

Quan ningú no ens representa

Debats sobre l'autonomia

UNIVERSITAT INVISIBLE · ESTUDIS SOCIALS I

Recull de textos

Quan ningú no ens representa

Debats sobre l'autonomia

Març 2012

la Ciutat Invisible

COOPERATIVA AUTOGESTIONÀRIA

Carrer Riego 35-37

08014 Sants (Barcelona)

Tel. 93 298 99 47

cooperativa@laciutatinvisible.coop

Coordinació, selecció i elaboració de textos:

La Ciutat Invisible s.c.c.l. juntament amb José Aristizábal i Rubén Benedicto.

Disseny de portada i interiors:

disseny@laciutatinvisible.coop

Imatge de portada:

Adaptació d'una fotografia de Jordi Borràs Abelló del llibre RT#15M.



UNIVERSITAT INVISIBLE

Un procés obert per l'autogestió del coneixement
Una aposta per l'autoaprenentatge col·lectiu

Per aprofundir en l'aposta de crear i difondre continguts crítics,
des de la cooperativa impulsem la Universitat Invisible.
Organitzada amb amistats diverses, vol ser un procés obert
per a l'autogestió del coneixement; un camí pel qual
–a través de l'autoaprenentatge col·lectiu–
abordem les teories comunes de l'alliberament.

TOTES LES ACTIVITATS
DE LA UNIVERSITAT INVISIBLE
SERAN GRATUÏTES

La nostra voluntat és fer-les accessibles a tothom,
tot i així, tenen unes despeses associades que van des de l'organització de les jornades,
a la preparació i elaboració dels materials o les dietes de les ponents.
Per assegurar que en un futur puguem mantenir-les,
necessitem de la vostra col·laboració per finançar-les.
Agraïrem doncs la vostra contribució perquè aquest
pugui ser sempre un projecte autogestionat.

Podeu fer les donacions
a la web de la Universitat Invisible
<http://laciutatinvisible.coop/universitat-invisible>

Quan ningú no ens representa

Debats sobre l'autonomia

Març 2012

En els darrers mesos, amb l'emergència del moviment del 15M, s'ha intensificat el qüestionament social cap a les formes de la política representativa que articulen la participació en els règims de govern actuals. El moviment ha llençat una crítica teòrica a la dominació política ("no ens representen") i a la dominació econòmica ("no som mercaderia") i, alhora, ha desenvolupat un esbós de crítica pràctica, un apunt d'organització del nou protagonisme social –democràcia directa? de base? comunitària?

Amb les assemblees i les coordinacions en xarxa, les ocupacions o la desobediència social, les múltiples expressions del moviment han posat damunt la taula una renovada possibilitat: l'autoorganització integral de l'activitat humana i social.

Què significa, tanmateix, una *societat autònoma*? Qui i com s'exerceix la *dominació*? Quines *subjectivitats* neixen de la resistència a la dominació? És suficient la protesta per transformar la societat? Quins mons volem crear? Com seguim construint aquesta *autonomia*?

Amb les diferents sessions proposades volem, amb l'ajuda d'algunes aportacions teòriques sobre la qüestió de l'autonomia, obrir un espai per pensar les lluites i projectes que estem impulsant, per prosseguir-los amb renovades energies. Les sessions s'obriran amb la introducció d'un company, i el gruix de la sessió serà pel debat col·lectiu.

Si diem que ningú no ens representa, haurem de prendre el món amb les nostres pròpies mans. Tothom hi és convidat!

UNIVERSITAT INVISIBLE · ESTUDIS SOCIALS I

Quan ningú no ens representa

Debats sobre l'autonomia

SESSIONS

7 de març

“Autonomia i autoinstitució de la societat”

introdueix José Aristizábal

14 de març

“Autonomia front el poder i l'Estat”

introdueixen Hernan Córdoba i Marc Dalmau

21 de març

“Autonomia i canvi de subjectivitat”

introdueix Rubén Benedicto

28 de març

“Com creem autonomia social?”

debat sobre pràctiques de moviment

Totes les sessions seran de 19.00 a 21.00h, a La Ciutat Invisible

Riego 35-37, baixos. Sants, Barcelona.

metro: Plaça de Sants (L1-L5)

Sants-Estació (L3-L5)

+info:

<http://laciutatinvisible.coop>

cooperativa@laciutatinvisible.coop

Sessió I
7 de març 2012

“Autonomia i autoinstitució de la societat”

Segons Cornelius Castoriadis, la psique humana és socialitzada per la mare, la família i la societat, però la llibertat permet qüestionar el sentit, les significacions i les creences preestablertes, així com crear altres significacions, un nou sentit i aconseguir l'autonomia. La llibertat és creadora quan potencia la construcció d'altres significats, altres mons. La societat fa els individus, però els individus poden refer la societat. Aquest és l'inici del subjecte autònom.

L'essència de l'autonomia és l'autocreació o autoinstitució de la societat. Que sigui ella mateixa qui crei les institucions, la llei, i les pugui modificar o renovar cada vegada que ho consideri necessari. El contrari és l'heteronomia: on el poder no resideix en la societat mateixa sinó en algú exterior a aquesta.

DOCUMENTS BÀSICS PER LA SESSIÓ I

1) “Autonomía individual, autonomía social”

de Cornelius Castoriadis Castoriadis.

[video] <http://www.youtube.com/watch?v=3J5nOswXlhk>

2) “La noción de autonomía”

Diàleg amb Cornelius Castoriadis.

Facultat de Filosofia i Lletres, UNAM, Mèxic, 1993

(al dossier)

3) “Insurrección e institución”

a Hard i Negri, *Commonwealth*, Akal, 2011.

Pàgines 356-361

(al dossier)

“L’autonomia front el poder i l’Estat”

“Cada paso en la expansión del carácter comunitario de las relaciones entre vecinos representa una disminución del poder de las instituciones y la autonomía de los representantes. (...) el espacio-tiempo es una fuerza productiva de Estado y no-Estado. En ese proceso cíclico hay un crecimiento, digámoslo de esa manera, natural, sin objetivos externos (...) La imagen es la de una permanente disputa espacio-temporal entre movimientos-comunidades y Estado-partidos: éstos para crear división, y al dividir poder cooptar, dominar y consolidar su hegemonía. Los otros, para reconstruir la dominación, re-unir, evitar la separación. Una forma de hacerlo, un modo de evitar la cooptación es no presentar grandes movimientos-instituciones sino propugnar la fragmentación y la dispersión, que les permite ganar espacios de autonomía, brechas por las cuales resisitir porque en esas brechas no ingresa el sistema de Estado-partidos. (...) Habría que añadir, siguiendo a Foucault, que esta lucha entre dos polos no se da en relación de exterioridad sino que la lógica partido-Estado vive en el seno de la comunidad y el movimiento, los permea, no como algo que viene de afuera sino que actúa en relación de inmanencia.”
(R. Zibechi. *Dispersar el poder* (pàgs. 132-135). Ed. Virus, 2007).

Amb l’arribada de la modernitat i l’aparició de la lògica disciplinària lligada a la burgesia, el poder esclata des de la figura del sobirà (o del tirà) per dispersar-se per tot el cos social. Més enllà del Poder, aquell que detentarà la sobirania en els estats europeus del segle XX, expressat mitjançant el poder de policia (Benjamin) i el poder sobre l’excepció (Schmitt), es constata com el poder es capilaritza a tot el cos social. A tots els racons de la societat trobem aquestes relacions de poder, de dominació, d’opressió i de repressió, i constitutives dels subjectes en les societats modernes.

La tasca dels moviments autònoms d’emancipació ha de treballar, doncs, en dos fronts. Un primer nivell, molecular, en el que les persones en moviment, conscients que necessàriament es mouen i estableixen relacions de poder, en què la lluita es troba en perjurar aquestes mateixes relacions i permetre que entre les persones s’estableixin relacions, si bé intenses, que treballin en la composició i amplificació de potències i no en la reducció de l’altre a l’un, o a les seves categories.

I un segon nivell, com a moviment, generant esferes de participació i de presa de decisions que abjurin de la representació o de la delegació. Els moviments autònoms, segons apunta Zibechi, no poden pensar-se a si mateixos des d’un fora del món i de la materialitat en la que viuen. Estan doncs, immersos en les relacions

de poder i en les tendències hegemòniques vers les relacions mercantilitzades i la institucionalització mitjançant la integració de la representació dels moviments. La forma-Estat es troba potencialment al si dels moviments emancipatoris.

Quins mecanismes interns cal establir per avançar en la emancipació sense acabar reproduint aquelles formes que s'estan combatint? Tot moviment s'ha de dotar s'una realitat material, d'una densa xarxa de relacions que permeti la construcció de comunitat i d'uns objectius d'emancipació: uns de propis, i d'altres en contraposició amb allò establert, font de desigualtat i d'impotència. El camí a recórrer és llarg, i s'ha de desplaçar àgilment entre els moments d'unió i representació i els que descentralitzen i amplien la irreductibilitat. Els primers, en perpetuar-se, generaran estructures fàcilment cooptables i integrables, mentre que els segons treballen precisament contra la cooptació i la representació integrables o reprimible. Aquesta doble naturalesa, i el seu difícil equilibri, ens apropa a l'essència dels moviments autònoms d'emancipació.

Com canviar el món i les seves condicions materials, així com les modalitats de relació hegemòniques, sense perpetuar les estructures contra les que es lluita? Com establir processos moleculars i molars d'emancipació que, en el seu perpetu moviment, no permetin la seva integració? Podem pensar l'exercici del poder, imprescindible per acumular sabers i construir veritats, sense la representació? Com combinar la deserció i l'èxode de la societat capitalista amb la construcció de comunitat i empoderament de la mateixa?

En aquesta sessió abordarem la naturalesa del poder i els mecanismes amb què es doten els moviments per abjurar, en l'exercici del poder, les tendències vers la centralització o la representació, evitant així la creació d'estructures separades del mateix moviment i que treballen en contra seu.

DOCUMENTS BÀSICS PER LA SESSIÓ II

1) "Curso del 7 de enero de 1976"

Foucault, M. a *Microfísica del poder*, La Piqueta, 1993. (al dossier)

2) "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos"

a *Microfísica del poder*, La Piqueta, 1993. (al dossier)

3) "Comentario al libro Cambiar el mundo sin tomar el poder"

Conferència de John Holloway a Viena, 2004.

<http://republicart.net> (al dossier)



Sessió III
21 de març

“Autonomia i canvi de subjectivitat”

Proposem parlar sobre el paper del poder i la dominació en la formació de la subjectivitat. Quines són les relacions entre subjecte i poder? Qui –i fins a quin punt– produeix a qui? Què ens crea, lliga o modela el poder? Què sustentem, mantenim o reproduïm el poder? De quina manera?

Subjectes en autonomia, de l'heteronomia a l'autonomia. Quines formes de subjectivitat requereix la construcció de l'autonomia? Quines altres la dificultaran?

DOCUMENTS BÀSICS PER LA SESSIÓ III

1) “Autonomia y cambio de subjetividad”

Rubén Benedicto (al dossier)



Sessió IV
28 de març 2012

“Com creem autonomia social?”

Per a la darrera sessió del cicle, proposem un debat sobre les pràctiques mateixes que emprenem les col·lectivitats per tal de construir autonomia respecte el mercat i l'Estat.

En aquest sentit, volem que sigui una sessió que es vagi construint durant les tres anteriors, i que entre totes i tots els participants del cicle proposem les experiències que volem convidar per abordar, conjuntament, la pregunta: com creem autonomia social?

DOCUMENTS BÀSICS PER LA SESSIÓ IV

1) “15 anys construint el comú: l'autonomia al barri de Sants”.

Abdul Azrahed (al dossier)

“La noción de autonomía”

Diàleg amb Cornelius Castoriadis.
Facultat de Filosofia i Lletres, UNAM, Mèxic, 1993

¿Cuáles son los rasgos esenciales de su idea de una sociedad autónoma?

Es preciso comenzar quizás un poco lejos. Los seres humanos no pueden vivir sino en sociedad, y es la sociedad la que ha hecho a los seres humanos. Que los hombres viven en sociedad significa que producen colectivamente sus instituciones. Y las crean sin saberlo. Pongamos un ejemplo fácil: el lenguaje. No hay ser humano ni sociedad sin lenguaje, el cual es una institución social. Pero ¿quién lo instituyó? Todos y nadie. Y, además, seguimos creándolo, pues el lenguaje evoluciona y constantemente surgen nuevas palabras y nuevos significados, sin que pueda decirse quién los introdujo, ni cuándo lo hizo. Lo mismo vale para todas las instituciones que configuran la sociedad.

En toda la historia de la humanidad, la sociedad se ha instituido, de manera heterónoma. Con esto quiero decir algo que va más allá, por ejemplo, del hecho de que en la sociedad existe la explotación de unos hombres por otros: entiendo esencialmente el hecho de que la sociedad se enajena ante sus propias instituciones. Esto ocurre porque se atribuye a esas instituciones un origen extrasocial: dios o los dioses, los antepasados, los héroes fundadores, las leyes de la naturaleza, las leyes de la razón o las leyes de la historia. De inmediato se comprende la razón por la que esto sucede: las instituciones tienen que asegurar su propia conservación. Y no hay mejor medio de garantizar tal conservación que decir: “las instituciones no se pueden tocar, pues nos las ha dado dios”. En realidad, son siempre los hombres quienes las han creado, y este hecho está siempre presente en casi toda la historia de la humanidad.

En la historia hay dos intentos de romper con esta situación, dos esfuerzos por tomar conciencia de que son los seres humanos quienes crean sus propias instituciones y leyes, que ellos mismos pueden cambiar de manera consiente.

(De cualquier manera las cambian siempre pero sin conciencia de ello.) Uno es el de la Grecia antigua, que se produce con el nacimiento de la democracia y la filosofía. El otro es el proyecto de los tiempos modernos en la Europa occidental, que se inicia ya desde el siglo XII, con la aspiración de la primera burguesía a constituirse, vivir y gobernarse por sí misma y, paralelamente, con el renacimiento de la verdadera filosofía, la cual ya no se limita a justificar o explicar lo que hay en las santas escrituras, sino intenta formular preguntas que van mucho más lejos. A partir de entonces se despliega un gran movimiento histórico, que dura siglos y asume la forma de la Revolución inglesa del siglo XVII, o se manifiesta en las revoluciones francesa y norteamericana del siglo XVIII, las cuales encuentran después una prolongación en el movimiento obrero del siglo XIX y, más recientemente, en los movimientos feminista y de los jóvenes.

Este movimiento emancipador en parte se cumple y en parte es un intento fallido. Ha logrado un éxito parcial, por ejemplo, en la medida en que existen en la sociedad actual instituciones que conceden ciertas libertades a los individuos, o en la medida en que ya no se atribuye un origen sagrado a la ley, o bien en cuanto que formalmente se supone que el pueblo es soberano. Al mismo tiempo, el intento ha resultado fallido porque no ha resuelto el problema de la restitución del poder al pueblo, ni tampoco el de la libertad política en el verdadero sentido, pues libertad no tiene simplemente un sentido defensivo o negativo (por ejemplo, que yo pueda estar tranquilo de que, al regresar a mi hotel, no voy a encontrarme en mi habitación con agentes de la Gestapo que van a llevarme a la cárcel). Ése no es más que el sentido negativo de la libertad. Pero también existe un sentido positivo, del cual hablan muy poco los filósofos políticos de nuestro tiempo, y que puede formularse en la forma de una paradoja filosófica. Como dirían Sartre, Stirner o Nietzsche: ¿cómo puedo ser libre si debo obedecer a las leyes? Éste es el problema. No discutiré ahora las respuestas que se han dado a esta pregunta. Personalmente, creo que en la noción de autonomía hay una respuesta, la única que da un sentido positivo a la libertad. Autónomo es aquel individuo que se da a sí mismo sus propias leyes. Dado que hay en la sociedad un número indefinido de individuos, resulta evidente que cada uno de ellos no puede darse su propia ley. ¿En qué sentido, entonces, puedo afirmar que soy autónomo dentro de una sociedad? Pues bien se puede decir que soy un individuo autónomo en una sociedad si tengo la posibilidad real, y no sólo formal, de participar, junto con todos los demás, en un plano de igualdad efectiva, en la formación de la ley, las decisiones acerca de ella, su aplicación y el gobierno de la colectividad. A mis ojos ese es el verdadero sentido de la democracia. Y un régimen que no este basado en este principio no puede ser llamado legítimamente democracia. Un régimen que sólo tiene libertades negativas es un régimen liberal, no un régimen democrático.

¿Qué ocurre en tal régimen liberal respecto del poder? Esto es bien sabido: existen mecanismos reales, sociológicos, que hacen que una oligarquía detente y ejerza el poder. Es evidente, desde todos los puntos de vista, que es preferible, no sólo subjetiva, sino también políticamente, vivir en un régimen de oligarquía liberal, que en un régimen totalitario. Pero esto no resuelve la cuestión política, aunque así quieran determinarlo aquellas personas que hoy, luego del derrumbe del totalitarismo comunista, nos dicen que está claro que el problema ha sido liquidado de una buena vez, y que tenemos a la vista el modelo; tal paradigma es la oligarquía (aunque no la llamen así, sino “democracia”), es el capitalismo (al que llaman “mercado”). ¿Y cuál es la implicación? Que la historia de la humanidad ha terminado y tenemos la forma más perfecta que humanamente puede realizarse.

Pienso que esto es falso, y hay que decir las cosas tal como son: en un régimen en el que el poder efectivo corresponde a una oligarquía, no hay verdadera igualdad política y, en consecuencia, tampoco existe verdadera libertad. A lo sumo hay una protección negativa de la estrecha esfera de la vida del individuo. Haré un paréntesis acerca de la igualdad. En torno a este tema existen muchos malentendidos y se ha hecho mucha demagogia. Cuando hablo de igualdad y de la exigencia de igualdad, no quiero decir que la sociedad esté obligada a proceder de tal manera que todos los individuos corran los cien metros planos en diez segundos, o que cualquiera pueda hacer un salto de altura de dos metros y medio; o que todos toquen el piano como Horowitz. No se trata de eso. La igualdad de la que hablo es la posibilidad efectiva de participar, tanto como cualquier otro, en todo poder que exista en la sociedad. Esto plantea una segunda pregunta, que es la cuestión económica. ¿Cómo puede haber igualdad política entre los individuos, en el sentido que he expuesto, cuando existen enormes desigualdades económicas? Si, por ejemplo, yo puedo comprar un periódico o un aparato de televisión, y ustedes no, es simplemente ridículo decir que somos iguales políticamente. Por lo tanto el problema del régimen económico, no es como creía Hannah Arendt, una cuestión de simple compasión por los pobres, (compasión que por lo demás no tiene nada de malo), sino de que se trata de un problema político. Lo cual significa que, si queremos una verdadera democracia en el plano político, debemos impedir que el funcionamiento de la economía genere desigualdades que son, en verdad desigualdades de poder.

Ahora bien, para regresar a la pregunta, una sociedad autónoma es una sociedad que crea sus instituciones, en forma explícita y consciente, es decir, con conocimiento. Ello no quiere decir que sea omnisciente o que sea transparente, ni tampoco, en absoluto, que sea la sociedad perfecta. Hay que acabar con el mito de una sociedad perfecta, porque este mito también suscita una demagogia reaccionaria,

que nos dice que la perfección no es de este mundo. A esto podemos responder, agradecidos, que ya lo sabíamos. Pero hay que añadir que ese mito de una sociedad perfecta —que es un mito religioso, cuyo origen judeo-cristiano es completamente obvio: el día de la redención, de la paraousía—, esta presente sobre todo en el marxismo, y aún en el propio Marx, quien concibió a la sociedad comunista como sociedad transparente. Ésta es una idea absurda que aparece con frecuencia incluso en el movimiento obrero, el cual confiaba en un cambio que traería a la tierra un estado paradisíaco. Aún se encuentran vestigios de esta idea, por ejemplo, en muchas de las tendencias de los movimientos anarquistas que hablan como si hubiese un ser humano naturalmente bueno, que ha sido corrompido por el poder en las sociedades donde existe la dominación. Pero si los hombres son por naturaleza buenos ¿de dónde viene ese poder que los ha corrompido? El ser humano no es por naturaleza bueno ni malo; es casi infinitamente dúctil. En cada caso la sociedad es quien lo forma, para adorar a dios, para ser virtuoso o santo, para matar a los infieles, a los enemigos de la nación o a los enemigos del partido. Una sociedad autónoma es una sociedad que se instituye a sí misma sabiendo que lo hace, lo cual significa, que está compuesta por individuos autónomos. Sólo en la medida en que hay individuos autónomos puede esa sociedad cuestionar verdaderamente sus instituciones, discutir con sensatez y producir otros individuos autónomos. De nuevo hay que evitar los malentendidos; un “individuo autónomo” no significa un santo ni significa un hombre perfecto; quiere decir simplemente, un hombre capaz de criticar su pensamiento, sus propias ideas. La autonomía consiste en controlar los deseos y saber que se los tiene. Cuando se habla de autonomía se habla de algo que es análogo a la capacidad de criticar el propio pensamiento, a la facultad de reflexionar, de regresar sobre lo que uno ha pensado y ser capaz de decir: “pienso esto porque me convence”. Tales individuos no pueden existir si la sociedad no los fabrica, para decirlo de alguna manera; es decir, si no los enseña a ser verdaderamente libres en el sentido descrito, ya que sólo tales individuos pueden configurar una sociedad autónoma. He ahí la idea general.

Para terminar: uno puede preguntarse ¿cómo es posible llegar a ese estado a partir del estado actual? En el corto plazo existe una coyuntura bastante sombría. Pero si se piensa en un lapso mayor, se percibe que la lucha por la autonomía no ha cesado jamás en la sociedad contemporánea. Esto no significa que el problema haya sido resuelto y es por ello que sigo pensando que ante nosotros, hay una proyecto político y una inmensa labor política, que consisten en contribuir a esta lucha por la autonomía.

“Insurrección e institución”

Hard i Negri, *Commonwealth*

Akal, 2011. Pàgines 356-361

Al objeto de abrir un camino para la revolución, la insurrección debe ser preservada y consolidada en un proceso institucional. Por supuesto, esta concepción institucional de la insurrección no debe confundirse con el golpe de Estado, que se limita a sustituir las instituciones estatales existentes por otras comparables y homólogas. Como hemos dicho, la multitud no tiene interés en hacerce con el control de los aparatos de Estado, ni siquiera para dirigirlos hacia otros fines —o, para ser más exactos, sólo quiere poner sus manos en los aparatos de Estado para dismantelarlos—. No considera el Estado como la esfera de la libertad, sino como la sede de la dominación, que no sólo garantiza la explotación capitalista y defiende el imperio de la propiedad, sino que también mantiene y patrulla todas las jerarquías de identidad. Implicarse políticamente con las instituciones del Estado es sin duda útil y necesario para las luchas contra la subordinación, pero la liberación sólo puede aspirar a su destrucción. Esto podría dar a entender que la insurrección es enemiga de las instituciones, pero de hecho, como hemos dicho, la insurrección precisa de instituciones —sencillamente se trata de otro tipo de instituciones.

Una vieja división en la historia de la teoría social plantea una línea mayor que concibe el *contrato social* como la base de las instituciones, contra una línea menor que considera el *conflicto social* como su base. Mientras que la línea mayor trata de mantener la unidad social expulsando el conflicto de la sociedad —cuando damos nuestro consentimiento al contrato, perdemos el derecho a rebelarnos y a entrar en conflicto—, la línea menor acepta el conflicto como algo interno y como el fundamento constante de la sociedad. Thomas Jefferson, por ejemplo, contribuye a esta línea menor de pensamiento cuando afirma que periódicamente (al menos una vez para cada generación, que según su criterio es un intervalo de veinte años) la multitud debe rebelarse contra el gobierno y formar una nueva Constitución. Maquiavelo y Spinoza, otros dos destacados defensores de la línea menor, conciben el conflicto que funda las instituciones no sólo con arreglo a los caminos claramente definidos de la resistencia y de las rebeliones contra la autoridad y la opresión, sino también, y con mayor motivo, con arreglo a los caminos fracturados y cambiantes del

conflicto dentro de la multitud. El desarrollo de instituciones sociales puede ser democrática, insisten los autores de la línea menor, sólo si permanece abierto a y constituido por el conflicto.

Mientras nos limitemos a concebir instituciones sólo con arreglo a la línea mayor, la insurrección se presenta atrapada en un atolladero. Por un lado, las revueltas y las rebeliones que no consiguen desarrollar continuidad institucional no tardan en ser enterradas y absorbidas dentro del orden dominante, como piedras que caen en un estanque sólo para ver cómo la tranquila superficie queda inmediatamente restaurada. Por otro lado, entrar en la forma dominante de la institución, que se basa en la identidad, funciona mediante la representación y exige unidad y concordia, sirve para neutralizar la ruptura social abierta por la revuelta. ¿Cuántas veces hemos oído a líderes de rebeliones que llegan al gobierno declarar: «Ahora tenéis que volver a casa y entregar las armas. Nosotros os representaremos»? Sin embargo, un proceso institucional basado en el conflicto, con arreglo a la línea menor, puede consolidar la insurrección sin negar su fuerza de ruptura y su potencia. Como vimos antes en nuestra discusión sobre las jacqueries, la revuelta se torna potente y duradera sólo cuando inventa e institucionaliza un nuevo conjunto de costumbres y prácticas colectivas, es decir, una nueva forma de vida. Jean Genet, por ejemplo, en sus estancias entre los refugiados palestinos y los Jellayin en Jordania y entre los Panteras Negras en Estados Unidos, se vio cautivado por el «estilo» de estos grupos, refiriéndose a su invención de nuevas formas de vida, a sus prácticas y comportamientos comunes, así como a su colección original de gestos y afectos. Sería desde luego de gran utilidad, si tuviéramos el talento y las herramientas de los historiadores, investigar cómo una gama de revueltas contemporáneas se ha visto consolidada en formas institucionales alternativas —cómo, por ejemplo, la fuerza perturbadora de la rebelión de Stonewall en la ciudad de Nueva York en 1969 tuvo su continuidad mediante la formación de una variedad de organizaciones gays y lesbianas; cómo, durante la lucha contra el apartheid en Sudáfrica, las revueltas como el levantamiento de Soweto de 1976 pasaron a formar parte del tejido de un proceso institucional; cómo las revueltas obreras italianas de la década de los setenta en las fábricas de Porto Marghera, Pireifi y FIAT, entre otras, se vieron prolongadas y desarrolladas mediante la construcción de nuevas formas de comités obreros y de otras instituciones políticas, o cómo el levantamiento zapatista de 1994 en México se desarrolló mediante la creación de asambleas autónomas, *caracoles* o estructuras de base de la comunidad, y *juntas* de buen gobierno—. La clave consiste en descubrir en cada caso cómo (y hasta qué punto) el proceso institucional no niega la ruptura social creada por la revuelta, sino que la extiende y la desarrolla.

Tenemos ahora a nuestra disposición varios elementos para una nueva definición de la institución. Las instituciones se basan en el conflicto, en el sentido en que extienden la ruptura social operada por la revuelta contra los poderes dominantes y al mismo tiempo están abiertas a la discordia interna. Las instituciones consolidan también costumbres, prácticas colectivas y capacidades que designan una forma de vida. Por último, las instituciones están abiertas en la medida en que son constantemente transformadas por las singularidades que las componen. Esta idea de institución corresponde estrechamente a lo que antes llamábamos «capacitación para el amor» en la medida que no reduce la multiplicidad de las singularidades, sino que crea un contexto para que éstas dirijan sus encuentros: para evitar los encuentros negativos, que disminuyen su fuerza, y prolongar y repetir los alegres, que la aumentan. Las instituciones concebidas de esta suerte son un componente necesario del proceso de insurrección y revolución.

Cabe llegar a una definición similar de la institución basada en las experiencias comunes de la actividad productiva en las redes cibernéticas. Desde luego, debemos tener presentes una serie de mitos que caracterizan el entusiasmo de al primeros escritos acerca de las implicaciones políticas de las redes: que las redes no pueden ser controladas, por ejemplo; que la transparencia de las redes siempre es buena, y que el enjambre cibernético siempre es inteligente. No obstante, la experiencia con las tecnologías de red ha llevado al desarrollo de procesos novedosos de toma de decisiones, caracterizados por la multiplicidad y la interacción. Mientras las viejas elites socialistas solían soñar con una «máquina de toma de decisiones», las experiencias de los trabajadores y usuarios de red han configurado una *toma de decisiones institucional*, compuesta por una miríada de caminos micropolíticos. «*Conviértete en media*» [*Become the media*] es una línea de construcción institucional de la comunicación en la que el control colectivo de la expresión en redes se torna en un arma política. También aquí encontramos una definición de institución que se caracteriza por el conflicto y la multiplicidad, compuesta de costumbres y prácticas colectivas, y abierta a la transformación por obra de las singularidades.

Dos objeciones surgen inmediatamente frente a nuestra definición de institución, que en realidad sirven para marcar su distancia respecto a los supuestos habituales de los sociólogos y politólogos. Imaginamos que una objeción sociológica plantearía que nuestra concepción no explica adecuadamente la individualidad y la identidad de aquellos que interaccionan con las instituciones. En efecto, con arreglo a la idea sociológica convencional los individuos entran en las instituciones y salen de ellas como identidades. Dicho de otra manera, las instituciones obligan silenciosamente a los individuos a seguir pautas estable-

cidas de comportamiento, proporcionándoles fórmulas para vivir de tal suerte que, por ejemplo, el deseo de amor es encauzado hacia el matrimonio y el deseo de libertad encauzado al ir de compras. Sin embargo, estas pautas de comportamiento creadas no son en absoluto uniformes en toda la sociedad, sino que, por el contrario, definen las formaciones de identidad obligando a las personas a ajustarse a los atributos de raza, género y clase como si fueran naturales y necesarios. En cambio, nuestra concepción de la institución no comienza con los individuos, no termina con las identidades ni funciona gracias a la conformidad. Las singularidades, que están en revuelta contra el poder dominante y a menudo en conflicto unas contra otras, entran en el proceso institucional. Por definición, como decíamos, las singularidades son siempre múltiples de antemano y están constantemente envueltas en un proceso de autotransformación. El proceso institucional permite a las singularidades cobrar una cierta consistencia en sus interacciones y comportamientos, creando así una forma de vida, pero tales pautas nunca son fijadas como una identidad. La diferencia central tiene que ver tal vez con el lugar de reside la agencia: mientras que con arreglo a la idea sociológica convencional las instituciones forman a individuos e identidades, en nuestra concepción las singularidades es forman instituciones, que de esta suerte están cambiando permanentemente.

Imaginamos que una objeción procedente de los politólogos y los juristas plantearía que nuestra idea de institución no puede formar la base de la soberanía. Esta perspectiva asume que la vida de los individuos en los mundos económico y social, como en el estado de naturaleza, se caracteriza por el riesgo, el peligro y la escasez. Sólo cuando los individuos entran en las instituciones, y con ello traspasan una parte de sus derechos y poderes a una autoridad soberana, su protección puede estar garantizada. Los juristas plantean un argumento similar cuando hace pié en que la relación entre derechos y obligaciones en las instituciones debe ser invariable para fundar y mantener el orden social. Las instituciones deben servir como el fundamento para el poder constituido, es decir, el orden constitucional de la soberanía. En cambio, con arreglo a nuestra concepción las instituciones forman un poder constituyente y no constituido. Las normas y obligaciones institucionales son establecidas en interacciones frecuentes, pero están constantemente abiertas a un proceso de evolución. Las singularidades que componen la multitud no traspasan sus derechos o sus poderes, y de tal suerte impiden la formación de un soberano, pero en sus encuentros mutuos cada una de ellas se torna más potente. Por lo tanto, el proceso institucional proporciona un mecanismo de protección (pero sin garantías) contra los dos peligros principales a los que se enfrenta la multitud: externamente, la represión del poder dominante e, internamente, los conflictos destructivos entre las singularidades dentro de la multitud.

La extensión de la insurrección en un proceso institucional que transforma el tejido del ser social es una buena primera aproximación a la revolución. Immanuel Kant se acerca a esta definición cuando declara que la Revolución francesa no debe entenderse como revolución, sino como «la evolución de una constitución en el derecho natural [Naturanrecht]». Hace hincapié en particular en la naturaleza pública y universal del proceso. «Este hecho no consiste en humanas acciones u omisiones de importancia por las cuales lo grande entre los hombres se hace pequeño y lo pequeño grande, y en cuya virtud, como por arte de encantamiento, desaparecen antiguos y magníficos edificios políticos y surgen del seno de la tierra otros que ocupan su lugar. No, nada de esto. Se trata tan sólo de la manera de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, de un modo tan general y tan desinteresado, por uno de los bandos contra el otro». La revolución es insurrección una vez que se ha tornado en un proceso institucional, una forma de gobierno que Kant define como pública y nosotros llamaríamos común.

Kant continúa explicando que la transformación del ser social por obra de la revolución constituye una innovación en la historia y apunta hacia el futuro. «Esta manera de pensar demuestra (en virtud de su universalidad) un carácter del género humano en su conjunto y, además (en virtud de su desinterés), un carácter moral, por lo menos en la índole, cosa que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya, puesto que su fuerza alcanza por ahora». La revolución, como una nueva forma de gobierno, está en realidad, a pesar de la confianza de Kant en el progreso, atenazada entre el pasado y el futuro, lo que la deja con muy poca libertad de acción. En todo momento tiene que hacer frente a las presiones del poder constituido establecido y al peso social acumulado del pasado. Piénsese, por ejemplo, en las fachadas góticas de las catedrales francesas y catalanas profanadas por revolucionarios que rompieron las cabezas de santos y reyes. Sí, a nosotros también nos indigna la destrucción de una preciosa herencia cultural, pero comprendemos su intento de destruir físicamente los símbolos de un poder que continúa persiguiéndolos. A menudo, incluso cuando los revolucionarios piensan que sus acciones son suficientes para lanzarnos al futuro, el pasado irrumpe para imponerse de nuevo. Tocqueville, por ejemplo, describe cómo a veces el pasado se insinúa subrepticamente y reaparece en los futuros revolucionarios, pero ésta no es una ley de la historia ni el destino inevitable de las revoluciones, como suelen afirmar los reaccionarios, sino sencillamente un resultado posible. Así, pues, podemos compartir la fe de progreso cuando, en primer lugar, no se plantea como una ley natural, sino que se basa en la lucha revolucionaria y, en segundo lugar, se ve consolidada y reforzada en forma institucional. La creación de una nueva forma de gobierno por revolución mantiene a distancia el pasado y se abre hacia el futuro.

“Curso del 7 de enero de 1976”

Foucault, M. a *Microfísica del poder*

La Piqueta, 1993.

La genealogía sería, pues, oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propia de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales —menores, diría Deleuze— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: este es el proyecto de esta genealogía en desorden, fragmentaria. Para decirlo brevemente, la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía la táctica que a partir de estas discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento.

Esto para restituir el proyecto de conjunto. Todos estos fragmentos de investigaciones, todos estos discursos, superpuestos, y al mismo tiempo en suspenso, se repiten con obstinación desde hace cuatro o cinco años, y podrían ser considerados los elementos de esta genealogía, si bien no son los únicos que han contribuido a hacerla en el transcurso de la última quincena de años.

Surge entonces un problema y una pregunta: ¿Por qué no continuar con una teoría tan amable y verosímilmente tan poco verificable como la de la discontinuidad, por qué no apropiarse de algo en el campo de la psiquiatría, de la teoría de la sexualidad, etc.? Ciertamente, se podría continuar, y en cierta medida intentaría hacerlo si no hubiesen sucedido un determinado número de cambios en la coyuntura. Quiero decir que, respecto a la situación que hemos conocido hace cinco, diez o incluso quince años, las cosas han cambiado mucho, la batalla ya no presenta la misma fisonomía. ¿Continuamos en la misma relación de fuerzas que permitieron hacer valer, por así decirlo, en estado vivo y fuera de toda relación de sometimiento, estos saberes desenterrados? ¿Qué fuerza tienen en sí mismo? Y además, desde el momento en que se constituyen los fragmentos de la genealogía, y se hacen valer o se ponen en circulación esta especie de elementos del saber que hemos intentado desenterrar, ¿no corremos el riesgo de

ser re-codificados, colonizados nuevamente? De hecho, los discursos unitarios, después de haber sido en un principio descalificados, luego ignorados cuando reaparecieron, estuvieron al fin dispuestos para ser anexionados, para ser retomados en sus propios discursos y en sus efectos de saber y poder. Si queremos proteger estos fragmentos liberados, no nos esponjamos a construir lo mismo con nuestras propias manos, un discurso unitario al que nos invitan, justo para tendernos una trampa, aquellos que dicen: «Todo esto está bien pero en qué dirección va, hacia qué unidad se dirige». La tentación, llegado un determinado momento, está en decir: pues bien, continuamos, acumulamos; después de todo no ha llegado aún el momento en que corramos el riesgo de ser colonizados; se podría pues lanzar la provocación «Rodearos de colonizadores». Se podría, por ejemplo, decir: ¿Desde que ha comenzado la anti-psiquiatría o la genealogía de la institución psiquiátrica —hace una buena quincena de años— ¿ha habido un solo marxista, un solo psicoanalista, un solo psiquiatra para rehacerla en sus propios términos y mostrar que las genealogías que habían sido hechas, eran falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundamentadas? En realidad, las cosas han sucedido de tal forma que estos fragmentos de genealogía, que se han producido, han permanecido rodeados de un silencio prudente. Al máximo, se le opusieron proposiciones como la que hemos escuchado recientemente de boca, creo, del señor Juquin⁶⁸: ¿Todo esto está muy bien, queda, sin embargo, que la psiquiatría soviética es la primera del mundo... Yo contestaría: cierto, tiene usted razón, la psiquiatría soviética es la primera del mundo, y es justamente esto lo que se le reprocha.

El silencio, o mejor dicho, la prudencia con la que las teorías unitarias eluden la genealogía de los saberes, sería una de las razones para continuar. Se podría en todo caso multiplicar de este modo los fragmentos genealógicos a modo de otras tantas trampas, demandas, desafíos; pero después de todo es quizás demasiado optimista tratándose como se trata de una batalla la de los saberes contra los efectos de poder del discurso científico— considerar el silencio del adversario como una prueba de que le damos miedo. El silencio del adversario es por lo menos un principio metodológico o táctico que es útil, pienso, tener en cuenta, aunque luego resulte que sea señal de que no le producimos ningún miedo. De hecho, es necesario hacer como si, precisamente, no le diésemos miedo, no se trataría entonces de proporcionar un terreno teórico continuo y sólido a todas las genealogías dispersas, ni de imponerles una especie de coronamiento teórico que las unificaría, sino de precisar o de poner de relieve la apuesta que está en juego en esta oposición, en esta lucha, en esta insurrección de los saberes contra la institucionalización y los efectos de saber y poder del discurso científico.

La apuesta de todas estas genealogías es: ¿Qué es este poder cuya irrupción, cuya fuerza, cuyo mordiente y absurdo han aparecido en estos últimos cuarenta años siguiendo la línea, contemporáneamente, de la sacudida del nazismo y del retroceso del estalinismo? ¿Qué es el poder, o mejor —por qué poner a punto lo que no quiero, es decir, la demanda teórica culminación del conjunto—? ¿Cuáles son, en sus mecanismos, en sus efectos, en sus relaciones, estos dispositivos de poder que funcionan, a distintos niveles de la sociedad, en sectores y con extensiones tan distintos? Pienso que la apuesta de todo ello puede ser formulada esquemáticamente así: Puede el análisis del poder o de los poderes de un modo o de otro deducirse de la economía? Quiero aclarar por qué planteo esta pregunta y en qué sentido lo hago. No pretendo de hecho cancelar innumerables, gigantescas diferencias, sino que a pesar y a través de estas diferencias, me parece que existe un cierto punto común entre la concepción, digamos, jurídica, liberal del poder político —que se encuentra en *los filósofos* del siglo XVIII y la concepción marxista, o en todo caso, una cierta concepción que corrientemente se considera marxista. Este punto común sería lo que llamaré el economicismo en la teoría del poder. Con esto quiero decir que, en el caso de la teoría jurídica clásica, el poder es considerado como un derecho, del que se es poseedor como de un bien, que en consecuencia puede transferirse o alienarse, total o parcialmente, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho que sería del orden de la cesión o del contrato. El poder es el poder concreto que todo individuo detenta y que cede, parcial o totalmente, para contribuir a la constitución de un poder político, de una soberanía. En el interior de este conjunto teórico al que me refiero, la constitución del poder político se hace siguiendo el modelo de una operación jurídica que sería del orden del cambio contractual (analogía con consecuencias evidentes y que recorre toda esta teoría situada entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza). En el otro caso —me refiero a la concepción marxista general del poder— esto no es en absoluto evidente; pero en ella hay algo distinto que podría denominarse la funcionalidad económica del poder, funcionalidad económica en la medida en que el poder tiene esencialmente el papel de mantener actualmente las relaciones de producción y una dominación de clase que favorece su desarrollo, así como la modalidad específica de la apropiación de la fuerza productiva que lo hacen posible. El poder político encontraría, pues, que en la economía está su razón política, histórica de existencia. En general, en el primer caso tendríamos un poder político que encontraba en el proceso de cambio, en la economía de la circulación de bienes su modelo formal; en el segundo, el poder político tendría en la economía su razón histórica de ser y el principio de su forma concreta y de su funcionamiento actual. Pues bien, el problema subyacente en las investigaciones a las que me refiero puede descomponerse del modo siguiente: en primer lugar, ¿está siempre el poder en posición secundaria respecto a la economía, está siem-

pre finalizado y funcionalizado por ella? ¿Tiene esencialmente como razón de ser y como fin servir a la economía? ¿Está destinado a hacerla funcionar, a solidificar, mantener, reproducir, las relaciones propias de dicha economía y esenciales para su funcionamiento? En segundo lugar: ¿Está el poder modelado según la mercancía, es algo que se posee, se adquiere, se cede por contrato o por fuerza, es algo que se aliena o se recupera, que circula, que evita esta o aquella región? ¿O por el contrario los instrumentos que se necesitan para analizarlo son distintos, aunque efectivamente las relaciones de poder estén profundamente imbricadas con y en las relaciones económicas y formen siempre una especie de haz con ellas? Y en este caso, la indisociabilidad de la economía y de la política no sería del orden de la subordinación funcional, ni del isomorfismo formal, sino de otro orden que tendría que individualizarse convenientemente.

Para hacer un análisis del poder que no sea económico, ¿de qué disponemos actualmente? Creo que de muy poco. Disponemos en primer lugar de la afirmación de que la apropiación y el poder no se dan, no se cambian ni se retoman sino que se ejercitan, no existen más que en acto. Disponemos además de esta otra afirmación, que el poder no es principalmente mantenimiento ni reproducción de las relaciones económicas sino ante todo una relación de fuerza. La pregunta consistiría pues ahora en saber: si el poder se ejerce, ¿qué es este ejercicio?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su funcionamiento? Hay una respuesta inmediata que me parece proviene de muchos análisis actuales: el poder es esencialmente la que reprime. El poder reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos. Aun cuando se encuentra en el discurso actual esta definición del poder, una y otra vez repetida, como el que reprime, no es el discurso contemporáneo quién la ha inventado, ya la había dicho Hegel, y Freud, y Marcuse. En cualquier caso, ser órgano de represión es en el vocabulario actual el calificativo casi onírico del poder. ¿No debe pues el análisis del poder ser en primer lugar y esencialmente el análisis de los mecanismos de represión?

Antes, una segunda respuesta; si el poder es realmente el despliegue de una relación de fuerza, más que analizarlo en términos de cesión, contrato, alienación, o, en términos funcionales del mantenimiento de las relaciones de producción, ¿no debería ser analizado en términos de *lucha*, de *enfrentamientos*, de *guerra*? Se estaría así en oposición con la primera hipótesis, según la cual la mecánica del poder es esencialmente represión. Y podría formularse una segunda hipótesis: el poder es la guerra, la guerra continuada con otros medios; se invertiría así la afirmación de Clausewitz, diciendo que la política es la guerra continuada con otros medios. Esto quiere decir tres cosas: en primer lugar, que las relaciones de poder tal como funcionan en una sociedad como

la nuestra se han instaurado, en esencia, bajo una determinada relación de fuerza establecida en un momento determinado, históricamente localizable de la guerra. Y si es cierto que el poder político hace cesar la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el desequilibrio puesto de manifiesto en la batalla final; el poder político, según esta hipótesis, tendría el papel de reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros. La política como guerra continuada con otros medios sería en este primer sentido un dar la vuelta al aforismo de Clausewitz; es decir, la política sería la corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifiestan en la guerra. Pero la inversión de esta frase quiere decir también otra cosa: en el interior de esta «paz civil», la lucha política, los enfrentamientos por el poder, con el poder, del poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza, las acentuaciones en un sentido, los refuerzos, etc., todo esto en un sistema político no debe ser interpretado más que como la continuación de la guerra, es decir, debe ser descrito como episodios, fragmentos, desplazamientos de la guerra misma. No se escribe sino la historia de esta guerra aun cuando se escribe la historia de la paz y de sus instituciones. La vuelta dada al aforismo de Clausewitz quiere decir en fin una tercera cosa, que la decisión final no puede provenir más que de la guerra, de una prueba de fuerza en la que, por fin, las armas serán los jueces. La última batalla sería el fin de la política, solo la última batalla suspendería, pues, indefinidamente el ejercicio del poder como guerra continua.

A partir del momento en que uno intenta liberarse de los esquemas economicistas para analizar el poder, se encuentra frente a dos hipótesis compactas: por una parte, los mecanismos del poder serían la represión, hipótesis que por comodidad llamaré hipótesis de Reich, y por otra, la base de las relaciones de poder sería el enfrentamiento belicoso de la fuerza, hipótesis que llamaré también por comodidad hipótesis de Nietzsche.

Estas dos hipótesis no son inconciliables ya que parecen concatenarse de un modo bastante verosímil. En efecto, la represión podría ser la consecuencia política de la guerra, un poco como en la teoría clásica del derecho político la opresión era el abuso de la soberanía en el orden jurídico.

Se pueden así contraponer dos grandes sistemas de análisis del poder: uno sería el viejo sistema que se encuentra en los *filósofos* del siglo XVIII, que se articula en torno al poder como derecho originario que se cede, constitutivo de la

soberanía, y al contrato en tanto que matriz del poder político; este poder así constituido se arriesgaría a utilizar la opresión cuando se sobrepase a sí mismo, es decir, cuando fuese más allá de los límites del contrato. Poder-contrato, con la opresión como límite, o mejor, como superación del límite. El otro sistema busca por el contrario analizar el poder político no según el esquema contrato-opresión, sino según el de guerra-represión, y en este momento la represión no es ya lo que era la opresión respecto al contrato, un abuso, sino por el contrario el simple efecto y la simple continuación de una relación de dominación. La represión no sería más que la puesta en práctica, en el seno de esta pseudo-paz, de una relación perpetua de fuerza.

Así pues, dos esquemas de análisis del poder. El esquema concreto-opresión, que es de tipo jurídico, y el esquema dominación-represión o guerra-represión, en el que la oposición pertinente no es la de legítimo e ilegítimo, como en el esquema anterior, sino la de lucha y sumisión. Este claro que la que he hecho en el curso del año pasado se inscribe en el esquema lucha-represión, que ahora me he sentido estimulado a reconsiderar va sea porque, respecto a una serie de puntos, está todavía insuficientemente elaborado, ya sea porque creo que estas dos nociones de represión y de guerra deben ser reconsideradas, modificadas incluso, en último término abandonadas. En cualquier caso pienso que deben ser mejor analizadas.

Siempre he estado en desacuerdo, en concreto en lo que se refiere a esta noción de represión. Respecto a las genealogías de las que he hablado, la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etc., he intentado mostraros como Los mecanismos que se ponían en funcionamiento en esta formación del poder eran algo diferente, y de cualquier modo mucho más que represión. La necesidad de analizarla mejor nace de la impresión que tengo de que esta noción, tan usada actualmente para caracterizar los mecanismos y los efectos del poder, es totalmente insuficiente para su análisis.

“Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”

Foucault, M. a *Microfísica del poder*

La Piqueta, 1993.

L. F.: En la página 121 de la *Voluntad de saber*, respondiendo, parece a la expectativa del lector; distingue del Poder —como conjunto de instituciones y de aparatos— el poder como multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio en el que se inscriben. Este poder, este poder-juego, lo representa produciéndose continuamente, en todas partes, en toda relación de un extremo al otro. Y ¿es este poder, si se entiende bien, el que no sería exterior al sexo sino todo lo contrario?

M. F.: Para mí, lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder y no estoy seguro que el solo placer de escribir sobre la sexualidad fuese motivo suficiente para comenzar esta serie de seis volúmenes (al menos), si no me sintiese empujado por la necesidad de replantear un poco esta cuestión del poder. Me parece que con demasiada frecuencia, según el modelo que ha sido impuesto por el pensamiento jurídico-filosófico de los siglos XVI y XVII, se reduce el problema del poder al problema de la soberanía: ¿Qué es el soberano? ¿Cómo puede constituirse? ¿Qué es la que une los individuos al soberano? Este problema, planteado por los juristas monárquicos o anti-monárquicos desde el siglo XIII al XIX, continúa obsesionándonos y me parece descalificar toda una serie de campos de análisis; sé que pueden parecer muy empíricos y secundarios, pero después de todo conciernen a nuestros cuerpos, nuestras existencias, nuestra vida cotidiana. En contra de este privilegio del poder soberano he intentado hacer un análisis que iría en otra dirección. Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumna, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. La familia, incluso hasta

nuestros días, no es el simple reflejo, el prolongamiento del poder de Estado; no es la representante del Estado respecto a los niños, del mismo modo que el macho no es el representante del Estado para la mujer. Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer a del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía. Pienso que conviene desconfiar de toda una temática de la representación que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse como las voluntades individuales podían estar representadas en la voluntad general. Y actualmente es la afirmación, repetida constantemente, que el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor, «representa» un poder de Estado, el cual, a su vez, «representa» los intereses de una clase. Esto no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, complementariedades, y a veces bloques, que esta diversidad implica.

En general, creo que el poder no se construye a partir de «voluntades» (individuales a colectivas), ni tampoco se deriva de intereses. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar. Esto no quiere decir que el poder es independiente, y que se podrá a descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las relaciones de producción.

L. F.: Leyendo lo que se puede considerar en su texto como una tentativa de elaborar una nueva concepción del poder, se encuentra uno dividido entre la imagen del ordenador y la del individuo aislado o pretendido tal, detentor él también de un poder específico.

M. F.: La idea de que la fuente, o el punto de acumulación del poder estaría en el Estado y es a él a quien hay que preguntar sobre todos los dispositivos de poder, me parece sin mucha fecundidad histórica o digamos que su fecundidad histórica se ha agotado actualmente. El proceso inverso parece actualmente más rico: pienso, por ejemplo, en estudios como el de Jacques Donzelot sobre la familia (muestra como las formas absolutamente específicas de poder que se ejercen en el interior de las familias han sido penetradas por mecanismos más generales de tipo estatal gracias a la escolarización, pero como poderes de tipo estatal y poderes de tipo familiar han conservado su especificidad y no han podido ensamblarse más que en la medida en que cada uno de sus mecanismos era respetado.) Del mismo modo Francois Ewald hace un estudio sobre las minas, la instauración de sistemas de control patronal y la manera en que dicho control patronal ha sido relevado, pero sin perder su eficacia en las grandes gestiones estatales.

L. F.: ¿Es posible, a partir de este planteamiento de lo que se llama «poder», adoptar respecto a el, un punto de vista político? Puesto que usted habla de la sexualidad como de un dispositivo político, ¿querría definirnos la acepción que usted da a «política»

M. F.: Si es cierto que el conjunto de las relaciones de fuerza existentes en una sociedad dada constituye el dominio de la política, y que una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza, pienso que se podría responder a sus cuestiones de la manera siguiente: —la política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobre-determina) las relaciones elementales y por naturaleza «neutras». Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que «todo es político» quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político; pero además es plantearse la tarea hasta ahora esbozada de desembrollar esta madeja indefinida. Un análisis de este tipo conviene no diluirlo en una culpabilización de tipo individual (como la que se ha practicado sobre todo hace algunas decenas de años, en el existencialismo de auto-flagelación: todos somos responsables de todo, no existe una injusticia en el mundo de la que en el fondo no seamos cómplices), tampoco conviene esquivarlo mediante uno de esos desplazamientos que son corrientes hoy en día: todo esto deriva de una economía de mercado, o de la explotación capitalista, o simplemente, de esta sociedad podrida (entonces los problemas del sexo, de la delincuencia, de la locura se reenvían «otra» sociedad). El análisis y la crítica políticos están en gran medida por inventar.

Pero también están por inventar las estrategias que permitirán a la vez modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Es decir, el problema no es exactamente definir una «postura» política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha), sino imaginar y hacer que existan nuevos esquemas de politización. Si «politizar» significa conducir a posturas, a organizaciones ya hechas, todas estas relaciones de fuerza y estos mecanismos de poder que el análisis muestra, entonces no merece la pena. A las grandes técnicas nuevas de poder (que corresponden a economías multinacionales o a Estados burocráticos) debe oponerse una politización que tendrá formas nuevas.

“Comentario al libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*”

Conferència de John Holloway a Viena, 2004

<http://republicart.net>

Si analizamos los hechos acontecidos en el último siglo, los gobiernos revolucionarios de Rusia, China y Cuba, aunque en el caso de Cuba la situación sea un poco más complicada, o si examinamos los gobiernos reformistas o los gobiernos que han llegado al poder gracias a un sistema electoral, podremos comprobar que no sólo constituyen una terrible decepción a escala mundial, sino también una terrible desilusión. No existe constancia de que ningún gobierno de izquierdas haya podido poner en práctica los cambios anhelados por todos aquellos que han luchado por conseguirlos. En la mayoría de los casos, el resultado no ha sido otro que la reproducción de las relaciones de poder, quizás ligeramente modificadas, pero sin dejar de ser relaciones de poder que excluyen al pueblo, reproducen injusticias materiales y promulgan una sociedad que no potencia la autodeterminación. Este sistema reproduce una sociedad en la que los individuos no participan en el desarrollo de la sociedad. Este argumento se podría analizar históricamente: los motivos de la reproducción de las relaciones de poder han sido diversos en Rusia, China, Albania, Cuba, Brasil, etcétera. No obstante, no podemos comprender las causas únicamente mediante una mera alusión a casos históricos concretos. Como es lógico, debemos tender a generalizar. La conclusión más obvia es que el intento de transformar una sociedad a través del estado parte de un razonamiento erróneo. Este razonamiento erróneo que consiste en transformar la sociedad a través del estado, está muy emparentado con la naturaleza del propio estado, con la idea de que el estado no es una mera institución neutral, sino más bien un sistema concreto de relaciones sociales, que surge del desarrollo del capitalismo. Este sistema de relaciones sociales se asienta sobre un principio que mantiene al pueblo al margen del poder y fomenta la separación y división del pueblo.

Cambiar el mundo sin tomar el poder, como su propio nombre indica, implica una necesidad de cambio del mundo. Este cambio debemos hacerlo partiendo de la base de que la lucha por cambiar el mundo no debe ser una lucha centrada en el estado y en la toma de poder del estado. Es fundamental que desarrollemos nuestras propias

estructuras, nuestras propias formas de hacer las cosas. Un aspecto clave de este argumento consiste en hacer una distinción clara entre dos conceptos de poder; por una parte, un concepto de poder que oculta un antagonismo entre el poder-hacer y el poder creativo; y, por otra, el poder para dominar, es decir, el poder instrumental del capital. En otras palabras, ante la pregunta de cuál sería el significado del poder, la respuesta más obvia sería que el poder consiste en nuestra capacidad de hacer cosas. Bajo mi punto de vista, este poder siempre es un poder social, simplemente porque la acción de un individuo depende siempre de las acciones de otros. Resulta muy difícil imaginar una acción que sea completamente independiente de la acción de otro individuo. Es evidente que la acción que desarrollamos en el momento presente depende de la acción de cientos o de miles de personas que han creado la tecnología que utilizamos, que han desarrollado los conceptos de los que nos servimos, etcétera. Nuestro poder-hacer siempre es un poder social y un poder colectivo, nuestra acción siempre forma parte del flujo de acción social. Lo que ocurre ahora tras el capitalismo, si consideramos nuestro poder-hacer como una parte del flujo de acción social, es que no existe una división clara entre la acción de una persona y la acción de otra. Una desemboca en la otra. La acción de un individuo se convierte en condición previa para la acción de otros. Al no existir distinciones o identidades claramente definidas, no se delimitan líneas divisorias concretas. Por lo tanto, lo que ocurre en un sistema capitalista es que este flujo de acción se invalida ante afirmaciones por parte de los capitalistas tales como: “Como lo que has hecho me pertenece, me apropio de ello ya que es de mi propiedad”. Y dado que la acción de un individuo es condición previa para la acción de otros, la apropiación por parte del capitalista de lo que se ha hecho, le otorga capacidad suficiente para dominar y administrar las acciones de otros. De este modo, el poder-hacer social se descompone, se transforma en su opuesto, es decir, en el poder del capitalismo para dominar las acciones de otros.

El capitalismo es en esencia el proceso que permite la descomposición de este flujo de acción social, desarticulando la sociabilidad de la acción y anulando, por tanto, nuestro poder-hacer para transformarlo en un poder superior, en algo completamente ajeno a nosotros. De este modo, no debemos considerar nuestra lucha como una lucha de toma de poder, lo que implicaría apoderarnos de su poder, sino como una lucha que nos permita desarrollar nuestro propio poder-hacer, que inevitablemente sería un poder social. En esta lucha, debemos analizar dos conceptos muy distintos de poder, donde cada concepto tiene una lógica propia y bien diferenciada. La lógica del capital es una lógica de mando, de jerarquía y de división. Es una lógica que reniega de la subjetividad. Es una lógica que objetiviza al sujeto. Nuestra lógica es justamente lo contrario; es la lógica de la convivencia, es una lógica que permite la recuperación de la subjetividad y que no acepta el capital. La subjetividad no es individual, sino más bien social. Ello constituye dos formas

muy distintas de pensamiento, dos formas muy distintas de acción. En nuestro caso, el cambio de la sociedad denota una cierta confianza en nuestra forma de acción, en el desarrollo autocrítico de nuestras propias formas de pensamiento y acción. Otra forma de expresarlo sería considerar la lucha por cambiar la sociedad como una lucha de clases, donde resultaría imprescindible concebir esta lucha como una lucha asimétrica. Una vez que empezamos a reproducir sus formas y a pensar en nuestra lucha como en un fiel reflejo de la suya, conseguimos reproducir el poder del capital dentro del marco de nuestra propia lucha.

La revolución que tengo en mente puede considerarse más una pregunta que una respuesta. Por una parte, queda claro que necesitamos experimentar una transformación básica de la sociedad; por otra, no hay duda de que la forma utilizada en el último siglo para transformar la sociedad a través del estado ha sido todo un fracaso. Esto nos lleva a la conclusión de que el cambio ha de realizarse de otro modo. No podemos abandonar la idea de la revolución. Lo que ha ocurrido en los últimos años es que la gente ha llegado a la conclusión de que tras el fracaso de la transformación de la sociedad a través del estado, la revolución se ha convertido en algo prácticamente inviable. Mi argumento es precisamente el contrario. De hecho, la revolución es mucho más apremiante ahora que antes. Teniendo en cuenta todo esto, se hace necesario el replanteamiento de un nuevo proceso, de otras vías que permitan el cambio. Aunque, por el momento, lo esencial es plantear la pregunta e intentar descubrir la mejor forma de desarrollarla. Es fundamental considerar a la revolución más como una pregunta que como una respuesta, porque de algún modo el proceso revolucionario debe entenderse como una cuestión que invite a la pregunta y al cambio, en lugar de ofrecer respuestas, y que implique a la gente en un proceso de autodeterminación.

Obviamente, esta respuesta es demasiado general, aunque podemos profundizar un poco más en ella si analizamos lo que está sucediendo en la actualidad, si observamos las luchas que se suceden diariamente. Esto no significa necesariamente que debamos acudir al plagio, sino más bien a la observación crítica, analizando el modo en que algunos movimientos han intentado desarrollar formas de acción autónomas, fomentar el concepto de la dignidad, poner fin a la división existente entre el mundo de la política y el de la economía y perfeccionar nuevas formas organizativas.

La lucha zapatista, la revolución de 1994, así como los hechos acontecidos en los últimos diez años han tenido una gran repercusión. En parte por dos motivos: porque se alzaron, revelaron y sublevaron en una época en la que la sublevación no tenía cabida alguna en una sociedad moderna, en un capitalismo moderno. Aunque esto no es todo. Es además el hecho de que se haya replanteado el concepto de rebelión,

de revolución o sublevación. Precisamente, parte de ello consiste en proponer una lógica distinta, un idioma distinto, una temporalidad distinta, una espacialidad distinta, que no es simétrica al idioma y a la temporalidad del capital y del estado. Por ejemplo, tras la revolución inicial, uno de los acontecimientos más importantes fue el “diálogo de San Andrés”, es decir, el diálogo entre el gobierno mexicano y los zapatistas de la ciudad de San Andrés, en Chiapas. A simple vista, esto podría considerarse como un diálogo, una negociación establecida como un proceso simétrico entre ambas partes. Sin embargo, yo creo que el hecho más importante fue que los zapatistas dejaron claro desde un principio que, en primer lugar, no irían a negociar, y en segundo, que éste no era un proceso simétrico. El hecho de que no fuera un proceso simétrico quedaba acentuado, por ejemplo, por el modo en que vestían, su obstinación por vestir con trajes tradicionales, su empeñamiento, al menos en una ocasión, por utilizar su propio idioma y no doblegarse al uso del español. Y uno de los puntos más interesantes que surgieron fue, por ejemplo, la cuestión del tiempo. En una ocasión, y una vez ambas partes, el gobierno y los zapatistas, hubieron alcanzado un acuerdo o propuesta provisional, los zapatistas dijeron: “Bien, tenemos que presentar y discutir esta propuesta con nuestra gente antes de adoptar una decisión”. A lo que respondió el gobierno: “No, es preciso que os decidáis, necesitamos una respuesta en menos de dos días”. Y los zapatistas respondieron: “Eso es ridículo. Nuestra concepción del tiempo es distinta y todo lo sometemos a procesos de discusión”. A lo que respondió el representante del gobierno: “¿Cómo podéis afirmar que vuestra concepción del tiempo sea distinta? Si no me equivoco, usted lleva un reloj japonés, que es el mismo que el que yo llevo”. A lo que respondió el comandante Tacho diciendo que la gente del gobierno confunde el concepto del tiempo con un reloj. Para nosotros, el concepto del “tiempo” no es ése; el “tiempo” es algo completamente distinto. Su respuesta tuvo lugar aproximadamente dos meses más tarde. Precisamente, esa misma conciencia inicial era la que concedía a la rebelión confianza en sus propias estructuras, en su propio sentido del tiempo y en su propio sentido del espacio. Y esta idea del “tiempo”, por ejemplo, está mucho más relacionada con la cuestión de las estructuras democráticas, con la obstinación por tomar decisiones a través de un proceso de discusión colectiva. Estas decisiones tomadas a través de un proceso de discusión colectiva son mucho más lentas y, por lo tanto, provocan una percepción del tiempo distinta. Por lo tanto, esta asimetría, esta falta de simetría entre la lógica de la dominación, por una parte, y la lógica de la sublevación, por otra, es algo absolutamente esencial en el movimiento zapatista desde sus comienzos. Hecho al que se hace referencia repetidas veces en sus comunicados, en el empleo de relatos, bromas, poesía, etcétera. Todo esto que, a primera vista, parece algo decorativo y secundario al proceso de sublevación, de hecho no lo es. Para la propia revolución, es fundamental proponer e insistir en una forma distinta de concebir el mundo, así como en una forma distinta de concebir las relaciones entre individuos. Al contrario

de lo que ocurría con el concepto tradicional de la revolución, basado mucho más en una metáfora militar, en la idea de que existía un conflicto entre dos ejércitos, donde para poder derrotar al enemigo, se debían básicamente aceptar los métodos del enemigo. Únicamente un ejército para derrotar al otro, cuya organización fuera exactamente la misma que la del primero. Por ello, creo que es fundamental que los zapatistas acaben con todo esto y que se nieguen a aceptar este tipo de conceptos. La forma de sublevarse, la forma de revelarse debería consistir en el desarrollo de un lenguaje que expresara acciones y que el estado simplemente no entendiera. Esto lo han puesto en práctica sistemáticamente una y otra vez en los últimos diez años.

Con frecuencia, al pensar en el capitalismo y en el problema de la revolución, intentamos descubrir un modo que nos permita destruirlo. Esta forma de pensamiento no nos beneficia en absoluto, simplemente porque por mucho que pensemos en cómo destruir el capitalismo, su solución sería prácticamente inviable. Especialmente, porque pensar en la destrucción del capitalismo sería como compararlo con un gran monstruo, con un enorme monstruo con ejércitos, con un sistema educativo, con control sobre los medios y los recursos materiales, etcétera. Y ¿cómo podríamos nosotros acabar con este gran monstruo? Posiblemente, la mejor postura sería alejarnos de esta metáfora de la destrucción para pensar en ella de una forma completamente distinta.

El capitalismo no existe porque se haya creado en el siglo XIX o en el siglo XVIII, o en cualquier otro siglo. El capitalismo existe hoy en día únicamente como fruto de una creación actual. Si no lo creáramos el día mañana, entonces no existiría. Su duración parece ser independiente, pero de hecho no lo es. En realidad, el capital depende de un día para otro de nuestra creación de capital. Si nos quedáramos todos en la cama, el capitalismo dejaría de existir. Si dejáramos de crearlo, dejaría de existir. Los planteamientos acerca de cómo detener la creación del capitalismo, acerca de la revolución y de cómo detenerla, no implican la resolución de los problemas. Esto no significa que el capitalismo desaparezca en realidad el día de mañana (aunque quién sabe), pero es muy probable que no desaparezca mañana. Si concebimos la revolución como una forma que nos permita detener la creación del capitalismo, conseguiremos desvanecer, de algún modo, la imagen del capitalismo como ese gran monstruo al que debemos enfrentarnos, y podremos empezar a ampliar nuestro marco de posibilidades, a crear una nueva esperanza, una nueva forma de pensamiento sobre la revolución y sobre la transformación de la sociedad.

Una sociedad ideal debería poder crearse a sí misma. Al autocrearse, dispondría de total autodeterminación y, por lo tanto, no tendría demasiado sentido la concepción de una organización ideal, ya que la crearía la propia sociedad. Y la sociedad autocreada podría decidir un día asentarse en una sociedad muy distinta a la erigida en el pasado.

Autonomía y cambio de subjectividad

Rubén Benedicto

Elaboramos estos apuntes en base a una recopilación de algunos fragmentos de textos de diversos autores que han reflexionado sobre el tema y que nos parecieran podrían constituir un buen punto de partida que anime el debate en algunos de los aspectos que se podrían tratar.

En los debates anteriores de este ciclo, ya se habrá reflexionado sobre cómo se entiende el poder y la autonomía. Es por ello, que aquí solo aportaremos un par de párrafos al respecto y nos extenderemos más al respecto de subjetividad y de las relaciones entre poder y sujeto.

1. Poder y autonomía.

“Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movibilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 1995:113).

La autonomía entendida como una peculiar forma de poder, como una determinada situación estratégica compleja de distribución de poder en una sociedad dada. Gobierno de sí mismo, del nosotros mismos, relación de poder horizontal entre sujetos en colectivo. Se trata de que la gente común gobierne su propia vida, desde lo cotidiano, como iguales, libres para hablar, actuar y decidir, sin figuras

paternales o maternas que deciden por todos. El poder de la gente manifestado en el mismo ejercicio del poder, no sólo en su origen.

La autonomía nace y se forja en ese espacio en donde se cruzan las relaciones de poder y la construcción de sujetos, como parte del proceso de conformación de sujetos sociales y políticos, que, emancipándose, dictan sus propias normas de conducta. (Basado en Esteva, 2009)

2. Individuos y relaciones sociales.

Por más que nos pueda parecer natural e indiscutible, la concepción occidental de la individualidad, de la persona como un universo limitado y único, no es sino una idea más o menos peculiar en el contexto de las culturas del mundo. El pensamiento occidental y su noción de individuo habría moldeado el discurso haciendo que el énfasis se situara en lo individual, que muchos problemas sean atribuidos a causas personales y que por tanto se les prescriba abordajes individuales. Sin embargo, en culturas no centradas en el individuo, la dimensión intrapsíquica no está aislada del contexto y se relaciona con dimensiones sociales, espirituales, etc.

El individuo, como centro explicativo necesario, puede que tan sólo sea uno de los centros explicativos posibles, necesario, pero no suficiente.

Individuo, identidad, sujeto, subjetividad, etc. son nociones tan estrechamente vinculadas que en ocasiones pareciera que se llegan a confundir y equiparar. Son nociones entramadas en construcciones complejas.

Se puede considerar que el individuo es un ser histórico y social; que el sujeto se encuentra inserto en redes de poder que le atan y le conforman como tal en una determinación no completa en la que cabe y actúa la potencia; que el individuo es simbólico y material; que no hay esencias previas en el ser del individuo; que su identidad es una producción constante, un proceso en el que la definición del ser y el hacer se constituyen mutuamente: el hacer como sedimentación constituye ser y el ser orienta el hacer.

La identidad individual es identidad en un contexto que nos hace lo que somos, lo que podemos ser. Martín Baró (1990:32) considera que es en las relaciones sociales donde nos construimos históricamente como personas y como comunidad humana. Los procesos subjetivos individuales se desarrollan en espacios históricos con los que se relacionan dialécticamente (Lira, en Martín Baró, 1990: 182).

Así pues, la persona no es independientemente de su tiempo histórico social. Ese contexto histórico social marca el abanico de trayectorias personales posibles. Permite unas experiencias vitales a las personas que viven ese tiempo, unos aprendizajes diferentes de aquellos que pueden realizar las personas que no viven esas determinadas circunstancias.

En los espacios históricos concretos se dan particulares formas de relación y de distribución de poder. Decir que somos en y a partir de las relaciones sociales, implica decir que somos seres históricos y que somos en y a partir de relaciones de poder, producto de estados y procesos de las relaciones de poder. Algunos autores consideran que el poder, además de sujetar al individuo, lo forma en su interioridad. El sujeto se formaría en la sujeción.

Los cambios en el mundo requieren, también, cambios en identidades políticas sociales y en identidades políticas individuales. Para hacer revoluciones sociales, son también necesarios cambios revolucionarios en el propio interior.

3. Individuos y sujetos...

“El ‘sujeto’ es presentado a menudo como si fuese intercambiable con la ‘persona’ o el ‘individuo’. Sin embargo, la genealogía de la categoría sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación (...) Paradójicamente, no podemos hacer referencia inteligible a los individuos o a su devenir sin referencia previa a su condición de sujetos” (Butler, 1997:21-22).

“El individuo sólo es, a mi entender, el efecto del poder en cuanto este es un procedimiento de individualización” (Foucault, 2005: 28).

“ese individuo es un cuerpo sujeto, atrapado en un sistema de vigilancia y sometido a procedimientos de normalización” (Foucault, 2005:68).

“el individuo es el resultado de algo que le es anterior: el mecanismo, todos los procedimientos que fijan el poder político al cuerpo” (Foucault: 2005:67).

“Propiedad fundamental del poder disciplinario es fabricar cuerpos, fijar con toda exactitud la función sujeto al cuerpo: el individuo no es sino el cuerpo sujeto” (Foucault, 2005:67).

El poder disciplinario implica una “modificación exhaustiva de las relaciones entre la singularidad somática, el sujeto y el individuo” (Foucault, 2005:66); una “captura permanente y global del cuerpo del individuo” (Foucault, 2005:59); una “individualización esquemática y centralizada” (Foucault, 2005:60).

“hay que ver la constitución concreta del individuo a partir de determinada tecnología del poder (...) y esa tecnología es la disciplina” (Foucault, 2005:68).

4. Sujeción, subjetivación, subjetividad, sujeto...

En català, *subjectivitat*, cualidad de subjetivo, referente al sujeto pensante, fundamentado en apreciaciones personales (DIEC). Usos en contraposición a lo objetivo.

En inglés, subjection puede ser traducido al castellano, como sujeción (sujetar a), y sometimiento (someterse a alguien) (...). En francés, assujettissement correspondería también a la idea de “sujetar a” y al proceso de devenir sujeto (...) En inglés, subject significa tanto sujeto como súbdito (...) La autora utiliza subjection con el doble significado de sujeción y subjetivación.

(Notas traducción, Butler, 1997:7)

“La “sujeción” [subjetivación] es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (Butler, 1997:12).

“... el poder que en un principio aparece como externo, presionado sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto” (Butler, 1997:13).

“La sujeción es, literalmente, el hacerse de un sujeto, el principio de regulación conforme al cual se formula o se produce un sujeto. Se trata de un tipo de poder que no sólo actúa unilateralmente sobre un individuo determinado como forma de dominación, sino que también activa o forma al sujeto. De ahí que la sujeción no sea simplemente la dominación del sujeto ni su producción, sino que designe cierta restricción en la producción, una restricción sin la cual no puede tener lugar la producción del sujeto, una restricción gracias a la cual tiene lugar dicha producción” (Butler, 1997:96).

Subjetividad podría entenderse entonces como el resultado en la interioridad psíquica del proceso de subjetivación, del proceso de devenir sujeto. ¿La forma psíquica que adopta el poder?

5. Relaciones poder y sujeto / subjetividad

“... el sometimiento es paradójico. Una de las formas familiares y agónicas en que se manifiesta el poder consiste en ser dominado/a por un poder externo a uno/a. Descubrir, sin embargo, que lo que uno/a es, que la propia formación como sujeto, depende de algún modo de ese poder, es algo muy distinto. Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera, algo que subordina, coloca por debajo y relega a un orden inferior. Esta es ciertamente una descripción adecuada de una parte de las operaciones del poder. Pero si, siguiendo a Foucault, entendemos el poder como algo que también forma al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia, y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos” (Butler, 1997:12).

“El poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas: en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la condición de su posibilidad, y la ocasión de su formación y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la “propia” actuación del sujeto. (...) Las condiciones no sólo hacen posible al sujeto, sino que intervienen en su formación. Se hacen presentes en los actos de dicha formación y en los actos posteriores del sujeto” (Butler, 1997:25).

“La asunción de condiciones de poder que uno/a no ha creado pero ante las cuales es vulnerable, de las cuales depende para su existencia, parece apuntar a un sometimiento banal como base para la formación del sujeto. Sin embargo, la “asunción” del poder no es un proceso sencillo, puesto que el poder no se reproduce de manera mecánica al ser asumido. Por el contrario, al ser asumido corre el riesgo de asumir una forma y una dirección distintas” (Butler, 1997:32).

“La prisión actúa pues sobre el cuerpo del preso, pero lo hace obligándolo a aproximarse a un ideal, una norma de conducta, un modelo de obediencia. Es así como la individualidad del preso se vuelve coherente y totalizada, se convierte en posesión discursiva y conceptual de la prisión; es así, insiste Foucault, como ‘se convierte en el principio de su propio sometimiento’. El ideal normativo que, por así decir, se inculca en el preso es una forma de identidad psíquica, o lo que Foucault denomina ‘alma’” (Butler, 1997:97).

“En Vigilar y castigar, Foucault argumenta que el alma se convierte en un ideal normativo y normalizador conforme al cual el cuerpo es adiestrado, moldeado, cultivado e investido; es un ideal imaginario históricamente específico conforme

al cual se materializa el cuerpo. (...) La 'sujeción' o assujetissement no es sólo una subordinación, sino también un afianzamiento y un mantenimiento, una instalación del sujeto, una subjetivación" (Butler, 1997:104).

"La constitución del sujeto es material en la medida en que tiene lugar mediante rituales y éstos materializan "las ideas del sujeto". Lo que llamamos "subjetividad", entendida como la experiencia vivida e imaginaria del sujeto, se deriva ella misma de los rituales materiales que constituyen a los sujetos" (Dolar, en Butler, 1997:136),

"... la subjetividad no es pre-dada y original, sino que, al menos en cierto grado, es formada en el campo de las fuerzas sociales. En este sentido, la teoría social moderna ha eliminado progresivamente toda noción de una subjetividad presocial, asentando en su lugar a la producción de subjetividad sobre el funcionamiento de las principales instituciones sociales, tales como las prisiones, la familia, la fábrica y la escuela.(...) Debemos subrayar dos aspectos de este proceso de producción. Primero: la subjetividad es un proceso social de generación constante. Cuando su jefe lo llama a usted en la tienda, o el profesor lo llama en el pasillo de la escuela, se ha formado una subjetividad. Las prácticas materiales dispuestas para el sujeto en el contexto de la institución (arrodillarse para rezar o para cambiar cientos de pañales) son los procesos de producción de subjetividad. De un modo reflexivo, entonces, mediante sus propias acciones, el sujeto es representado, generado. Segundo: las instituciones proveen por sobre todo un discreto lugar (el hogar, la capilla, el aula, la tienda) donde se representa la producción de subjetividad. Las diversas instituciones de la sociedad moderna deben ser vistas como un archipiélago de factorías de subjetividad.(...) Cada institución posee sus propias reglas y lógicas de subjetivización" (Hardt y Negri, 2000: 163).

6. Poder y potencia del sujeto

"El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia". (Butler, 1997:12).

"... la potencia del sujeto parece ser efecto de su subordinación" (Butler, 1997:22).

"... el poder asumido puede mantener y al mismo tiempo resistir la subordinación. (...) Ambas cosas se dan al mismo tiempo y esta ambivalencia constituye el dilema de la potencia" (Butler, 1997:24).

“Si la subordinación es la condición de posibilidad de la potencia, ¿cómo podemos concebir esta en oposición a las fuerzas de la subordinación?” (Butler, 1997:21) (...) ¿Cómo podemos concebir la resistencia dentro de las condiciones de su reiteración? (Butler, 1997:23).

“Si siguiendo a Nietzsche, aceptamos que el sujeto es formado por una voluntad que se vuelve sobre sí misma, adoptando una forma reflexiva, entonces el sujeto sería la modalidad del poder que se vuelve contra sí mismo” (Butler, 1997:17).

“El yo sólo puede emerger negando su formación en la dependencia, las condiciones de su propia posibilidad” (Butler, 1997:21).

“El poder que es condición del sujeto es por fuerza distinto del poder que se dice que ejerce el sujeto. El poder que da origen al sujeto no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su potencia” (Butler, 1997:23).

“...la potencia no puede derivarse lógicamente de sus condiciones, que no se puede asumir una continuidad entre a) lo que hace posible al poder y b) los tipos de posibilidades que asume el poder. Si, al actuar, el sujeto conserva las condiciones de su emergencia, ello no significa que toda su potencia se mantenga ligada a ellas ni que estas permanezcan idénticas en todas las operaciones de la misma. El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y enseguida convertirlo en propio; el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción” (Butler, 1997:23).

“... lo que el sujeto pone en práctica [enacts] es habilitado por el funcionamiento anterior del poder, pero en última instancia no está limitado por él. La potencia desborda al poder que la habilita”. (Butler, 1997:25).

“... muchas conversaciones sobre el tema se han quedado atascadas en la duda de si el sujeto es la condición o el punto muerto de la potencia.” (Butler, 1997:25).

7. Poder, sujeto y deseo.

“En otras palabras, en la medida en que operan como fenómenos psíquicos, restringiendo y produciendo el deseo, las normas rigen también la formación del sujeto y circunscriben el ámbito de la socialidad vivible. El funcionamiento psíquico de la norma ofrece al poder regulador un camino más insidioso que la coerción

explícita, cuyo éxito permite su funcionamiento tácito dentro de lo social. (...) la norma no se limita a restituir el poder social, sino que se vuelve formativa y vulnerable de modo altamente específico.” (Butler, 1997:32).

“La reflexividad se convierte en el medio por el cual el deseo se transmuta regularmente dentro del circuito de la autorreflexión. La vuelta del deseo sobre sus pasos que culmina en la reflexividad produce, sin embargo, otro tipo de deseo: el deseo por ese mismo circuito, por la reflexividad, y en última instancia, por el sometimiento” (Butler, 1997:34).

“Si aceptamos la idea de Spinoza de que el deseo es siempre deseo de persistir en el propio ser (...) [y adaptomos la] noción más maleable de ser social, (...) [entendemos] el deseo de persistir en el propio ser como algo que sólo puede negociarse dentro de las peligrosas condiciones de la vida social (...) sólo persistiendo en la otredad se puede persistir en el “propio” ser” (Butler, 1997:39).

8. Formación de subjetividades bajo el neoliberalismo...

8.1. El trabajo disciplinar...

Trabajo asalariado, en subordinación y dependencia, disciplinar, heterónomo. La palabra “trabajo”, etimológicamente, deriva de una tortura de la antigua Roma cuyo nombre era *tripalium* (tres palos) y del verbo *tripaliāre* (torturar o torturarse).

“El trabajo os hará libres”: verja de entrada al campo de Auschwitz.

“... el trabajo ocupaba un lugar central, tanto en la construcción de su identidad, desarrollada a lo largo de toda su vida, como en su defensa. El proyecto de vida podía surgir de diversas ambiciones, pero todas giraban alrededor del trabajo que se eligiera o se lograra. El tipo de trabajo teñía la totalidad de la vida; determinaba no sólo los derechos y obligaciones relacionados directamente con el proceso laboral, sino también el estándar de vida” (Bauman, 1999:34).

8.2. La sociedad imperial.

“En el pasaje a la sociedad imperial, el primer aspecto de la condición moderna es aún el mismo, es decir, las subjetividades son aún producidas en la factoría social. (...)

Lo que en verdad ha cambiado es la segunda condición: el lugar de la producción de subjetividad ya no se define de este modo. En otras palabras, la crisis significa que hoy los encierros que acostumbraban a definir el espacio limitado de las instituciones se han roto, de modo que la lógica que una vez funcionó principalmente dentro de las paredes institucionales se extiende ahora por todo el terreno social.

(...)

El viejo slogan feminista “lo personal es lo político” se ha revertido de modo tal que se han quebrado los límites entre lo público y lo privado, desatando circuitos de control a través de la “esfera pública íntima”. De modo similar, la crisis de la prisión significa que las lógicas y técnicas carcelarias se han esparcido crecientemente por otros dominios de la sociedad. La producción de subjetividad en la sociedad imperial tiende a no limitarse a ningún lugar específico. Uno está siempre aún en la familia, siempre aún en la escuela, siempre aún en prisión, etc. Entonces, en el colapso general, el funcionamiento de las instituciones es tanto más intensivo como más extensivo. Las instituciones trabajan aunque se estén derrumbando-y tal vez trabajen mejor cuanto más se quiebran. La indefinición del lugar de la producción se corresponde con la indeterminación de la forma de las subjetividades producidas.

(...) Entonces, las instituciones sociales imperiales pueden ser vistas en un proceso fluido de generación y corrupción de subjetividad.” (Hardt y Negri, 2000 :164).

“...las grandes potencias industriales y financieras producen no sólo mercancías sino también subjetividades. Producen subjetividades dentro del contexto biopolítico: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes – es decir, producen productores. En la esfera biopolítica, la vida está hecha de trabajar para la producción y la producción está hecha de trabajar para la vida.” (Hardt y Negri, 2000:31).

8.3. El neoliberalismo, la producción de su sujeto “autónomo”, el consumo...

Sujetos que son capaces de elegir entre una selección de posibles identidades en un supermercado infinito. La globalización ofrece, aparentemente, una situación en la cual nosotros podemos ser quienes nosotros mismos creemos, una forma de mercantilización de nosotros mismos a ligar con la diversificación del mercado que ha hecho del consumo un significador mucho más poderoso que la producción. Es a través del consumo que podemos convertirnos en aquello que los anunciantes venden: identidades situadas en estilos de vida.

El sujeto múltiple de la posmodernidad es flexible, adaptable, intercambiable, y debe mantener a sí mismo como el sujeto liberal autónomo, obligado a “ser libre”.

El sujeto será el producto de elecciones individuales realizadas en pro de un proyecto personal de auto-realización.

El sujeto flexible y autónomo debe ser capaz de capear con el constante cambio en el trabajo, ingresos y estilo de vida. En constante inseguridad, negocia, elige y triunfa en una matriz de formas de educación y reentrenamiento: es un sujeto capaz de una constante autoreinvención.

El sujeto es *invitado* a inventarse constantemente, a ser totalmente responsable de su propia identidad, a capear con todas las dificultades inherentes a una constante autoproducción.

La única manera en que los gobiernos pueden mantener el orden es hacer a los ciudadanos responsables de su propia autorregulación, a través de producir discursos en los cuales el éxito es posible en tanto en cuanto se es un emprendedor exitoso en constante cambio de sí mismo.

Sujeto conformado desde el derecho a comprar. Comprar y consumir: ser uno mismo... Las formas de pertenencia, a través del consumo, de la elección del consumo. El consumo produce identidades. Comprar y ser visto.

Las contradicciones son obviadas, no existen narrativas de la explotación. No existe la clase, ni el género, ni el lugar de procedencia... No hay memoria, se olvidan partes de la propia historia, y si es necesario, se reinventan pasajes.

Es el quiebre de la comunidad. Individuos sin localización, sin nada compartido, "libres" de las ataduras de la tradición, a los que se les supone libres para inventarse a sí mismos, para elegir qué hacer (Basado en Walkerdine, s.f.).

9. Nuevas subjetividades para la autonomía...

“Foucault sugiere que, dentro de los ordenamientos políticos contemporáneos, las identidades se forman con ciertos requerimientos del estado liberal, los cuales asumen que la afirmación y reivindicación de derechos sólo puede hacerse desde una identidad singular y agraviada (...) hace un llamamiento a favor de una refundición de la subjetividad que trascienda los grilletes de la ley jurídica” (Butler, 1997:113).

“Foucault no está pidiendo la liberación de una subjetividad oculta o reprimida, sino más bien una elaboración radical de la subjetividad formada en y contra la hegemonía del sujeto jurídico: Quizás el objetivo hoy en día no sea descubrir lo que somos, sino rehusar lo que somos. Para poder salir de esta especie de callejón político sin

salida de la simultánea individualización y totalización por parte de las estructuras modernas de poder, tenemos que imaginar y desarrollar lo que podríamos ser... La conclusión sería que el problema político, ético, social, filosófico de nuestra época no es intentar liberarnos del estado y las instituciones del estado, sino liberarnos del estado y el tipo de individualización que se vincula a él. Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.” (Butler, 1997:114)

“Dolar sugiere que, aunque la ley regule contexto a sus sujetos, nunca podrá alcanzar cierto registro interior de amor: “en el mecanismo de la interpelación interviene un residuo, el sobrante del corte radical, y este residuo puede localizarse en la experiencia del amor”.”(Butler, 1997: 141-142)

10. Referencias bibliográficas.

Bauman, Zygmunt (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.

Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.

Esteva, G. (2009). *Otra autonomía, otra democracia*.

En: <http://gustavoesteva.org/09/images/stories/pdf/OTRA%20AUTONOM%C3%8DA,%20OTRA%20DEMOCRACIA%2004%2009.pdf>

Fecha visita web: 23-09-10.

Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad, Vol. I La voluntad de saber*.

México, D.F.: Siglo XXI editores

Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Madrid: Akal.

Hardt, M., Negri, A. (2000). *Imperio*. Cambridge, Massachussets, Harvard University

Press. En: <http://www.chilevive.cl>

Fecha visita web :23-10-2003

Martín Baró, I. (1990). Guerra y salud mental. En Martín Baró, I. (Ed.). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. (pp. 24-40). San Salvador: UCA Editores.

Lira, E. (1990) Psicología del miedo y conducta colectiva en Chile. En Martín Baró, I. (Ed.). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*.

(pp.176-195). San Salvador: UCA Editores.

Walkerdine, V. (s.f.). *Psychology, postmodernity and neo-liberalism*.

Programa de Doctorado en Psicología Social, Universidad Autónoma de Barcelona (2003).

Manuscrito.

15 anys construïnt allò comú: l'autonomia al barri de Sants

Abdul Azrahed

I el 15M tot va esclatar...

Per circumstàncies que ara mateix no venen al cas, el moviment del 15M em va agafar a contrapeu i fora de Barcelona. -Increïble! El que mai havíem vist, com gaudiríem... Has de tornar immediatament per veure-ho! Les converses telefòniques amb els meus companys i companyes, no podien més que transmetre'm la immensa il·lusió que provocava el fet de veure, per fi, milers de persones articulant nocions comunes en assemblees multitudinàries, sortint al carrer i prenent la plaça principal, el lloc central per excel·lència de la ciutat.

Pels qui treballem des de fa anys, directa o indirectament, a la llum o a l'ombra, per transformar l'actual estat de coses a partir de l'autoorganització quotidiana, aquell esclat suposà un salt qualitatiu, però sobretot quantitatiu, important. Durant dos mesos, la Plaça Catalunya esdevingué l'escenari principal de visibilització i canalització de la indignació que provocava l'enèsima crisi capitalista i la pèrdua de confiança cap al marc polític-econòmic hegemònic, la democràcia representativa espectacular i l'economia de mercat financiaritzada. De sobte, una nova generació prenia la iniciativa i sortia al carrer per primera vegada, posant en primer pla, de nou, una forma de descontent a l'esfera pública. La conquesta d'un lloc possibilitava l'encontre i per tant la capacitat d'instaurar un "nosaltres" genèric que potencialment s'obria a qualsevol persona que, senzillament volgués compartir i fer col·lectiva la indignació. Un estar-juntes o trobar-se, que possibilitava el desenvolupament de tot un conjunt de potencialitats per alimentar una perspectiva comuna que qüestionés el capitalisme com a règim d'explotació-acumulació i el vehicle de la seva legitmiació, la lògica de la representació. Un somni compartit que simbolitzava el despertar generalitzat d'una població farta i indignada de no ser tinguda en compte en les qüestions més decisives. Fartes, de ser poc més que víctimes propiciatòries i impotents de la crisi; indignades, de saber-se condemnats a ser peons d'una partida d'escacs orquestrada i dirigida per altres.

Una indignació que operà com a canalització d'una força col·lectiva i no com a expressió de la impotència. Un sentiment compartit gens "sentimental", més important per la vinculació mútua que possibilitava i instaurava que per la pròpia emoció en si. En aquest sentit, no tingué res a veure amb l'¡Indigneu-vos! edulcorat de saló de Hessel.¹ El context de crisi generalitzada i la seva posada en situació, performaren la qualitat i la força del descontent col·lectiu, al carrer. Era una indignació més com la de Spinoza, primària i terrenal, com l'expressió d'odi cap a algú que ha fet mal a algú altre. Una emoció viscuda com una rebel·lió de la pròpia experiència,² articulada mitjançant un gest com a capacitat col·lectiva per poder actuar contra l'opressió i impugnar les causes del malestar. Com el 27 de maig, després de perdre i recuperar la Plaça de Catalunya arran del desallotjament dels mossos d'esquadra. Un assalt important per la seva articulació com un gest d'autoafirmació i possessió col·lectiva de l'indret.³

Cal aclarir però, que el combat en el camp de la significació i delimitació conceptual del moviment va travessar i seguirà travessant també els debats sobre les formes de protesta i les seves concrecions. Per sobre de tot, i potser en això també radica la força dels indignats, es tracta d'un moviment plural i heterogeni, en construcció permanent, amb capacitat de mutació en funció de l'oportunitat i el moment polític. Caldrà seguir reformulant els interrogants bàsics i inicials que s'obriren aleshores: Què ens indigna? Perquè estem indignats/ades? I com exterioritzem, traduïm, ens organitzem i actuem en conseqüència amb aquest sentiment polític? Preguntes centrals a l'hora d'escatir les tàctiques i formes de mobilització, potser més enllà de l'impacte social mesurable, la força incommensurable del 15M.

Tot el que puja, baixa o com estabilitzar la protesta social?

Però tota aquella força no va sorgir, ni podia sorgir del no-res. Per comprendre d'on va néixer l'energia d'aquells mesos i per fer facilitar l'anàlisi del moviment, caldrà fer unes passes enrere, aplicant en retrospectiva la clàssica noció de cicle de protesta dins els cicles polítics d'acció col·lectiva.⁴ Els cicles de protesta són talls sincrònics, moments/situacions, en que la concentració de l'acció col·lectiva contenciosa d'un grup social supeditat impacta a l'estructura política i social hegemònica del grup dominant. Es constitueixen en forma de punts àlgids d'acció col·lectiva, on els actors involucrats posen en comú un determinat repertori d'acció i mobilització, unes formes de lluita i articulació de la protesta, en funció d'una estructura d'oportunitats polítiques determinades, per impugnar l'ordre

social establert. Si és un cicle, és perquè l'abast del mateix es repeteix, irregular, però, pendularment. La seva trajectòria s'expandeix i es contrau, alternant moments d'alta presència i visibilitat o de flux, amb moments de debilitat i invisibilitat o reflux. Icònica i gràficament, la forma clàssica de llegir aquests processos és equiparar la trajectòria de la participació social amb la d'una muntanya russa de qualsevol parc d'atraccions. Les pujades i baixades, els plecs i replecs es succeïxen, generant ones i corbes d'inflació i deflació de la potència, la eficàcia i visibilitat del moviment concret.

Per això, els qui desitgem la continuïtat dels moviments més enllà d'aquest esquema, gairebé és més important saber com davallar del cicle concret que la pròpia pujada potencial posterior. No tant sols cal ser un bon surfista (col·lectiu) per travessar amb èxit els tsunamis espectaculars, sinó esdevenir un bon paracaigudista, o millor, preparar la infraestructura necessària per amortiguar el cop de la presumible caiguda de després de cada cicle de protesta. De tal manera, que cada vegada que, successivament, s'aterri des d'una dinàmica alcista, hi hagi mecanismes pal·liatius que et permetin retornar a un punt més alt del que es tenia abans de l'inici del cicle anterior. És només així com, poc a poc, centímetre a centímetre, els moviments socials de base ens anem apropiant de l'esfera pública i política o construint des de l'antagonisme, allò comú.

La importància de la creació de llocs per la reproducció de formes de fer política i la interrelació entre espai i poder no és nova, ja Carl Schmitt certificava que: "No existeixen idees polítiques sense un espai al que siguin referibles, ni espais o principis espacials als que no es corresponguin idees polítiques"⁵. La producció de l'espai, seguint a Lefebvre, és la producció de l'espai diferencial. Aconseguir produir espais implica la producció de relacions socials diferenciades en territoris diferents⁶. És a dir que la territorialitat s'implica mútuament amb la sociabilitat i a l'inversa. Per això, només si s'aconsegueix una "acampada permanent i generalitzada". O menys metafòricament, la llarga pervivència de llocs propis i certes infraestructures organitzatives en tots els camps de la vida: social, polític, i econòmic hi ha alguna possibilitat, alguna garantia d'èxit. Cal teixir alternatives horitzontals d'abast estructural, altres formes-de-viure, de dir, de fer i de relacionar-se que potencialment comparteixin més i més persones. Generalitzant i estabilitzant l'efecte "acampada", és a dir generant llocs propis d'autonomia efectiva des d'on impulsar estratègicament, no tant sols tàcticament, formes de vida que subverteixin l'ordre dominant, gradualment, per tots els barris de la ciutat.

La continuïtat d'aquesta ocupació generalitzada de l'esfera pública dependrà de la pròpia habilitat per vèncer les possibles corrupcions de la potència col·lectiva. Tant

pels perills del present: la incapacitat de traduir el descontent i la indignació en acció efectiva i performativa; l'aïllament autàrquic i autorreferencial, la confusió mitjans-fins (finalització d'un mitjà de lluita)⁷ o l'espectacularització excessiva de la protesta⁸. Com potser més importants, els del futur: la desmobilització per contagi fins a l'apaivagament amb una desconexió individual gradual d'allò comú, i en general, les possibles discontinuïtats temporals i trencaments generacionals. Com construir ponts transitables per l'experiència autònoma? Com inventar sistemes de comunicació que possibilitin la transmissió de l'autoorganització més enllà de l'immediat i les persones concretes?

En aquest sentit, cal saber partir des de les individualitats, des de la base, però també aprendre a mirar més enllà, transgeneracionalment. Com ho feren els nostres besavis i avis en el període 1870-1939, transmetent de pares i mares a fills i filles la necessitat d'autoorganització i resistència. Així com la preponderància de posseir institucions pròpies (sindicats, cooperatives, ateneus, mútues) on desenvolupar formes de sociabilitat autònomes, una esfera pública proletària no estatal⁹, un imaginari i espais comuns. Un exemple d'aquestes institucions autogestionàries foren les cooperatives, des d'on s'caminava amb el propòsit d'orquestrar una revolució lenta, però segura i de llarg abast, des dels fonaments de la transformació del consum individual i familiar. O, més a prop en el temps, com ho han fet, en part i relativament, a Euskal Herria des de 1975 o a Bolívia recentment. Tant sols d'aquesta forma, creant i eixamplant les noves institucions autogestionades i relacions derivades de la cooperació social, el descens irreparable de la corba no serà inevitable i el cicle de protesta insurreccional, estabilitzat en el punt àlgid, esdevindrà una situació revolucionària permanent.

Més enllà de la visió simplificadora i episòdica d'aquest tipus d'unitats d'anàlisi, que tant sols serveixen per facilitar la lectura d'aquesta mena de processos, la realitat sempre resulta més obstinada i complexa. Els cicles s'intercalen, s'entrecabalguen entre si, disruptiva i arrítmicament, lluny de mantenir una seqüència regular. Els repertoris d'acció i les formes de protesta poden viatjar d'un cicle a l'altre, virtualitzar-se de forma diferent, entremesclar-se, entortolligar-se, subvertir-se. Que la noció de cicle de protesta ajudi a ordenar l'anàlisi no vol dir que s'estableixi com a dogma i que no pugui deconstruir-se. El problema que planteja la noció de cicle de protesta a nivell analític, com molts conceptes de les ciències socials, és que sovint s'oblida que han de ser les categories d'anàlisi les que descriguin la realitat i no la realitat la que s'ajusti a les nostres categories d'anàlisi. La complexitat de la realitat desborda la potència del llenguatge, els conceptes s'acomoden a una perspectiva determinada i al seu

esbiaix analític. Darrera els cicles de protesta i les seves variables: les formes d'articulació, el repertori d'acció i l'estructura d'oportunitats polítiques, normalment hi ha factors que s'escapen qualitativament de la lectura per cicles. En el cas del 15M, per exemple, l'instrumental teòric proposat, resta cec i impotent a una de les característiques principals de la mobilització. Una força aglutinadora que mobilitza quasi emocionalment als seus protagonistes, una energia que alimenta el col·lectiu, que parteix i es canalitza a través de la mancomunió d'un sentiment, la indignació.

Són aquestes formes d'acció les que permeten llegir la complexitat i mescla dels ingredients dels que es componen els diferents moviments, això és la continuïtat o el trencament respecte formes anteriors. Perquè no és l'acció en si la que promou la potència política, sinó la intel·ligència en la combinació tàctica de varies tipologies d'intervenció en funció de la lectura de la situació i el moment polític. És evident, per exemple, que l'acampada-protesta constitueix un tipus d'acció recurrent dins el repertori de protesta dels moviments socials catalans: com les de desembre de 1994 a la Diagonal en favor de destinar el 0.7% del PIB als Països en desenvolupament; Trenquem el Silenci el maig del 1999, les de maig del 2000 contra la Desfilada Militar o les d'abril de 2003 contra la Guerra de l'Iraq. I això és així perquè, ja està dit, les tendes i els campaments permeten configurar llocs propis -més o menys efímers-, però en definitiva llocs, que possibiliten l'encontre. Espais simbòlics i físicament autònoms, des d'on concretar l'autogestió i assajar l'autogovern. Una altra invariància en les formes de protesta dels últims temps, és que la presa de decisions es vehicula mitjançant l'assemblea, màquina d'articulació i de gestió col·lectiva per excel·lència dels moviments socials de base autònoms de les darreres dècades, i que s'ha transmès de generació en generació. O no menys important, la persistència de l'ocupació més enllà de l'okupació, com a pràctica política de reapropiació d'espais comuns al llarg dels diferents cicles, desvestint-se -per sort- de les seves disfresses identitàries.¹⁰

L'ascensió d'un nou cicle de protesta: De l'oposició al Pla Bolonya a la indignació generalitzada

A grans trets, podem dir que Plaça Catalunya es va convertir en l'epicentre on es concentraren i condensaren totes les formes polítiques d'articulació de la protesta antagonista d'aquestes darreres dècades a la ciutat. Malgrat la complexitat en l'escala d'anàlisi, degut a la intersecció de d'onades llargues i curtes o la variabilitat en l'escala territorial, podem dir que el 15M barceloní va ser el resultat de la intersecció d'un cicle de protesta curt començat a partir de les

lluites contra el pla Bolonya a les universitats l'hivern de 2008 i d'un de llarg, que arrencà a la dècada dels 90 del segle passat.

La lluita contra el pla Bolonya, més enllà de la seva efectivitat pràctica va propiciar l'entrada d'una "nova" generació a l'escena antagonista de Barcelona. Durant 4 mesos, mitjançant l'acció directa, s'ocuparen facultats i el rectorat de la UB, un altre clàssic en el repertori d'acció tradicional de protesta estudiantil barceloní, amb l'expressió d'unes formes de lluita que transcendiren el fracàs de la impugnació del propi pla. Fou llavors quan aparegueren nous projectes d'okupació, com La Rimaia, Barrilonia o La Carboneria, que permeteren establir i al mateix temps "escapar" de les lluites parcials estudiantils amb la creació d'una nova institució popular d'autogestió del coneixement, la Universitat lliure. El març de 2009 la dura repressió del moviment es mediatitzà i desembocà en una gran manifestació que podem llegir, en part, com la obertura de la protesta dels estudiants. Fou al caliu d'aquells esdeveniments on es començaren a teixir noves aliances que reactivaren l'antagonisme.¹¹

El 29 de juny del mateix any, individualitats, col·lectius i sindicats de base, seguint l'estela victoriosa dels conductors d'autobusos, protagonistes de la lluita pels dos dies de descans contra TMB constituïren l'Assemblea de Barcelona. Semblava que alguna cosa començava tímidament a entrar en ebullició, la indignació començava a traslluir-se a través de les noves mobilitzacions. El 19 desembre de 2009 un grup d'activistes expropiaven un supermercat Caprabo/Eroski a Nou Barris. L'1 de maig de 2010 centenars de persones ocupaven simbòlicament l'hotel de luxe Mandarin en ple Passeig de Gràcia. El 25 de setembre s'organitzà la festa de la Mercè crítica, donant lloc a l'anomenat Moviment del 25 i a una manifestació que, amb una acció contundent i espectacular ocupà la seu del banc espanyol de crèdit, amb fort contingut simbòlic al tractar-se de l'antiga seu del PSUC de la guerra. Durant uns dies, milers de persones ompliren d'intensos debats l'edifici més cèntric dins l'espai més cèntric de Barcelona. La crisi colpejava amb força i el Banc expropiat possibilitava la trobada i posada en comú dels motius col·lectius: Quina és la teva vaga? Quina és la nostra vaga? Fou llavors quan la indignació començà a esdevenir col·lectiva i a massificar-se, també gràcies a la labor que es feu des de l'Agència d'informació 29-s. En aquell context, explotà la primera espurna durant la vaga general del 29 de setembre, que prengué uns tints insurreccionals que feia molt de temps que no vivíem a la ciutat. Aquell dia, l'espontaneïtat i la força popular dels moviments, guanyaren la partida pels carrers del centre, desbordant la prepotència dels agents policials i els seus comandaments.

Després vingueren un seguit de mobilitzacions, més o menys nombroses contra la reforma de les pensions i les retallades, com la manifestació del 22 de gener de 2011, que finalitzà amb l'ocupació, durament reprimida del Palau del Cinema, que havia de convertir-se en la Casa de la Vaga, en una acció d'anticipació de cara a la vaga general convocada el 27 del mateix mes. Una protesta no recolzada pels sindicats majoritaris i que finalment, per déficits de previsió no va resultar gaire exitosa. Posteriorment arribaria l'1 de maig de 2011, quan una amplia manifestació es desvià dels previsibles recorreguts tradicionals i anà cap a la zona alta, també amb alguns incidents en una àrea poc acostumats a rebre, ni els embats de la crisi ni les seves conseqüències socials.

I poc després, el que ja coneixem, la traducció al carrer de la crida col·lectiva i rabiosa de les xarxes socials; barrejat amb un descontent generalitzat que sorgia inicialment de Madrid, amb ecos de Tahrir i que ressonava per tot l'estat; més l'aportació i canalització -més nostrada- dels qui havien participat de les mobilitzacions dels darrers mesos; propiciaren l'esclat final del punt àlgid del cicle amb el 15m d'enguany i l'ocupació del lloc simbòlicament central per excel·lència de la ciutat, la Plaça Catalunya.

Sants: 15 anys construint i articulant un espai polític comú

Però no és d'aquest cicle de protesta que he vingut únicament a parlar avui, o si, però en una altra escala espacial i temporal, la del barri de Sants. Aquest repàs dels últims temps tant sols serveix per traslladar la idea elemental de que les lluites espectaculars no apareixen del no-res, i tampoc, evidentment, acaben en no-res. Els punts més visibles i els pics més alts de mobilització tan sols són el resultat de processos complexos, confluència d'un o diversos grups de gent amb l'empenta necessària per a prendre la responsabilitat de l'acció social, combinat amb el compromís constant de la lluita del dia a dia de molts col·lectius i persones des de la base.

Aquesta última setmana ha estat moguda al barri d'Hostafrancs, potser per això no m'he pogut preparar tant bé com voldria la intervenció d'avui, i fins i tot, podria dir que els esdeveniments han acabat per truncar-me una introducció que tenia pensada glossant els èxits relatius assolits darrerament al barri. El desallotjament sobtat de l'habitatge18n, un bloc d'edificis buit i abandonat, entre les mans d'una immobiliària i de la banca, recuperat per l'assemblea indignada del 15m de Sants, desacredita la visió totalment positiva que anava a donar de

l'actualitat social.¹² Al marge d'aquest petit entrebanc, a Sants últimament no ens podem queixar. És el segon any que s'organitzen les Festes Alternatives al parc de l'Espanya Industrial, després d'anys de reivindicar-ho via acció directa. Enguany en farà divuit que es realitzen, aconseguint una afluència de gent cada cop major, sense subvencions i al contrari, constituint un mitjà imprescindible que permet l'autofinançament dels moviments al llarg de l'any. Però també i potser més important, l'actualització anual de l'estar-juntes gestionant un espai comú. De fet, va ser al voltant d'aquest event anual que va néixer l'esperit de lloc comú i la noció d'un nosaltres, elemental per qualsevol projecte de l'autonomia. Com un pretext, la festa és un element cohesionador de primer ordre a qualsevol esfera antagonista, també a la santsenca.

El mes de juny passat, després d'una lluita que es remunta a finals dels anys 70, vam aconseguir entrar a Can Batlló. La gasiveria de la propietat, la immobiliària Gaudir de la família Muñoz i Ramonet -d'origen franquista- i la inacció de l'administració, va provocar la paralització del pla durant els primers trenta anys de democràcia. En aquells anys, la sempre vigilant resistència veïnal va impedir també amb una pressió constant i incansable, les possibles aventures privatitzadores. Després de mil estira i arronsa, farà dos anys, des de la Plataforma Can Batlló pel Barri es va plantejar a l'Ajuntament que, o bé activaven i acabaven el procés, o l'11 de juny de 2011 s'entraria forçosament al bloc 11 del recinte. Al principi, la regidora Inma Moraleda, va riure irònica i incrèdula: -I ara! No us preocupeu, el juny del 2011? Ja estarà tot fet! Però quan s'acostava la data i van veure que, efectivament, no havien fet res de res, es van començar a posar nerviosos. Uns dies abans del que havia de ser l'ocupació, coincidint també amb la immediata desfeta socialista i l'ascensió dels "neoconvergens" a l'ajuntament, van trucar precipitadament, comunicant que cedien la nau indefinidament. I allí són des de llavors, recuperant un espai privat pel barri, comunalitzant els recursos, garantint la "publicitat" d'un espai molts anys tancat i construint una biblioteca, un auditori, sales per col·lectius, un rocòdrom, una ludoteca, acollint el banc d'aliments i en definitiva, demostrant que l'autogestió no tant sols és possible, si no desitjable.

Entre d'altres processos col·lectius en marxa, a destacar, hi ha la campanya per la recuperació de l'antic edifici de La Lleialtat Santsenca, seu d'una antiga cooperativa, actualment abandonada i de propietat municipal, que una part molt representativa del teixit associatiu reclama. De moment, tot apunta a un futur èxit en les seves reivindicacions. També òbviament cal recordar les tres amenaces de desallotjament frustrades per l'autodefensa popular del Centre Social Autogestionat Can Vies, que enguany farà quinze anys de resistència.

Per no parlar de la nombrosa xarxa de locals i infraestructures socials que s'estenen a hores d'ara per tots els racons del barri, i que permeten, incipientment, la constitució d'aquesta mena d'esfera pública no estatal de la que parlava abans: el mateix Can Batlló o Can Vies, el Casal Independentista Jaume Compte de Sants, l'Espai Obert, el Centre Social de Sants, l'Ateneu Llibertari de Sants o l'hort comunitari de La Farga. O l'existència de col·lectius com: Negres Tempestes, el col·lectiu d'arquitectes de La Col o darrerament, la Xarxa de Suport Mutú. O l'eixam de projectes d'economia social i autogestionària que, poc a poc, s'estén pel territori: la Xarxa d'Intercanvi de Sants, les cooperatives de consum: Germinal-Sants, Panxacontenta de l'Espai Obert i Favas comptades del Casal Independentista. Les de treball: Teteria Malea, el videclub Pim Pam films, Fil a l'Agulla, La Ciutat Invisible, Tat espais i tantes d'altres. Les d'ensenyament: l'escola Magòria, la institució Montserrat. També amb la presència de la seu de les federacions de cooperatives de Catalunya. O altres projectes, comerços i espais afins: la botiga ecològica i de criança Ecotendència, el restaurant Terra d'Escudella, el bar la Bauxa, el growshop L'Hortet de Sants o la perruqueria Lliure. Així com la formació d'un cercle nombrós de persones que vertebrèn la seva activitat i giren entorn la recuperació de la cultura popular: Castellers de Sants i el seu local, Diables de Sants i Bastoners. I de segur que me'n deixo algun. Per no dir els mitjans de comunicació propis consolidats com La Burxa, el portal web d'informació Barri-sants.org o SantsTV amb un llarg recorregut. O darrerament, el fet de que La Directa, setmanari dels moviments socials tingui també la seva seu al barri.

Si interpretem tota lluita política com un combat per l'apropiació d'allò comú¹³, podem dir que a Sants portem quinze anys o més, lluitant per aconseguir reproduir i fer créixer aquest espai comú. Quinze anys territorialitzant un antagonisme que malgrat els fluxos i refluxos i les discontinuïtats, segueix avançant i actualitzant-se. Quinze anys, o potser més, teixint un espai de contrapoder comunitari alternatiu a la política representativa municipal, amb el qüestionament de la seva lògica i els seus engranatges: la forma partit, l'autoritat, la representació, la jerarquia, la delegació i la verticalitat en la presa de decisions. Un espai col·lectiu autònom i heterogeni, de suport mutu i de dinàmica destituint que intenta reapropiar-se de la capacitat de fer política de base, practicant la democràcia directa, o sigui, la capacitat d'autogestionar els propis assumptes, de la comunitat per la comunitat mateixa. Per això es va crear l'Assemblea de Barri de Sants (ABS), al principi, el 1996, íntimament vinculada al moviment d'okupació i als seus espais, però que després va saber obrir-se a altres sensibilitats, i així, eixamplar la potència del col·lectiu i el vincle comunitari.

La rabiosa efervescència dels 90: a reconquesta del carrer

L'explosió dels embats juvenils dels moviments socials d'aquella generació es produí entre 1996 i 2001, i si bé mai fou un espai de masses, la seva desenfrenada intensitat serví com a reobertura d'un espai polític dissident a Barcelona amb unes pràctiques autònomes al carrer que vertebraren mobilitzacions insurreccionals i disruptives inèdites des de feia anys a la ciutat. Significaren, en certa mesura, la reconquesta comunitària de la política, demostrant que es podien obrir espais socials relativament autònoms no capturables i més enllà de les administracions, que la política era practicable fora de les urnes i de les xarxes de delegació/representació.

Com tot cicle, "el nostre", vingué precedit de formes de lluita que ens transmeteren coneixements indispensables. De l'autonomia obrera aprenguérem l'autoorganització i l'acció directa. Del moviment veïnal, que per aconseguir demandes i construir el barri que volíem era necessària la mobilització. Del feminisme que tot el personal és polític i que tot el polític és personal. La insubmissió al servei militar que era possible desobeir a l'estat amb accions públiques que trenquessin la normalitat. I de moviments com el Zapatisme a Mèxic, n'admirarem la seva horitzontalitat i autonomia. Es tractava de recuperar l'acció directa i l'autogestió, la capacitat i la potència política que havien arrencat als nostres avis al 36 i expropiat als nostres pares, després, durant les llargues lluites dels 70 de la reconversió industrial a les fàbriques i als barris. Tota aquella experiència acumulada ens serví de referent, tot i que, de vegades, no tant directament com haguéssim desitjat. La majoria de coses no ens les van ensenyar, les vam haver d'aprendre a cops de porra, persecucions i muntatges policials i també mitjançant les equivocacions pròpies de tot procés d'aprenentatge. Els camps de batalla eren múltiples, l'enemic sempre el mateix, tot i que amb diferents vestidures. Una de les lluites vehiculadores i de base fou la reconquesta de llocs propis on deconstruir la propietat privada i assajar petits mons sense capitalisme i per això ens vam fer okupes. L'okupació visqué un període intens i frenètic d'agitació a través de l'Assemblea d'Okupes de Barcelona creada el gener de 1996. L'okupació del Cine de Via Laietana el 10 de març d'aquell any, certificà l'okupació simbòlica del centre de la ciutat. La posterior manifestació insurreccional després del desallotjament feu córrer i tancar als esporuguits agents policials dins la comissaria i amb aquest gest s'inaugurà el cicle de lluita. El 1996 es van ocupar 12 cases, 10 el 1997 i 10 el 1998, el doble en comparació a 1995. A partir de llavors el nombre de Centres Socials i habitatges ocupats a la ciutat s'ha mantingut gairebé estable

fins avui. Entre d'altres, podem destacar l'Ateneu de Korneyà, la Casa de la Muntanya, la Vakeria i la Lokeria, els Bloques fantasma, El Pati Blau, Can Pascual, Kan Titella, El Palomar o Can Masdeu.

Si bé els antecedents d'okupació al barri foren significatius, com el primerenc Ateneu Kros 10 de 1987 o més tard, el Casal Popular La Garnatxa el 1994, la primera okupació amb transcendència per l'iniciat cicle de protesta fou el del Centre Social Okupat i Autogestionat Hamsa, okupat el 1996 i després la del CSOA Can Vies, el març de 1997. A la presència d'aquests dos centres socials també caldria afegir una sèrie d'okupacions amb funció d'habitatge, però sempre amb alguna activitat pública, que durant tots aquells anys projectaren una primera esfera social compartida i tupida malla comunitària, entorn la que sorgí i es concretà l'Assemblea de Barri. Aquests llocs serviren per crear i alimentar unes pràctiques subversives que no es quedaren tancades dins els murs dels centres socials, ben al contrari, significaren l'obertura d'un període d'agitació i intervenció pública desenfrenada al carrer. Transversalment, a partir de la impugnació de l'agenda política amb accions simbòliques com el canvi de banderes de l'Ajuntament i del Parlament, on per uns instants hi onejà la bandera okupa o el tapiatge de la casa d'estiu de Jordi Pujol. Els avalots posteriors en resposta a cada desallotjament, complint al peu de la lletra, la màxima de "desalojos son disturbios" i l'autodefensa irada i organitzada contra objectius concrets i interessos capitalistes. O també amb les protestes en motiu de visites polèmiques, com la boda de la infanta, les vingudes d'Aznar i els seus ministres a Barcelona o la presència de l'exèrcit.

Però també estacionalment a través d'un calendari de mobilitzacions de temàtiques heterogènies on es tractava de generar espais autònoms en dates assenyalsades. Amb l'antifeixisme, al voltant del 12 d'octubre; l'anticapitalisme, amb la lluita contra les ETTS, les Assemblees contra l'Atur i la Precarietat i com no, l'1 de maig de resistència anticapitalista; el feminisme el 8 de març. I tot un seguit de lluites que teixien una perspectiva comú i transversal contra l'establert i la falsa normalitat d'allò hegemònic: l'antimilitarisme, les mobilitzacions per l'alliberament gay-lesbic del 28 de juny, la força del moviment estudiantil, les campanyes per l'abstenció, en solidaritat amb els migrants i els "Papers per tothom" o les jornades d'acció compulsiva com Trenquem el Silenci el 1999.¹⁴

Després d'aquell cicle inicial l'espai polític s'amplificaria l'any 2000 -tot i que perdent certa espurna de radicalitat- amb el fenomen de l'antiglobalització. Seattle, Praga, Gènova i les cimeres i contracimeres, amb el seus episodis i manifestacions massives a Barcelona, la visita frustrada del Banc Mundial (juny 2001)

i la Cimera Europea (2002). Mentrestant, al barri, l'ABS es reorganitzava gràcies a una feliç confluència intergeneracional,¹⁵ fou llavors quan les protestes contra la Cimera Europea serviren com a pretext per visibilitzar la força de l'espai antagonista al barri, amb la campanya de "Sants contra l'Europa del Capital. Construïm alternatives". Aquella força cristal·litzà el juny de 2002, amb l'ocupació del districte de Sants per celebrar-hi una assemblea veïnal espontània durant una Audiència pública; i també durant la vaga general d'aquell any, on una columna molt activa de militants aconseguí aturar tota l'activitat productiva del barri. Ja al 2003, l'ABS participà de la Plataforma Veïnal contra l'Especulació, un seguit d'accions i mobilitzacions que denunciaren els Nyaps urbanístics (Can Batlló, Les Arenes...) però sobretot els ocasionats amb l'entrada del Tren d'Alta Velocitat (soterrament de les vies) i la hipotètica ampliació de l'Estació de Sants.

Poc després, la protesta es desbordà i prengué el relleu el massiu moviment del "No a la guerra!" el 2003 i l'esclat popular contra les mentides i muntatges del PP el 2004, que paradoxalment significaren, de cop, la fi del cicle de protesta. La força destituïent fou capturada pels engranatges de la política representativa, les mobilitzacions al carrer s'anaren apagant i gradualment la potència de l'antagonisme fou, o bé silenciada i reprimida mitjançant actuacions com la detenció del comando Bcn d'ETA o en part, recuperada o integrada pel govern d'esquerres ascendent i les institucions estatals. Era el que llavors anomenàvem, la pinça marginalització repressió/integraciórecuperació. A partir de llavors, als col·lectius que no fos possible "recuperar" i neutralitzar, se'ls estigmatitzava i reprimia durament com en el cas dels 3 de Gràcia, i fins i tot amb penes de presó: com a en Jordi de Torà, els tres nois del 4O, l'empresonament de'n Ruben i l'Ignasi, el de'n Franki de Terrassa, el muntatge del 4F o el del kubotan. Tots ells, entre d'altres, víctimes propiciatòries i individualitzades de la persecució contra les idees polítiques autònomes. No vol dir que s'acabessin les lluites col·lectives, n'hi van haver moltes i de molt significatives: la lluita anti fòrum (2004), els tancaments a esglésies i centres socials pels drets de les persones migrants (2005), contra les ordenances del civisme (2006), les massives mobilitzacions de V de vivienda i el "No tindràs casa en la puta vida" (2006) o les lluites pel territori al llarg de tot el període, com les del Pla Caufec, el Forat de la Vergonya, Barceloneta o Bon Pastor. Però degut a la nova conjuntura política si que perderen la capacitat d'incidència que havien tingut uns anys abans.

A Sants durant aquella època també visquerem el nostre particular fi de cicle amb el desallotjament del CSOA Hamsa després de 128 dies de l'esforç i resistència numantina d'una gran part de gent del barri. Després d'una campanya de defensa molt intensa, el desallotjament es realitzà amb alevosia i traïdoria una matinada d'agost de 2004. La resposta i la ràbia no es feren esperar, immediatament, amb

una marxa que culminà amb l'ocupació simbòlica de La Pedrera i a la tarda, amb una manifestació que acabà amb avalots i enfrontaments amb la policia. Pocs dies després es reocupà l'edifici, però la rehabilitació resultà impensable degut a la destrucció ocasionada per la propietat. Pocs mesos després, atacants anònims propiciaven un assalt contundent amb cóctels molotov contra la comisaria de la policia nacional al barri, que tingué la seva virulenta resposta repressiva amb l'empresonament de tres joves i el cas del 4-O, al que al·ludim.¹⁶

De la mateixa manera que l'inici de la dècada de 1980 suposà l'expropiació de la política de base, la derrota somnífera dels moviments socials amb la seva captura institucional dels primers governs d'esquerres municipals. El 2004 suposà, tot i que amb menys intensitat, però si palpablement, certa desmobilització social en comparació amb els anys precedents, amb tot un cúmul d'actors socials que creieren, per oportunitat, seguir la corrent dels projectes del tripartit d'esquerres.

L'autogestió com a vertebració del contrapoder:

Fou llavors, en aquell moment de replegament, quan alguna gent del barri vam començar a cercar formules individuals i col·lectives per mantenir i preservar la capacitat d'autoorganització assolida, també en temps de reflux dels moviments. Com combinar la insurrecció i la quotidianetat per prolongar situacions de transformació social? La clau radicava, en primer lloc, en saber combatre la fragmentació de la vida, ja llegida pels situacionistes, que imposava el capitalisme. Per poder continuar amb la labor de crear pols d'antagonisme arreu, primer, calia destruir la segregació en àmbits separats (treball, oci, domèstic, polític) per tal de mantenir juntes la militància i la pròpia vida. O sigui, transformar les formes de vida quotidianes per poder passar al segon estadi, edificar espais col·lectius amb potencialitat econòmica i política mitjançant l'articulació de la cooperació social. Per això calia crear estructures que permetessin una labor productiva, política i personal al mateix temps, i aquí és quan començarem a crear projectes d'autoocupació, i després, més tard, les cooperatives. Esperonats per la necessitat d'autoorganitzar-nos també en el camp laboral i influenciats per experiències com les del projecte A alemany a la ciutat de Neustadt¹⁷, vam pensar que la única forma de mantenir la continuïtat de la comunitat de lluita que havíem creat era ideant projectes i vincles forts amb el territori. Construïnt estructures laborals que permetessin combinar en una sola esfera, el treball per sobreviure, el treball per fer política i el treball personal, tot vinculat en torn un territori concret, el nostre barri. Tant sols d'aquesta manera podíem repercutir la hipermobilitat laboral i residencial que imposen les noves formes de producció post-fordistes i terciaritzades i seguir amb la nostra tasca militant.

Aquest motor inicial ens propulsà a conèixer l'experiència cooperativa més a fons, tant a nivell d'organització i gestió productiva pel present i futur, però també com un referent passat amb un gran potencial de vinculació afectivo-política. Així, buscant entre els rastres d'alguns dels precedents històrics de les pràctiques de cooperació social al barri, desenterrarem la memòria del cooperativisme de consum proletari, com un moviment social de gran força i arrelament a casa nostra. Per tal de potenciar el cooperativisme autogestionari a l'actualitat, crearem el Projecte Barri Cooperatiu, com una tàctica comunicativa transversal per intentar estendre l'economia solidària, la intercooperació i aquesta forma de gestió col·lectiva que són les cooperatives en tots els àmbits econòmics.

La labor no és fàcil, la crisi econòmica però també política, fan que constantment se'ns plantegin nous reptes. En realitat, l'emergència del 15m també va agafar, en certa mesura, a contrapeu, a l'Assemblea de Barri de Sants, en un moment d'impasse i de debats interns, que va propiciar una tímida reacció col·lectiva davant les primeres ocupacions i acampada de Plaça de Sants. Tot i que molta gent de l'ABS si que hi participà a nivell individual, per moltes fou emocionant però també paradoxal, trobar-se de cop i volta, assemblees de 300 persones -una articulació efectiva d'Assemblea de Barri en funcionament- quan l'ordinària no acabava de rutllar.

Així doncs, el 15M obre un nou cicle de lluites també al barri, una nova fase d'aquesta llarga marxa cap a la transformació social que, curiosament, també porta 15 anys de funcionament. Caldrà saber vèncer les rigideses, aprendre a matar les velles estructures per a que puguin aflorar les noves. Tenir la paciència i l'art impossible de la transmissió de l'experiència, en temes que tant sols es poden aprendre per un mateix i a base d'equivocar-se. Caldrà ser el suficientment elàstics per poder mantenir vigents la infraestructura disponible i possibilitar la creació de noves formes d'autoorganització. Tenir cura de les condicions i de la capacitat de connectar discontinuïtats personals i col·lectives, compatibilització de ritmes i mantenir un equilibri en els rols. Un cop més s'haurà de vetllar per la reproducció i generalització de la cooperació i autoorganització social enmig de la tempesta d'un món competitiu i capitalista.

Com diria un vell cooperativista, caldrà avançar com els crancs, al revés i a contracorrent dels mals vents del capitalisme. I, no en tinc cap dubte, es farà. Ho farem!

Notes del text “15 anys construïnt allò comú: l'autonomia al barri de Sants”

- 1 Pel que sembla, l'únic encert d'aquest panflet ha resultat tenir un títol profètic. Hessel, Stéphan, ¡Indigneu-vos! Destino: Barcelona, 2010
- 2 La indignació segons Spinoza a: Hardt, M i Negri, T Commonwealth Akal: Madrid, 2011 (pp 243-247)
- 3 Sense aquest gest col·lectiu que l'acompanya, la indignació resulta impotent i fàcilment recuperable pel poder.
- 4 Aquests autors s'inspiren en els gràfics dels cicles econòmics d'acumulació generats pels economistes, per llegir els processos cíclics i pendulars de participació dels moviments socials. Hirschman, A Interés privado y acción pública, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Funes Rivas, MJ “Albert Hirschman y su fenomenología de la participación: una revisión crítica” a: Reis 74/96 (pp 173-188). I també: Tarrow, S El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política, Alianza editorial: Madrid, 2004.
- 5 Malgrat les seves idees conservadores i podríem dir, protonazis, Carl Schmitt fou un dels pensadors claus i més clarividents de la ciència i la filosofia política moderna. Cita a: Cavalletti, A Mitología de la seguridad, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2010.
- 6 Zibechi, R Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas, Baladre-Cgt-Zambra-Ecologistas en Acción, Málaga, 2011 (pp31). Zibechi segueix l'argument de Lefebvre sobre la producció de l'espai.
- 7 La deconstrucció crítica de mitjans-fins és també un dels elements claus de l'èxit, una assemblea perd el sentit i la potència quan es converteix en un fi en si mateix, com en part i certs moments, succeí a Plaça Catalunya.
- 8 L'espectacular, col·lonitzat pel capital des de fa unes dècades -com diria, Debord- tant sols pot ser un moment més on es concreten les lluites de cada dia, mai l'únic mitjà, i molt menys, una fi en sí mateixa. Precisament, els moments de debilitat d'articulació de la crítica es perceben amb meridiana facilitat quan la protesta és excessivament mediatitzada. És llavors quan el monopoli de l'espectacle recupera i tregiversa pel seu profit les armes de la crítica. I s'imposa sense pietat, tallant d'arrel qualsevol possibilitat de desenvolupament de potència col·lectiva.
- 9 Ealham, Ch La lucha por Barcelona, Alianza, Barcelona:2005
- 10 Una altra vegada, la necessitat d'un espai d'acció autònoma precisa d'un lloc propi des d'on posar-la en comú, i si hi ha llocs abandonats per la dinàmica especulativa del gran capital, la pràctica quotidiana de la ocupació ha aconseguit possibilitar i legimitar, en certa mesura, la recuperació i ocupació d'edificis buits. La impugnació de la propietat mitjançant l'ús, el qüestionament del privat mitjançant la institució del comú. Després del moviment d'okupació, les okupacions lluny d'acabar-se van i han continuat, com per exemple: Miles de Viviendas, Magdalenes, La Teixidora, La Revoltosa, La Barberia, La Rimaia, Barrilonia, La Carboneria... Si hi ha alguna reminiscència del que eren els ateneus i la sociabilitat proletària dels anys 20 i 30, es troba sens dubte dins alguns Centres Socials Ocupats, per permanents o efímers que resultin. Trobem alguna cosa d'aquella sociabilitat dins l'ambient d'intensitat i efervescència revolucionària del Banc Reapropiat pel moviment del 25s.
- 11 Miró, I “El Banc Okupat i la vaga general” a: Espai en Blanc. El impasse de lo político, nº9-10-11, Bellaterra
- 12 Per altra banda, és veritat que tant sols certifica que estem en temps durs, d'intensificació

de la protesta, on la crisi apreta i el govern neoliberal que domina està endurint les mesures contra la dissidència. Malgrat tot, que s'hagi posat fi a aquesta acció d'aquesta manera és circumstancial i contingent, atribuïble a la desgràcia d'una jutgessa implacable i inclinada a una repressió expèdita. Perquè feia temps – a no ser pel seu “germà gran”, l'edifici 15o de 9barris- que una ocupació no aconseguia tals mostres de suport i legitimitat social entre les xarxes veïnals del barri i de la ciutat.

13 Hardt, M i Negri, T Commonwealth, Akal: Madrid, 2011.

14 Per més informació sobre aquest cicle es recomana consultar les quatre edicions dels Anuaris del ContraInfos del 1998 a 2003, realitzats i editats pel Col·lectiu Zitzània. Es poden trobar al Centre de Documentació de La Ciutat Invisible.

15 El 2001 un contingent important de persones provinents de l'Ateneu Llibertari de Sants dels anys 70 entraren a l'Assemblea de Barri aportant la seva experiència i transformant també exponencialment la seva composició.

16 Després d'un procés judicial aquest joves, que havien sigut torturats i maltractats, foren absolts sense càrrecs. I sis policies de la Brigada Provincial d'informació-Grup VI de la Policia Nacional foren portats a judici per tortures.

17 <http://www.sants.tv/?sec=1&fit=09090200301101>

10 llibres relacionats que podem trobar a La Ciutat Invisible

Commonwealth, de Hardt i Negri.

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/catalog-de-llibres/commonwealth/>

Dispersar el poder, de Zibechi

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/catalog-de-llibres/dispersar-el-poder/>

Territorios en resistència, de Zibechi

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/america-llatina-catalog-de-llibres/territorios-en-resistencia/>

Escritos políticos, de Castoriadis

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/catalog-de-llibres/escritos-politicos/>

Calibán y la bruja, de Federici

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/catalog-de-llibres/caliban-y-la-bruja/>

La lucha por Barcelona, de Ealham

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/catalog-de-llibres/la-lucha-por-barcelona/>

Cambiar el mundo sin tomar el poder, de Holloway

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/america-llatina-catalog-de-llibres/cambiar-el-mundo-sin-tomar-el-poder/>

De la protesta al contrapoder, de Leiva-Miró-Urbano

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/recomanem/de-la-protesta-al-contrapoder/>

Argentina. Apuntes para el nuevo protagonismo social, del Colectivo Situaciones

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/america-llatina-catalog-de-llibres/argentina-apuntes-para-el-nuevo-protagonismo-social/>

La insurrección que viene, del Comitè Invisible

<http://laciutatinvisible.coop/botiga-on-line/catalog-de-llibres/la-insurreccion-que-viene/>

JUNTES HO PODEM TOT!



la Ciutat Invisible
COOPERATIVA AUTOGESTIONÀRIA

www.laciutatinvisible.coop