

5

Procomún



Editorial

2

DOCUMENTOS

A economía política do procomún

Yochai Benkler

4

Propiedade e comunidade. Araíz do texto de Marx sobre a cuestión xudía (1844)

Francisco Conde

11

Ecosofía e procomún. Paradigmas de re-existencia

D@n Hauser

26

O redescubrimento do procomún

David Boiler

41

Da "Era do desenvolvemento" Á "Era da sostibilidade

Edoardo Bazzaco

46

ENTREVISTA

Estaleiro editora, una alternativa editorial.

Proxecto Derriba

57

CONTEXTOS

Panorámica editorial dende o limbo

Eva Cañizares

61

RECENSIONES

Omnia sunt Communia Luther Blissett:Q

Oskar Hauser

68

Jacques Derrida: Séminaire La bête et le souverain II (2002-2003)

Drocha Hauser

75

Unha lectura de "EcceComu".

Thomas Hauser

76

DERIVAS

A identidae do idioma

Ainat Fees

84

ILUSTRACIONES

Sao Hauser

<http://santatorpeza.wordpress.com>

<http://copygrafias.wordpress.com>

EDITORIAL

"*O Procomún* son espazos institucionais nos que podemos practicar un tipo particular de liberdade: liberdade fronte ás restricións que normalmente aceptamos como precondicións necesarias do funcionamento dos mercados"

Yochai Benkler. *The Political Economy of Commons*

"Non haberá unha resposta verdadeira á crise ecolóxica máis que a escala planetaria e a condición de que se realice unha auténtica revolución política, social e cultural que reoriente os obxectivos da produción dos bens materiais e inmateriais."

Félix Guattari. *Les trois Écologies*

A discusión acerca dos bens comúns, aqueles que estarían á marxe das lóxicas de mercado e que, por tanto, reclamarían un eido de xestión alternativo -*Procomún*- que evitase a súa desaparición nos movementos e prácticas de apropiación dos grandes axentes do xogo neoliberal, obtivo nos últimos tempos un pulo considerábel. A raíz das transformacións acadadas polo desenvolvemento das TICs e dos novos dispositivos electrónicos, así como da aceleración abafante do risco medioambiental e humano a nivel global, a urxencia dunha reformulación do *Procomún* é cada vez máis evidente.

A ampliación epistemolóxica, produto da aceleración na produción de dispositivos e técnicas de elaboración e análise de información, acaecida nas últimas décadas, está a provocar a emerxencia de novos territorios e territorialidades que entrarían neste marco de discusión. A contextualización no xa clásico *Capitalismo Cultural*, *Capitalismo Post-industrial*, *Cognitivo*, *Mundial Integrado*... eleva ó máximo nivel a cuestión da propiedade da información, e obriga a unha reflexión inmediata en torno á nova situación para estes procomúns.

Dende o xa clásico *The Tragedy of the Commons* (G. Hardin, 1968), a máquina de produción significativa adscrita á expansión do mercado global ven argumentando a inevitabilidade hobbesiana do control centralizado dos bens comúns, para evitar a súa desaparición -o constitutivo egoísmo humano- e garantir unha xestión óptima en beneficio de todos, mesmo daqueles a quen o acceso lles quedaría vedado polas regras do mercado global -i.e. "filtrado" polo xogo financeiro e as leis que controlan as condicións de acceso e distribución-. Ben sexa a través do aparello de Estado (Leviatán), ben sexa a través do modelo de privatización total que promovería a liña máis "liberal" da (chamada) "política" actual (Man invisíbel), a enunciación que toma forma neste estado dos fluxos globais esfórzase en presentar a necesidade da anulación do *Commons*. Neste par de posibeis, asistimos certamente á construción ideolóxica da necesidade do segundo, unha vez perdida a posibilidade do primeiro coa caída do "Estado benfeitor" encarnado no *Welfare State* socialdemócrata, na Europa post-bélica.

A actual discusión en torno ós dereitos de acceso ó coñecemento -irrisoriamente denominados *dereitos culturais*- e á internet, a cuestión da apropiación sistemática da *nova* información -sementes, código xenético humano e animal, código informático- por parte de grandes grupos privados, a destrución medioambiental coa anteposición dos beneficios duns cantos particulares, obriga a pensar nun novo modelo de *Goberno dos Bens comúns* [E. Ostrom: *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, 1990] que garanta e expanda o inalienábel, e poña freo á evolución actual cara ó desastre. Así mesmo, é precisa unha análise casual -arqueolóxica- e un desmantelamento do discurso que pouco a pouco se está a artellar para dar lexitimidade social e política a este saqueo.



A ECONOMÍA POLÍTICA DO PROCOMÚN

Benkler¹

(Trad.: Beatriz Hauser)

1. Por que o procomún?

O procomún son espazos institucionais nos que se pode practicar un tipo particular de liberdade, non suxeita ás restricións que normalmente aceptamos como condicións necesarias do funcionamento dos mercados.

- Aínda que a miúdo pensamos nos “mercados libres” como espazos que permiten a liberdade de elección, de feito son relacións estruturadas encamiñadas a resaltar un dato particular: a boa vontade comparativa e a capacidade dos axentes para pagar diñeiro por recursos.
- As restricións máis importantes ás que están sometidos son as que habitualmente chamamos propiedade. A propiedade é un conxunto de regras de fondo que determina: que recursos temos cada un de nós cando establecemos relacións cos outros.
- que nos permite facer ou non facer a “posesión” ou a “carencia” dun recurso en relación cos recursos circundantes. Esas regras impoñen restricións sobre “quen pode facer que” no campo de accións que require o acceso aos recursos que están suxeitos ás leis da propiedade.
- Aínda que son unha pre-condición necesaria para os mercados, as leis de propiedade significan que a elección nos mercados non está libre de restricións en si mesma, senón que está restrinxida por un patrón determinado.
- O procomún son espazos institucionais onde os axentes humanos poden actuar libres das restricións particulares esixidas para os mercados.
- Isto non quere dicir que o procomún sexan espazos anárquicos. A acción puramente libre é ilusoria.
- Senón que individuos e grupos poden usar recursos gobernados por un tipo de restricións diferentes das que impoñen as leis da propiedade. Esas restricións poden ser sociais, físicas, ou regulativas. Poden facer aos individuos máis ou menos libres, nun senso agregado, que as regras de propiedade. Que o procomún potencia efectivamente a liberdade ou a vulnerabilidade depende do xeito no que ese pro

¹ **Yochai Benkler** é profesor de dereito na Universidade de Yale (U.S.A). Anteriormente foi profesor na facultade de Dereito da Universidade de New York, onde foi director do Engleberg Center for Innovation Law and Policy and of the Information Law Institute. A súa investigación céntrase nos efectos da interacción entre lei, tecnoloxía e estruturas económicas na organización da produción e o intercambio da información, e da distribución do control sobre os fluxos da información, saber e cultura no entorno dixital. Escribiu, particularmente, sobre o papel e a sostibilidade dos enfoques non propietarios ou en procomún cara a produción e intercambio de información nos diversos niveis do entorno dixital, e sobre o seu papel en termos de democracia e liberdade individual.

benklery@juris.law.nyu.edu

común estea estruturado e do xeito no que estarían estruturados os dereitos de propiedade dese recurso na ausencia do procomún.

2. Que é o procomún?

O procomún é un tipo particular de disposición institucional para gobernar o uso e a disposición dos recursos. A súa característica máis salientábel, o que o define en contraposición á propiedade, é que ningún individuo ten o control exclusivo sobre o uso e a disposición dun recurso particular. En vez diso, os recursos gobernados en procomún poden ser utilizados ou estar á disposición de calquera entre un número (máis ou menos definido) de persoas, baixo certas regras que poden abarcar dende “todo vale” até regras formais escrupulosamente artelladas e cuxo respecto se impón de xeito efectivo.

O procomún pode dividirse en catro tipos baseándose en dous parámetros:

- **O primeiro parámetro** é se está aberto a todo o mundo ou soamente a un grupo definido de persoas. Os océanos, o aire e as redes de autoestradas son claros exemplos de procomún aberto. Diversas disposicións de pastoreos e zonas de regadío son exemplos clásicos, descritos por Eleanor Ostrom, de acceso limitado ao procomún, onde o acceso está limitado unicamente aos membros da aldea ou á asociación que “é dona” de xeito colectivo dalgunhas das así definidas terras de pastoreo ou sistemas de regadío. Estas disposicións conceptúalizanse mellor como réximes de propiedade comunal que como procomún, posto que se comportan como propiedade fronte ao resto do mundo exceptuando aos membros do grupo que as levan en común.

- **O segundo parámetro** é se un sistema procomún está regrado ou desregrado. Practicamente todos os réximes de propiedade común limitada estudados están regulados por regras máis ou menos elaboradas –algunhas formais, outras sociais-convencionais – que gobernan o uso dos recursos. O procomún aberto, pola outra banda, varía amplamente. Algúns procomúns non están regrados en absoluto, recibindo o nome de procomúns de acceso aberto. Calquera pode usar os recursos nese tipos de procomún á súa vontade e sen ter que pagar. O aire é un recurso dese tipo no que respecta ao aire inhalado (respirar, alimentar unha turbina). Sen embargo, resulta un procomún regulado con respecto á expulsión. Para os seres humanos individuais, expirar esta en certo xeito regrado polas convencións sociais: non se pode respirar demasiado forte no rostro doutro ser humano a non ser que un se vexa forzado a facelo. Para a súa exhalación industrial, o aire é un procomún regrado máis extensivamente na forma de controis de polución. O procomún de maior éxito, e obviamente regrado, nas paisaxes contemporáneas son as beirarrúas, rúas, estradas e autoestradas que cobren a nosa terra e conforman o fundamento da nosa habilidade para desprazarnos dun

lugar a outro. Pero o recurso máis importante que gobernamos como un procomún, sen o cal a humanidade non podería ser concibida, é todo o saber e a cultura previa ao século vinte e moita da ciencia contemporánea e da ensinanza académica.

3. É sostible o procomún?

Cara finais da década dos sesenta Garrett Hardin acuñou un tropo inmensamente efectivo: “a traxedia do procomún”². Orixinalmente encamiñado a explicar porque os incentivos privados levarían ás empresas a contaminar o seu propio entorno incluso en contra dos seus intereses a longo termo, e polo tanto a xustificar controis da polución, o tropo tomou vida propia. Rematou por converterse na afirmación de que todo procomún é trágico, e que os dereitos de propiedade son precondition necesaria dunha xestión eficiente, ou incluso sostible, dos recursos. Nos últimos vinte anos, aproximadamente, asistimos ao desenvolvemento dunha literatura que cuestiona esta comprensión, até entón ao uso, do procomún. Onde mellor chegou a cristalizar ese esforzo foi nos traballos de Eleanor Ostrom. Unha revista e un ensaio bibliográfico recentes de Hess e Ostrom nos ofrecen unha panorámica excelente da súa literatura. O quid da maior parte do seu traballo radica en que hai certas circunstancias nas que os réximes de propiedade común son sostíbeis, e moi posibelmente máis eficientes que os réximes de propiedade individual.

² HARDIN, G.: “Tragedy of commons” (1968)
en

<http://dicoff.com/page95.htm>

De modo máis xeral, pode dicirse que o procomún e a propiedade existen nun espectro de disposicións institucionais. En que punto dese espectro o sistema de xestión dun recurso debería ser máis sostíbel ou eficiente depende das características tecnolóxicas do recurso e nos patróns de uso nun momento histórico dado. Carol Rose identifica axiña que os recursos que teñen beneficios crecentes no lado da demanda, como a externalización de redes, son particularmente bos candidatos para procomún. Ela emprega esta idea para suxerir porque as estradas e os canais, medios clásicos para o comercio, tenden a gravitar cara modelos procomúns incluso se nun principio eran propiedade privada. Ellickson describiu respecto á terra un fenómeno segundo o cal o tamaño do grupo de propietarios –de un a moitos– é unha función do uso da terra e dos probábeis erros aos que poida estar sometida a súa xestión. No que respecta aos sistemas de información, cultura e comunicación, xa expliquei como os recursos necesarios para eses sistemas poden ser xestionados en procomún de xeito que sexan sostíbeis e desexábeis.

A información é un ben público no sentido económico estrito do termo, e é tamén un input no seu propio proceso produtivo. Por esas características inusuais, poucos, por non dicir ningún, economistas argumentarían contra a proposición de que un área substancial de procomún nos bens informacionais non só é sostible, senón que, aínda máis, é necesaria

para manter sistemas de produción innovadores e eficientes.

Máis aló do carácter de ben público da información, o entorno de redes dixitais está tamén permeado por recursos que, se ben non son bens públicos nun sentido estrito, funcionan, sen embargo, ben nun modelo procomún. Representan instancias onde compartir recursos en procomún tende a reducir a escaseza e se comportan mellor que sistemas baseados na propiedade. Xa escribín máis detalladamente sobre a razón pola que a capacidade de comunicación inarámica ten tamén esta característica, e porque a creatividade humana a gran escala, tal como as colaboracións baseadas en internet, o software libre e outros proxectos de produción entre iguais, comparten esta mesma característica.

O núcleo común deses eidos diversos de recursos para a produción e comunicación de información é que hai algúns aspectos de certos recursos —como a capacidade de comunicación inarámica, a creatividade humana, a capacidade de procesar distribuída, o almacenamento distribuído —que resaltan nun mercado particularmente árido, caro e ineficiente. Neses casos, as comunicacións a baixo custo e os procesadores baratos, que forman unha parte integral da produción e intercambio de información, fan que maduren as condicións para colaborar e compartir recursos a gran escala baseadas no procomún, mellor que en disposicións institucionais orientadas cara á propiedade.

4. Por que temos que preocuparnos?

Hai moitas razóns para preocuparnos pola inclusión de áreas significativas de procomún no noso entorno. Hoxe en día fálase sobre todo de preocupacións en torno ás políticas de innovación. Como Lessing explicou acertadamente, as áreas de procomún nos entornos da rede son necesarias para permitirlle á innovación progresar sen o permiso das partes interesadas, que tentarían restrinxir o camiño da innovación, axustando a senda pola que debería ir a tecnoloxía aos seus propios plans de negocio.

Pero o procomún na información, na cultura e no coñecemento non son, ou non primariamente, unha cuestión de innovación. O procomún é unha cuestión de liberdade. O procomún son espazos institucionais onde estamos libres das restricións que requiren os mercados. Cando falamos do entorno da información, do espazo cultural e simbólico que ocupamos como individuos e cidadáns, da diversificación das restricións baixo as que operamos, incluíndo a creación de espazos relativamente libres das leis que estruturan o mercado, imos cara ó corazón da democracia e da liberdade.

O entorno dos medios de comunicación comerciais creou dous efectos de central importancia para a democracia. Un pode denominarse *o efecto Berlusconi*: o poder político desproporcionado que a propiedade dos medios de comunicación de masas proporciona aos seus

donos ou a aqueles que poden pagalos. O outro pode ser chamado *o efecto Baywatch*: o desprazamento sistemático do discurso público pola distribución de produtos de entretemento estandarizados. Eses mesmos medios de comunicación tamén crearon sofisticados modelos de marketing e publicidade encamiñados a conformar o xeito no que cada un de nós percibe o que hai, posto que miramos o mundo mediados por ese cristal, polo que as nosas observacións, os nosos desexos, as nosas accións están enfocados cara ós comportamentos que poden ser máis facilmente trasladados en consumo.

O que o procomún fai posíbel é un entorno no que os individuos e os grupos poidan producir información e cultura para o seu propio ben. Isto permite que a produción fóra do mercado e a produción radicalmente descentralizada desenvolvan ao mesmo tempo un papel substancialmente máis expansivo. Xa estamos vendo organizacións sen ánimo de lucro utilizar a web para proporcionar información ou puntos de intercambio con moito maior alcance e eficacia do que até agora fora posíbel. E non menos importante: a emerxencia da produción entre iguais [*peer-to-peer*] de información e cultura, fenómeno simbolizado polo software libre, pero que se está a espallar até incluír noticias e comentarios, como ocorre en foros abertos [*slashdots*], arte, ciencia, así como tamén en instrumentos de indexación e busca como o *Open Directory Project*³. A conxunción deses fenómenos —o aumento da eficacia e alcance de actores fóra do mercado e a emerxencia dunha produción de información radicalmente descentralizada— proporcionan un contrapunto de enorme importancia ao modelo industrial que gobernou a economía da información no século vinte.

³ Vid. <http://www.publibraryofscience.org/>

Pero as vantaxes democráticas, a liberdade individual e o crecemento que se fan posíbeis mediante a innovación, pola emerxencia dunha produción non suxeita ao mercado e descentralizada, non xurdirán inexorabelmente. Os xigantes da industria que dominou a produción e o intercambio de información no século vinte non renunciarán facilmente ao seu dominio. A medida que transitamos cara unha economía de información en rede, cada punto do control sobre a produción e o fluxo de información tórnase un punto de conflito entre o vello modelo industrial de produción e os novos modelos distribuídos. No que respecta ao nivel físico, a propiedade sobre os cables e as licenzas sen fíos proporcionan un punto de apoio ao control. No nivel lóxico, os necesarios standards, protocolos e software —como os sistemas operativos— proporcionan un punto de control sobre os fluxos e, polo tanto, sobre as oportunidades de produción, de información e cultura. No nivel de contido, a propiedade intelectual e os modelos de negocios que dependen do control férreo da información e a cultura existentes —un input central da nova creación —ameazan con proporcionarlle aos seus propietarios a capacidade de controlar quen chega a dicir que a quen no que respecta aos significantes culturais claves do noso tempo.

5. Unha infraestrutura básica común

Para acadar os beneficios da liberdade e innovación que a economía de información en rede fai posíbel, debemos construír unha infraestrutura básica común ao lado da infraestrutura propietaria. Semellante infraestrutura común estenderase dende o mesmo nivel físico do entorno da información deica os seus niveis lóxicos e de contido. Debe ampliarse para que calquera persoa teña algún grupo de recursos de ditos niveis que lle fagan posíbel comunicar información, coñecemento e cultura a calquera outra. Non todos os instrumentos de información e produción necesitan estar abertos. Pero debe haber unha porción de cada nivel que calquera poida usar sen pedir permiso a ninguén. Isto é necesario para que haxa sempre algunha vía aberta para que calquera persoa ou grupo articule, codifique ou transmita o que el, ela ou eles queiran comunicar, sen importar o marxinal ou invendible que sexa.

As estratexias primarias para construír unha infraestrutura básica común son as seguintes:

- Construír un nivel físico aberto mediante a introdución de redes inarámicas abertas, ou un procomún de espectros.
- Facilitar un nivel lóxico aberto mediante unha política sistemática que dea preferencia aos protocolos e estándares abertos sobre os fechados, e apoiar as plataformas polo software libre, que non poden ser controladas unilateralmente por ningunha persoa ou firma. Máis importante aínda é reverter e refutar a adopción de medidas coercitivas que dean preferencia aos sistemas baseados na propiedade sobre os sistemas abertos. Aquelas inclúen patentes sobre plataformas de software e o conxunto emerxente de mecanismos paracopyright como o *United States Digital Millennium Copyright Act*⁴, encamiñado a preservar os modelos de negocio industriais de Hollywood e as industrias discográficas fechando o nivel lóxico de internet.
- Un nivel de contido aberto. Non é necesario que todos os contidos estean abertos, pero os dereitos de propiedade intelectual descontroláronse salvaxemente na pasada década, expandíndose en alcance e forza como nunca antes. Hai unha necesidade apremiante de abolir algunhas das regras encamiñadas a apoiar os modelos de negocios do século vinte. Esas leis foron aprobadas en resposta ao intenso lobbying dos grupos interesados, e ignoraron o enorme potencial que tiñan a produción fóra do mercado e a produción descentralizada e individual para tornarse compoñentes centrais, e non periféricos, do noso entorno da información.
- A reforma das estruturas organizativas e institucionais que se resisten aos sistemas de produción amplamente distribuída:

⁴ En inglés:

<http://www.loc.gov/copyright/legislation/dmca.pdf>.

- O primeiro modelo con éxito a gran escala foi o software libre, coa súa rede social informal cinguida polo marco institucional formal das licenzas *copyleft* e de código aberto.
- Na ciencia, estamos a contemplar as primeiras emerxencias dos esforzos dos científicos para liberala do vello modelo de publicación industrial. A *Public Library of Science*⁵ e a *Budapest Open Acces Initiative*⁶ son os primeiros esforzos nesta dirección. Prometen proporcionar un marco no que os científicos -os que xa fan a ciencia, revisan os artigos e editan as revistas máis ou menos gratuitamente- poidan xestionar o seu propio sistema de publicación sen ter que depender dos grandes editores comerciais
- Nas publicacións máis xerais, a emerxencia do *Creative Commons*⁷ é un marco de traballo institucional de enorme importancia.
- Nas comunicacións informais entre persoas, os blogs están xurdindo como un interesante espazo social para a produción de información libre, independente e amplamente distribuída.

⁵ En inglés:

<http://www.publiclibraryofscience.org>

⁶ En inglés:

<http://www.soros.org/openaccess>

⁷ Vid.

<http://www.creativecommons.org>

En cada caso, as características particulares do tipo de información, as barreiras institucionais dos organismos interesados, e os patróns sociais de uso son dalgún xeito distintos. En cada caso as solucións teñen que ser dalgún xeito diferentes. Pero en todos os casos estamos vendo a emerxencia de estruturas sociais e institucionais que permiten aos individuos e aos grupos producir unha información libre das restricións impostas pola necesidade de vendela como mercancía nun mercado baseado na propiedade.

Estamos nun momento no que temos a gran oportunidade, e o reto para a nosa capacidade, de elaborar unha política que poña aos seres humanos no centro da sociedade da información en rede. As redes dixitais ofrécennos a oportunidade de mellorar a nosa produtividade e crecemento á vez que perfeccionamos a nosa democracia e incrementamos a liberdade individual. Eses beneficios teñen lugar, porén, a expensas das entidades interesadas, que se adaptaron ben ao modelo industrial de produción de información e están conseguindo dificilmente adaptarse a economía da información en rede que o substituirá. Estes organismos interesados están facendo presión e impondo lei, tecnoloxía e mercados co fin de modelar o século por vir segundo a imaxe do que xa pasou. Sería trágico que triunfasen.

Construír unha infraestrutura básica común é unha precondition necesaria para que poidamos transitar cara a un modelo diferente do que se impuxo cunha sociedade pasiva de consumidores mercando o que vende un pequeno número de produtores comerciais. Existe a posibilidade de desenvolvernos cara a unha sociedade na que todos lle poidan falar a todos, e na que calquera poida converterse nun participante activo do discurso cultural, político e social.

PROPIEDAD E COMUNIDADE.

A RAÍZ DO TEXTO DE MARX: *SOBRE A CUESTIÓN XUDÍA* (1844).

Francisco Conde Soto.

O texto que presentamos consta de dúas partes. Na primeira intentamos facer un comentario de certos aspectos da crítica de Marx a dous textos do teólogo e filósofo Bruno Bauer acerca das relacións entre xudaísmo e estado. Este comentario serve de prólogo para discutir as nocións de emancipación relixiosa, política e humana e para tachar de egoísta o liberalismo da concepción dos dereitos tal e como foi exposta na declaración francesa do home e do cidadán.

Nunha segunda parte do artigo intentamos poñer en relación esta crítica de Marx cunha serie de reflexións persoais acerca da SGAE e das relacións entre propiedade e comunidade.

1. Sobre a cuestión xudía (1843)

Bruno Bauer (1809-1882) foi un teólogo, filósofo e historiador alemán. Fillo dun pintor que traballaba nunha fábrica de porcelana en Eisenberg, estudou con Hegel ata a súa morte en 1831. Durante a súa estadia como profesor de teoloxía na Universidade de Berlín uniuse á dereita hegeliana de Philip Marheineke. En 1838 publicou *Presentación crítica da Relixión do Antigo Testamento* (2 vols.), pero xa nas seguintes obras publicadas como profesor da Universidade de Bonn, *Crítica da historia dos evanxeos de Xoán* (1840) e *Crítica da historia dos evanxeos dos Sinópticos (Mateo, Marcos e Lucas)* (1841), rexeita a súa postura anterior e asóciase coa esquerda hegeliana. En 1842 o goberno retíralle a licenza para a docencia polas súas ideas radicais en materia de teoloxía. No 1843 publica en Branschweig, Alemania, *A cuestión xudía* e un segundo texto titulado “A facultade dos cristiáns e dos xudeus actuais para devir libres”.

Karl Marx (1818-1883) viña de doutorarse no ano 1841 coa tese *Diferenza da filosofía da natureza democrítea e epicúrea* (MAEX,K.1988), na que semellaba aínda estar próximo a certo idealismo. Marx movíase en círculos neohegeliáns, ata que a partir de outubro de 1842 comeza a traballar como redactor xefe da “Nova Gaceta Renana” (1842-43), onde atopa a Engels, e comeza a interesarse pola economía nacional clásica e o materialismo de Feuerbach. Trala prohibición de continuar con esa publicación comeza a editar con

Arnold Ruge os Anuarios franco-alemáns. En 1843 redacta a súa *Sobre a crítica da filosofía do dereito hegeliana* e en decembro dese mesmo ano *Sobre a cuestión* (MARX,K./ENGELS,F. 1976). A primeira parte deste último escrito contén unha revisión crítica do libro e do artigo de Bauer anteriormente citados e unha crítica á declaración dos dereitos do cidadán.

1.1. As relacións entre emancipación política e emancipación relixiosa

Sempre segundo a exposición que nos presenta Marx, Bauer faría no seu texto unha crítica á demanda de emancipación política-civil¹ [staatsbürgerlich] por parte dos xudeus alemáns dentro do estado alemán. Esta demanda sería inxusta para Bauer en varios sentidos:

- Non só os xudeus, senón que ningún outro alemán é libre. Ademais, se o xudeu non se interesa na emancipación dos alemáns, non se entende por que se deberían interesar os alemáns na emancipación dos xudeus.

- Non só os alemáns, senón que tódolos seres humanos están aínda por emancipar. É unha demanda inxusta por parte dos xudeus con respecto a todo o xénero humano.

- Se o que piden os xudeus é ser equiparados aos cristiáns dentro da esfera do estado cristián, entón estarían pedindo ser considerados súbditos sometidos ao estado, e non se entende por que preferirían ser sometidos polo estado en xeral en vez de ser sometidos en canto que grupo especial e particular, en canto que xudeus sometidos aos ritos do xudaísmo. Os xudeus teñen dereitos particulares dos que os cristiáns non poden gozar: non se entende por que os cristiáns non poderían ter dereitos reservados para eles.

- Finalmente, non se lle pode pedir ao estado cristián que deixe de ser relixioso, cando os xudeus non están dispostos a abandonar a súa relixión.

Non se trata só de que o estado cristián non poida emancipar aos xudeus, senón que os xudeus na súa esencia non poden ser emancipados. Para Bauer, o estado cristián só pode

1Hai unha ambigüidade no termo bürgerlich que pode dificultar a comprensión do texto. Pode ser tanto civil no sentido de estatal-político-nacional [staatsbürgerlich]; como civil no sentido da sociedade civil (que pode ser feudal, burguesa, etc.) [bürgerliche Gesellschaft]; ou finalmente en canto membro dunha sociedade concreta que é a sociedade dominada pola burguesía. Agardamos que estas diferenzas se manterán claras ao longo do comentario. O principal problema é que Marx coloca neste texto no mesmo plano as categorías de estado, cidadanía e política, cando habitualmente pensamos que elas se deben escindir entre estado e sociedade civil/cidadanía. Para evitar os problemas do termo civil, distinguimos entre estado e sociedade.

actuar separando os xudeus do resto de sometidos e facéndolles sentir que se atopan en oposición á relixión dominante. E o mesmo por parte do xudeu: o xudeu antepón a súa condición á calquera consideración nacional ou calquera sentimento de pertenza á humanidade. Os xudeus non poden reclamar ningunha emancipación: relixiosa, porque a súa relixión é inimiga da relixión do estado; política, porque na Alemaña non existe verdadeiramente unha emancipación nacional; humana, porque o xudeu non se considera a si mesmo un ser humano como o resto.

Segundo Bauer, para conseguir a emancipación dos xudeus é preciso de entrada superar a oposición relixiosa entre cristiáns e xudeus, de maneira que ambos comeceen por advertir que nacen dun mesmo espírito humano común.

A cuestión xudía se transforma así nunha discusión acerca da relación entre relixión e estado, da contradición entre as ataduras, a cohibición relixiosa [religiöse Befangenheit] e a emancipación política. Bauer considera que o problema dos xudeus é que non se poden converter en cidadáns [Staatsbürger], que sempre van antepor a súa condición relixiosa á súa condición política de cidadáns. Mesmo aínda que momentaneamente puidera parecer que renuncian a certos elementos da súa relixión para participar na política, no estado, en realidade non é así. A superación desta situación implicaría que a relixión se convertera nun asunto puramente privado, de maneira que non houbera ningunha relixión privilexiada por enriba das outras. É dicir, que mesmo os xudeus consideraran que a súa relixión non é superior ou mellor cás outras. A superación política da relixión implica para Bauer a superación da relixión en canto que relixión.

E aquí comeza a crítica marxiana. O que sucede para Marx é que Bauer non se pregunta con suficiente profundidade en que consiste a emancipación política: iguala emancipación política e emancipación humana, cando esta última vai moito máis alá e non queda esgotada pola primeira. Se a emancipación política non pode esixir a emancipación relixiosa, é porque hai algo que ela non consegue resolver e para o que a relixión intenta dar unha solución, mala ou non desexable, pero unha solución, por así dicir, sintomática e que manifesta que hai unha enfermidade de base.

A situación xudía cambia dun país a outro:

- Na Alemaña, trátase dunha cuestión puramente teolóxica, do enfrontamento entre un estado cristián e un grupo xudeu, posto que non hai un estado propiamente político que puidera xogar o papel de polo oposto.

- En Francia, no estado constitucional, hai un enfrontamento parcialmente teolóxico e parcialmente político. Parcialmente político porque hai unha constitución que se di aconfesional fronte aos xudeus. Pero parcialmente teolóxico porque tamén hai unha relixión da maioría que se opón á relixión xudía.

- En certos estados da Norteamérica da época, que viñan de proclamarse aconfesionais, este enfrontamento perdería toda significación teolóxica e se amosaría o conflito na súa

verdadeira natureza política. Nestes estados non se xustifica a propia posición teoloxicamente, senón de maneira puramente política: o estado dise estraño a todo culto relixioso.

Porén, o feito de que siga habendo moitas persoas relixiosas, indica dúas cousas para Marx:

- Por unha banda, de novo, que a emancipación política non implica necesariamente a emancipación relixiosa,

- e segundo, que hai algo que a emancipación política non pode aínda resolver: existe unha “limitación, restrición, estreitura mundana” [weltliche Beschränktheit] do cidadán libre que a relixión intenta resolver. O problema vai máis alá da relixión, porque hai algo existente no humano que o estado non é quen de satisfacer.

Para superar a relixión é necesario superar esta limitación mundana anterior: a emancipación política agacha unha emancipación humana, que é a que a emancipación relixiosa intenta solventar. É necesario facer unha crítica do estado en relación ó aspecto mundano. Non se trata xa da contradición entre o estado e unha relixión concreta, nin sequera entre o estado e a relixión en xeral, senón entre o estado e certos presupostos, certas condicións que están na súa base.

Na segunda parte do seu texto, dedicada ao segundo texto de Bauer sobre o xudaísmo, editado en Zürich, Marx vai insistir en que o problema da emancipación dos xudeus non é un problema teolóxico, unha mera cuestión de liberarse das crenzas da relixión xudía, senón unha cuestión acerca da condición social que lles impide aos xudeus emanciparse. Esta condición social identifícaa Marx co feito de que os xudeus se dedican aos préstamos, á usura. Nunha organización social na que isto estivera prohibido, os xudeus non serían posibles.

Cando os xudeus atacan a súa propia condición, están a traballar pola emancipación humana en xeral, a loitar contra a autoalienación [Selbstentfremdung] humana: posto que a base da súa condición é tamén a base da opresión de toda a humanidade. Sen embargo, o feito é que o que sucedeu foi o contrario. Os xudeus foron os que verdadeiramente se emanciparon na medida en que converteron o seu modo de vida en modo de vida compartido polo resto da humanidade: os cartos, o poder dos cartos, a usura, o desexo de devir máis ricos, a bolsa, o beneficio, o egoísmo. A sociedade non se liberou dos xudeus, senón que a sociedade burguesa, coa preparación previa da ideoloxía universalista cristiá, converteuse a un certo xudaísmo, entendido este como a busca da acumulación de cartos e a consideración de toda a realidade dende o punto de vista das ganancias económicas. Neste sentido, a superación do xudaísmo implicaría desprazar o punto de vista dende a teoloxía á sociedade: habería que estudar as condicións sociais que fan posible o comportamento económico dos xudeus para destruílas, e conseguir así non só eliminar o xudaísmo, algo secundario, senón liberar o xénero humano por enteiro.

A emancipación política crea cidadáns libres, estados libres, sen que os seres humanos

que viven neses estados acaden unha liberdade real, efectiva. De feito, a emancipación política despraza o relixioso ao ámbito da esfera privada, na que os seres humanos seguen estando igual de oprimidos pola relixión que antes. A liberdade que concede o estado é unha liberdade abstracta, limitada. O estado actúa como un intermediario [Mittler], no sentido de usureiro, non simplemente de mediador, de facilitador, entre os seres humanos e a súa liberdade. Desta forma, o ser humano perde e deposita no estado a súa non divindade, é dicir, aquilo máis positivo, a súa vida, a súa non limitación.

Por exemplo, un caso de emancipación política tivo lugar cando se conseguiu eliminar o censo que só lles permitía votar a aqueles que superaban unha certa cantidade de posesións económicas. Trátase entón dunha superación política da propiedade². A propiedade supérase no político, pero consérvase no ámbito da sociedade: a operación consiste en deixar as diferenzas de orixe, nacemento, posición, formación e ocupación de lado, porque se trata de diferenzas máis alá do terreo do político. Na medida en que os cidadáns son iguais ao respecto da igual participación na soberanía, da igualdade no voto, o resto de diferenzas son desprezadas, por moito que sigan activas, que sexan totalmente efectivas.

2 Cabe lembrar que a palabra que emprega Marx é o verbo hegeliano “aufheben”, que implica superar pero conservando aquilo superado, subsumir, como din os tradutores franceses da Fenomenoloxía do espírito, Labarrière e Jarczyk. Cf. HEGEL, G.W.F.: Phénoménologie de l'Esprit. Paris, Gallimard, 1993, p. 57.

Ao plano fáctico das diferenzas particulares oponse o plano xeral, abstracto, da igualdade xeral que garante o estado político. A oposición continúaase como a oposición entre a vida xenérica do ser humano e a súa vida material: como as diferenzas non poden ser toleradas polo estado, estas pasan engrosar a esfera da sociedade. Aparece unha vida egoísta [egoistisches Leben]. Mentres que a nivel político o ser humano considérase en canto que un ser comunitario [Gemeinwesen], a nivel da sociedade é un ser humano privado, individual³.

³ “O ser humano emancípase politicamente da relixión, ao desterrala do dereito público ao dereito privado. A relixión deixa de ser o espírito do Estado, onde o ser humano –aínda que dun xeito limitado, baixo unha forma particular e nunha esfera particular– se comporta como ser que pertence a un xenero, en comunidade con outros seres humanos, converteuse no espírito da sociedade civil, da esfera do egoísmo, do bellum omnium contra omnes. Xa non é máis a esencia da comunidade, senón que é a esencia da distinción. Converteuse en expresión da separación dos seres humanos do seu ser común, de si mesmo e dos outros seres humanos- o que era orixinariamente. Non é nada máis que a confesión abstracta da concreta absurdidade, do capricho privado, da arbitrariedade” (MARX, K. / ENGELS, F.: Werke. Band 1. Berlin/DDR, Dietz Verlag, 1976, páx. 356).

O estado político só supera a sociedade conservándoa, sendo dominado por ela. Na medida en que se realice unha defensa do estado político, tamén se estará defendendo a sociedade sobre a que este se basea. Marx lembra que, se ben a emancipación política é a figura máis avanzada de emancipación humana á que se chegou polo momento, non é nin moito menos a definitiva. Boa proba disto é o feito de que á emancipación política con respecto á relixión tivo como resultado a saída á superficie dunha sociedade na que domina o dereito privado, o egoísmo, a guerra de todos contra todos, aínda que o marco formal sexa unha certa comunidade de igualdade política nacional. Esqueceuse a comunidade orixinaria dos seres humanos para ser substituída pola separación, pola distinción de cada un dos seres humanos. Finalmente, a emancipación política con respecto á relixión non tivo por consecuencia unha verdadeira emancipación da relixión, posto que os seres humanos seguen sendo relixiosos no privado; ao contrario, provocou o descubrimento dunha sociedade egoísta: a verdade da emancipación política é a construción dese tipo de sociedade.

Unicamente en determinadas ocasións onde o desexo de autoliberación é abondo grande, prodúcese o proceso contrario. O estado nace entón dende abaixo, dende a sociedade, e movido por un certo sentimento de especial autoestima [Selbstgefühl] pode chegar a suprimir os seus propios presupostos. Trátase de momentos nos que a propia sociedade presiona fortemente o estado político provocando un estado de revolución permanente, onde a autoliberación humana intenta realizarse como autoliberación política. É unicamente nestas ocasións especiais onde se pode producir por parte do estado un verdadeiro intento de emancipación humana, é dicir, mesmo unha supresión da propiedade, da relixión, e se é necesario, da vida (por exemplo, a guillotina na revolución francesa). O problema é que estas revolucións soen rematar co restablecemento da relixión, da propiedade privada... de tódolos elementos da sociedade anterior.

Saltémonos varias páxinas nas que Marx discute con Bauer acerca das relacións entre estado e relixión. Simplemente quedémonos coa idea de que Marx considera relixiosa e a superar a escisión entre a egoísta e non igualitaria vida efectiva individual do cidadán na sociedade e a igualdade transcendente e non efectiva do estado político no que se lle esixe crer. É relixioso considerar que a súa vida verdadeira é a vida do estado, máis alá da súa vida individual efectiva. É relixioso considerar que a soberanía, que a igualdade, que a non alienación, son algo que ten que agardar recibir neste plano transcendente, mentres vive no día a día na situación real exactamente contraria.

1.2. A crítica de Marx á Declaración dos dereitos do cidadán (1791) como emancipación política pero non como emancipación humana.

A Déclaration des droits de l'homme et du citoyen foi votada o 26 de agosto de 1789 pola Asemblea nacional constituínte e colocada ao comezo da Constitución francesa de 1791. A Declaración, precedida dun preámbulo, enumera, nos seus 17 artigos, os dereitos do home e os do cidadán. Os principios que afirma son os seguintes: igualdade política e social de tódolos cidadáns, respecto da propiedade, soberanía da nación, admisibilidade de tódolos cidadáns aos empregos públicos, obriga imposta a cada home de obedecer á lei —que é a expresión da vontade xeral—, respecto das opinións e das crenzas, liberdade de

palabra e de prensa, reparto equitativo dos impostos aceptados libremente polos representantes do país.

Marx afirma que segundo Bauer os xudeus non poden aceptar a atribución de dereitos humanos porque eles non se consideran parte da humanidade. Dalgún xeito, para poder optar aos dereitos humanos sería necesario deixar de crer.

Para Marx, os dereitos recollidos na Declaración de 1791 teñen unha dobre natureza:

- En parte son dereitos políticos, é dicir, políticos no sentido de dereitos nacionais, dereitos asegurados polo estado, dereitos do cidadán en canto membro do estado. Na medida en que a emancipación política non necesita dunha supresión da relixión, Bauer equivocárase esixindo eliminar a crenza relixiosa para poder acceder a eles.
- E en parte os dereitos humanos son tamén dereitos do home. Van máis alá do estatal, como o demostra que haxa un dereito á liberdade de culto. Os dereitos políticos non exclúen necesariamente a relixión, senón máis ben o contrario. Teñen unha dimensión humana.

Agora ben, é importante a dobre distinción anterior: por unha banda están os dereitos do cidadán, os dereitos dos membros do estado; e pola outra están os dereitos do home. E o problema é que o ser humano que vai ser tomado como modelo é o membro da sociedade concreta na que se está a vivir. Na medida en que a partir deste momento Marx vaise referir a este membro da sociedade civil en termos despectivos, parece apropiado introducir unha nova tradución para “membro da sociedade civil” [Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft] e falar directamente de “burgués”. Polo tanto, o que sucede na declaración de 1791 é que os dereitos do burgués tal e como están na sociedade burguesa son elevados á categoría de dereitos do ser humano. El cal é a caracterización de Marx do burgués? A de ser o ser humano egoísta, separado do resto de seres humanos da especie e que coloca a comunidade sempre en segundo lugar.

Segundo Marx, a declaración correspóndese punto por punto coa sociedade burguesa. A liberdade é pensada como liberdade negativa de facer todo aquilo que non dane a un segundo suxeito, e é a lei a que establece o que dana o outro. O ser humano é pensado como unha mónada illada e retraída en si mesma. Marx afirma que este dereito á liberdade en realidade ten a súa verdade no dereito á propiedade privada: a súa utilidade práctica é poder ter dereito á propiedade privada. O dereito á propiedade privada consiste no dereito de gozar ao seu antollo das súas posesións. A esencia da sociedade burguesa consistiría na liberdade individual e na súa aplicación práctica en forma de propiedade privada. Máis que conseguir a realización da liberdade, estes dereitos aseguran a súa limitación. O dereito á igualdade concíbese como unha igualdade formal ante a lei, cuxa función principal lembremos que é establecer os límites do que se considera dano, é dicir, os límites de atentado contra a propiedade privada. O dereito á seguridade, representado pola policía, consiste en que a sociedade debe asegurarlle a cada membro a súa persoa, os seus dereitos e a súa propiedade: en definitiva, asegurar o egoísmo.

Todos estes dereitos fundaméntanse no ser humano egoísta, nos seus intereses e disposicións arbitrarias privadas, en canto que individuo illado. A sociedade é pensada como aquilo que fai de límite á orixinaria independencia do individuo. Así, os dereitos políticos acaban por ser instrumentos destes dereitos humanos en tanto que dereitos do burgués: o cidadán devén así servo da sociedade egoísta burguesa, a política tórnase así instrumento dos intereses burgueses. Por outra banda, mesmo nos momentos revolucionarios, nos momentos en que a sociedade intenta levar ó terreo do político novas reivindicacións que non están aínda recollidas no estado, se producen graves contradicións: por exemplo, se é certo que a política estatal debería garantir ante todo o respecto dos dereitos humanos, non se entende como pode prohibir a liberdade de prensa asegurando que pode entrar en conflito coa política estatal, cando esta non ten outro obxectivo que defender os dereitos humanos, e un deles é a liberdade de expresión.

Marx afirma que a emancipación política provoca unha disolución da sociedade anterior. No caso da transformación introducida pola emancipación política promovida pola sociedade burguesa, a sociedade que se dissolveu foi a sociedade feudal.

O que caracterizaba a esta época segundo Marx é que había unha relación inmediata entre estado/política e sociedade: os elementos da sociedade reproducíanse de maneira inmediata no estado. Na sociedade feudal existían unha serie de gremios, privilexios, agrupamentos sociais organizados baixo o dominio do señor e que constituían unha especie de estado en paralelo. O estado como elemento xeral, comunitario, non existía, senón máis ben diferentes agrupamentos civís.

No momento en que este poder señorial cae, constitúese o estado como un asunto xeral, como un estado efectivo: desaparecen as posicións e privilexios intermedios, e o pobo deixa de estar separado do estado en canto que comunidade. O que se produce é unha división da sociedade en individuos, dotados dunha serie de contidos espirituais e materiais, amais dunha separación desta sociedade do estado en tanto que comunidade ideal, abstracta, en tanto que asunto xeral, en tanto que política situada máis alá dos elementos particulares e individuais.

Desta maneira, todo aquilo que ten que ver coas condicións de vida é considerado como un asunto individual situado máis alá do ámbito do político, en troques de seren, como na sociedade feudal, o que determinaba a relación entre o individuo e o estado (representado polo señor)⁴

É dicir, a emancipación política con respecto ao

⁴ “A consumación do idealismo do estado era ao mesmo tempo a consumación do materialismo da sociedade burguesa. O sacudirse o xugo político era ao mesmo tempo o sacudirse as ligas que mantiñan atado o espírito egoísta da sociedade burguesa. A emancipación política era ao mesmo tempo a emancipación da sociedade civil da política, da aparencia mesma dun contido xeral” (MARX, K. / ENGELS, F.: *Werke. Band 1*, Berlin/DDR, Dietz Verlag, 1976, pág. 369).

feudalismo permitiu a aparición da sociedade burguesa egoísta, da sociedade burguesa fragmentada en individuos. Porén, Marx non di aquí que os individuos se convertan en egoístas no contexto da nova sociedade burguesa, senón que simplemente a emancipación con respecto ao feudalismo amosa os seres humanos egoístas que se agachaban tras el. Os individuos xa estaban aí antes, pero certas formas de comunidade (as relacións feudais de privilexio) impedían que a súa esencia egoísta se manifestara. Na sociedade feudal os individuos relacionábanse en función de determinadas relacións de privilexio, de posición. Na sociedade burguesa os individuos relaciónanse a través do dereito, que si respectará ese egoísmo individual.

De feito, precisa Marx, non é propiamente o individuo o que recibe a liberdade, senón que o que realmente se libera son as súas posesións: non hai unha liberación da relixión, senón unha liberdade para escoller relixión; non hai unha liberación da propiedade, senón unha liberdade para poder ser propietario; non hai unha liberación da empresa [Gewerbefreiheit], senón unha liberdade para poder fundar unha empresa...

O estado nacido trala emancipación ou revolución política acontecida coa Declaración dos dereitos do cidadán non tocou nin o máis mínimo o ámbito da sociedade civil, senón que asumiu esta tal e como se atopaba como a base sobre a que fundarse, como a súa propia condición de existencia: deixou intactas as necesidades, o traballo, os intereses privados...

Aparece polo tanto unha separación de tres individuos:

a) O ser humano en canto que político, que é algo abstracto, moral, en canto que cidadán, en canto que persoa moral.

b) O ser humano concreto, membro da sociedade civil burguesa, real, efectivo, egoísta, individuo individualista.

c) Na medida en que este ser humano concreto, feudal do feudalismo, burgués da burguesía, é máis real có cidadán (abstracto), considérase que a súa esencia coincide coa do ser humano, é dicir, que o ser humano é un ser egoísta, individualista, a favor da liberdade de empresa, da libre competencia, etc.

A emancipación humana debe consistir en conseguir que as relacións reais, presentes, concretas e efectivas do mundo humano se organicen de acordo aos seres humanos mesmos. A conclusión é que o proceso de emancipación política non constitúe finalmente ningunha emancipación: porque do que se trata aquí é de que se está a esquecer calquera idea de ser humano situada máis alá do individuo egoísta e independente, membro da sociedade civil-burguesa, ser humano abstracto, cidadán, persoa moral, membro do estado.

A verdadeira emancipación –a emancipación humana– pasaría para Marx polo feito de que o individuo deixe de contemplarse como individuo illado ou como cidadán abstracto, para pasar a pensarse como membro dunha comunidade e membro da especie humana, poñendo en marcha as medidas sociais que lle permitan transformar a esfera política de

acordo á súa natureza humana. Así, vai ter que intentar organizar as “forzas propias” [forces propres] individuais de maneira que se convertan en forzas da sociedade [gesellschaftliche Kräfte] dirixidas cara ao cambio do estado abstracto.

2. Reflexións sobre individuo, propiedade e comunidade.

2.1. O egoísmo liberal.

Coido que resulta moi interesante a distinción entre a emancipación relixiosa, a emancipación política e a emancipación humana, en especial, entre as dúas últimas. Pero esa distinción non é, ao menos de xeito central, o obxectivo desta segunda parte do artigo. Digo “ao menos de xeito central” porque en certo sentido, se o debate en torno á propiedade intelectual se reduce á eliminación dun organismo como a SGAE ou CEDRO sen ir máis alá, pode que sexa unha especie de emancipación política que non acaba por concretarse como emancipación humana-social. Vaíamos por partes.

Para nós o problema da propiedade intelectual remite ao problema xeral da propiedade. Sexa software libre, sexa creación literaria, sexa a vacina da malaria, estamos falando sempre de propiedade. A propiedade burguesa como dereito viría a ser sancionado como moi tarde na Declaración dos dereitos do home e do cidadán de 1791.

A crítica de Marx ao liberalismo que se agacha trala crítica a esta declaración entendémola principalmente como organizada en dúas fronte:

1. Que o liberalismo é **ideolóxico**: é dicir, que “intenta convencer” (menos althusserianamente) ou que, sen vontade expresa de convencer (máis althusserianamente), promove o feito de que os seus valores, os dunha sociedade historicamente concreta, que Marx denomina burguesa, son valores humanos absolutos e non relativos a unha época histórica. Este punto interésanos só na medida en que supón unha grave advertencia a ter en conta antes de poñerse a pensar a cuestión da propiedade. A propia linguaxe que empregamos habitualmente está dominada por conceptos forxados na ferrería do liberalismo: así, é difícil saírse da noción dun individuo libre, responsábel dos seus éxitos e sobre todo dos seus fracasos, responsábel da súa formación e do seu ascenso ou descenso social, consumidor consciente, axente con capacidade de decisión grande ou importante máis alá das forzas sociais nas que se atopa situado... Estas semellan ser premisas que se elevan a categoría de absolutas, mesmo para aqueles que se queren situar de entrada no bando oposto ao liberalismo económico. É dicir, resulta complicado criticar a SGAE nunha linguaxe dominada pola ideoloxía oculta da propiedade.

2. A segunda crítica de Marx ao liberalismo é que este se asenta nunha concepción **egoísta** do ser humano. O termo xurde en varias ocasións ao longo do texto. Trátase do egoísmo dunha concepción do ser humano que o considera célula illada, mónada, exclusivamente preocupado nos seus propios intereses, e nunca como pertencente á “especie humana”, é dicir, como recoñecendo membro dunha especie cuxo benestar forma parte principal das súas preocupacións, máis alá do ben ou mal que lle vaia na súa situación individual.

E esta concepción egoísta remite, ao noso entender, á crítica do liberalismo como ideoloxía. O malo non é o egoísmo, senón o feito de que o liberalismo o considera como feito esencial da realidade humana. Xa durante o noso comentario de Marx lembrábase como este afirmaba que o liberalismo saca á luz a natureza egoísta do ser humano, é dicir, que o feito de que en parte hai guerra de todos contra todos é algo que parece que a Marx non lle causa un trauma admitir. O problema está en non considerar outras posibilidades, en non ter en conta que non sempre actuamos deste xeito, o problema está en elevar a categorías xurídicas, para establecelo como necesario, algo que non é sempre necesario.

Marx insiste en que, fronte a unha sociedade formada por individuos que se conciben así mesmos como células independentes, responsábeis do seu éxito ou fracaso social, resulta moito máis ético entendernos como membros da especie humana (non estaba avanzada a situación ideolóxica para que puidese aparecer mesmo un chamamento á pensarse como membros dunha especie situada máis alá da especie humana, pero lembramos aquí que o especismo é tamén un prexuízo). O valor da súa invitación pode resultar algo místico e semella estar bastante motivado por un certo idealismo, polo mesmo idealismo que acompaña á noción de alienación dos Manuscritos de economía e filosofía do 1844: algo así como o idealismo de considerar que hai unha “natureza humana” compartida, que é posible determinar certos trazos a respectar, un conxunto de valores que no contexto concreto da sociedade burguesa non estarían sendo respectados. Semella que no primeiro Marx hai algún concepto acerca do ser humano, algunha definición forte, que no contexto do sistema capitalista de produción permitiría falar de diferentes tipos de alienación con respecto a ela.

En *Sobre a cuestión xudía*, lembremos que é do 1843, xa aparece unha distinción entre forzas propias [en francés no orixinal, forces propres] e forzas sociais, que aparentemente se correspondería cunha distinción entre individuo e sociedade e que, polo tanto, sancionaría o concepto de individuo. Pero aquí Marx refírese precisamente ao individuo en canto que os esforzos individuais deben estar encamiñados cara á organización e consecución de que se sumen e se transformen en formas sociais capaces de modificar a orde estatal-nacional.

A cuestión está entón en discutir a xustificación e a orixe deste egoísmo colocado pola sociedade burguesa na base do estado. De entrada, se me ocorre que estamos ante unha elección que consideramos absoluta: é dicir, finalmente semella que o feito de considerarse individuo ou comunidade é o resultado dunha decisión ética, e que precisamente esta decisión é a que xustifica posicións liberais ou posicións alternativas. Non hai maneira de atopar argumentos que nos leven a unha decisión definitiva acerca de se nos debemos colocar na perspectiva do individuo ou na perspectiva da comunidade.

A expresión que se nos vén ó maxín para aproximarnos á cuestión é “punto cero”. Con isto queremos dicir que o punto de partida onde un individuo coloque a saída na carreira, na competición social é unha decisión arbitraria. Por exemplo: membro dun determinado barrio, colexio concertado, licenciatura universitaria e concurso de oposicións semellan conducir xustificadamente á obtención dun posto como funcionario, ben retribuído e ou-

torgando un certo nivel de consumo. Pero esa análise “liberal” deixa fóra da balanza multitude de factores que non dependen dos méritos individuais, infinitos se se queren, mais algúns semella que con forte dependencia e maleables de forma clara polo contexto social. O que se considera froito do esforzo individual apóiase sobre uns presupostos sociais enormes, necesita dun conxunto de estruturas sociais. Finalmente a verdadeira decisión está en onde poñemos o punto de partida:

a) Se un considera que hai unha situación inicial de relativa igualdade e que logo o resto son méritos propios, more liberal, entón vai ser difícil que se o individuo adquiere unha posición social “boa” considere que a maior parte do obtido débello ao conxunto da sociedade e que en consecuencia debería intentar reintegrar dalgún xeito e baixo algún concepto de xustiza o que lle foi outorgado. Por exemplo, a diferenza entre dous compañeiros de escola, un actualmente parado e outro directivo nun banco, será vista polo segundo como froito do seu esforzo e non como a imposibilidade do seu compañeiro para rematar a súa formación porque se tivo que poñer a traballar. Claro que tamén podería ter abandonado o traballo por problemas familiares, dificultades psicolóxicas, etc. que tendemos a considerar como formando parte da responsabilidade individual. O certo é que a decisión de onde remata o individual e onde comeza o social é tremendamente complexa, e por iso dicimos que aquí máis que de argumentacións se trata dunha situación “bastante absoluta”, inxustificada, sen fundamento anterior, en especial con respecto aos membros máis próximos da sociedade, aqueles que supostamente partiron dunha situación de bastante igualdade asegurada polo estado do benestar.

O problema está aquí en onde colocar o punto de partida equitativo a partir do cal as diferenzas serían froito exclusivo do esforzo do individuo. Mesmo podería ser que este concepto de esforzo fora tamén liberal na súa esencia. Semella que resulta moi complexo: non tan só polo feito de que os individuos se sitúan na encrucillada de moi diversas forzas sociais, senón porque ata a capacidade de sacrificio dun individuo depende en definitiva dunha posición de goce (lacaniano), dunha forma de estar no mundo, dunha sintomática particular que el tampouco escolleu. A efectos prácticos, actualmente se considera que o individuo ten que responsabilizarse da súa forma de gozar e acomodalala ás normas da sociedade, baixo ameaza de pagar unha determinada pena. Tamén nun xesto absoluto, posto que é complicado entrar a valorar o grao de liberdade final que ten un suxeito con respecto ó seu goce, á súa forma de ser. Aparentemente, semella que a decisión de primar o compoñente individual ou o social é arbitraria, é dicir, ética, absoluta, estética, feita nun baleiro de argumentacións, sempre deixando de lado as consecuencias que para o conxunto da sociedade pode ter unha postura (máis redistribución) ou outra (máis iniciativa empresarial e desigualdade). Vexamos se isto se mantén cando se parte dunha situación de clara desigualdade.

b) Se, polo contrario, un considera que hai un todo social onde as interrelacións son múltiples, onde os factores máis relevantes e as influencias máis importantes están neste plano social, onde, por exemplo, o éxito nos estudos máis alá do individual ten que ver coa posibilidade social de acceder a unha educación, de que a familia tivera recursos que non obrigarán a traballar dende moi novo, de que o barrio no que se educou permitira

esas posibilidades, entón apartámonos claramente do liberalismo e desprázamos a óptica cara unha visión máis comunitaria. Certo que hai bos argumentos tanto a favor da preponderancia do individuo como a favor da preponderancia do social. De feito, que Marx fale simple e directamente de “egoísmo” ten que ver, coidamos, con isto: unha decisión inicial radical inxustificable. Por que non haberían de ter razón os que afirman que as diferentes condutas de dous individuos que parten dunha situación inicial similar deben, nunha situación de xustiza, corresponderse a diferenzas na situación final?

O problema está en que, no intre no que miramos cunha escala tan só un chisquiño máis grande, isto enseguida se vén abaixo: as diferenzas entre dous barrios da mesma cidade galega son xa tan enormes que o factor individual empequenece ante a predisposición social a ir cara a un ou outro camiño. En certos barrios as probabilidades de ter problemas coa xustiza penal semellan ser moito maiores ca noutros. A preponderancia do social se fai aínda máis clara canto máis ampla se fai a nosa perspectiva e observamos as desigualdades existentes entre norte e sur.

c) Agora ben, semella que considerarse como membro da especie humana é algo que implicaría interesarse e facer cousas para evitar os sufrimentos dos seres humanos que nos rodean, pero o certo é que dito así resulta tremendamente impreciso e sería necesario concretar: ata onde debo renunciar da parte do pastel que me toca en beneficio desta idea de humanidade? Trátase de converterme nun consumidor responsábel? Chega co comercio xusto? Debo marchar a unha granxa a practicar ao máximo posíbel o cultivo de autosubsistencia? Teño que dedicar todo o meu tempo á consecución dun barrio máis equitativo esquecendo os meus desexos individuais, que pode que vaian por outros camiños? Evidentemente, a resposta ten que ver co goce do suxeito, co feito de que hai renuncias morais que satisfacen algo nese suxeito. Pero o problema está en se a renuncia daqueles que poden gozar de certos bens non terá como consecuencia que ninguén finalmente os goce: se, por exemplo, a entrega de parte do meu soldo para a construción dunha escola en África non vai rematar cunha situación onde eu non gozo desa parte do soldo e ao mesmo tempo non se constrúe a escola porque os cartos rematan na conta do ditador africano de turno.

Pensem para rematar no papel da SGAE, por moito que pensem que máis ca un inimigo que se mereza ser considerado como tal, resulta un pouco unha cortina de fume que tapa un problema maior. Tomemos como punto de partida un grupo de rapaces que se queren dedicar á música profesionalmente. Hai un acordo moral en que a xestión dos dereitos de autor por parte da SGAE é ilexítima en tódolos sentidos, posto que actúan de intermediario, e non de mediador, como en teoría debería ser. Lúcranse co esforzo intelectual e co tempo de traballo dese grupo de música. Unha vez eliminada a SGAE, parece entón que existen uns salarios fixados socialmente, unha lei da oferta e da demanda que determina o prezo que lle corresponde a unha entrada dun concerto, co cal sería xusto que ese grupo cobrase determinada cantidade de cartos.

Agora ben, lembremos como no primeiro libro de O Capital se insiste en que o capitalista paga a forza de traballo ao seu xusto prezo social e que capitalista e proletario establecen

“libremente” un contrato. Que se trate do prezo establecido socialmente non quere dicir que sexa un pago xusto en termos absolutos. No momento en que a forza de traballo, que se mide abstractamente como tempo de traballo, entra no mercado laboral, vai ser mercada a cambio dun determinado salario: aquel que sexa suficiente para pagar a alimentación, o aloxamento, a roupa e o lecer dun traballador (prezo da forza de traballo). Aquí non entra en xogo ningunha categoría moral, senón unha media que establece a sociedade en cada momento histórico.

Mais o que hai que ter en conta é que o valor de uso desa forza de traballo se converte nun valor de cambio unha vez que entra no mercado laboral, e precisamente é neste paso onde ela xa sofre unha transformación brutal da súa natureza que impide falar en termos de intercambio xusto: non é posíbel recuperar un valor de uso a través doutro valor de cambio. A sensación de ser ben pagado valorámola nunha comparación cos outros salarios e cos prezos daqueles bens que estamos habituados a mercar. Pero aquí non hai nada así como xustiza, intercambio xusto, salario xusto, etc. O prezo dun traballo cun determinado salario non pode ser definido en termos de xustiza, non hai pago apropiado dun traballo. 1000 euros son igual de inxustos que 100 en termos absolutos. Por exemplo, non hai límite á reivindicación dunha redución na xornada laboral. Igual de xusta é de 15 ou 35 horas. A esquerda encérrase a si mesma se considera que é posible unha medida absoluta. Todas son arbitrarias. O único no que quero insistir é no feito de que unha vez eliminada a SGAE, non remata a explotación. Cando deixa de ser explotación un salario? Como se mide iso?

Máis ben, de novo o goce, trátase de que o goce total que obtemos mediante a nosa actividade laboral (a sensación de prestixio, a sensación de realización, os compañeiros, etc.) e mediante as mercadorías adquiridas co salario compensa ao goce retrasado durante a “renuncia” a ese tempo laboral. Esbaradizo este terreo, porque cada individuo é diferente. A conclusión semella ser que a lei da oferta e da demanda non se da no plano da xustiza, senón no plano do que nunha determinada sociedade se considera como media social que debe recibir un grupo de música por dar un concerto.

O que nos interesa é pensar ese punto-cero que establece a sociedade cando dicimos que, unha vez eliminada a SGAE, se un grupo de música inverte dúas horas nun concerto, entón é necesario e xusto que alguén lles pague esas dúas horas. Lévese o valor de uso a un valor de cambio abstracto, pero probablemente para os diferentes asistentes o valor de uso que eles teñen que sacrificar é moi diferente. A un dálle igual pagar os 6 euros. Outro tivo que pensalo máis, pero finalmente decidiuse. Un terceiro quedou na casa porque necesita os cartos para outra cousa. Un cuarto non pode ir porque ten que traballar. O punto cero non ten en conta, como a emancipación política-estatal, a verdadeira situación social na que se produce esa creación musical: o prezo socialmente determinado dun concerto poden ser 6 euros, prezo no que se recollen os custos de desprazamento, o tempo necesario para instalar o escenario, etc. A emancipación política tamén nos converte en cidadáns iguais no que respecta ao dereito ao voto -os presos excluídos-, pero non atende á situación social concreta e desbota as desigualdades reais.

2.2. A comunidade

O problema da noción de comunidade é que na organización social actual cada un ten que asegurase a súa independencia económica. Por moito que un considere que, por exemplo, determinadas operacións culturais poden facerse sen recibir un pago económico a cambio, na base da sociedade actual está o feito de traballar e recibir unha cantidade de cartos que se consideran propios, lexítimos. Imaxínese que se permitira escoller cada mes canto nos apetece cobrar. En realidade, esta última situación corresponderíase moito máis á infraestrutura económica de xeración da riqueza, na que un todo social entrelazado ao máximo sostén unha actividade económica colectiva, e na que algúns resultan claramente desfavorecidos sen ter tido as oportunidades doutros. Pode que un dos primeiros cambios sexa simplemente pensar o propio salario, satisfactorio ou insatisfactorio, como o froito dunhas relacións de produción inxustas, e polo tanto, como inxusto. A partir de aí, haberá que poñer en marcha os mecanismos para conseguir outro tipo de sistema de retribución. Porque xa non é unha cuestión de que haxa que redistribuír a través dos impostos (emancipación política), senón de que hai desigualdades sociais van moito máis alá. A aposta é entón que os méritos individuais son secundarios. Que sentirse parte da comunidade implica unha certa predisposición a pór e dedicar parte do tempo propio para a comunidade. Entón semella que o único que queda é a presión da sociedade civil para que cada vez máis desigualdades da sociedade real entren no cómputo do estado, para que a igualdade formal teña en conta cada vez máis as diferenzas enormes do punto de partida social e poña á disposición de cada vez máis individuos recursos de formación, aloxamento, sanitarios, etc. cada vez máis equitativos. Estado do benestar, socialdemocracia.

Sen poder precisar máis, que o liberalismo domina a nosa linguaxe demostra este mesmo texto, no que o criterio de medida do éxito social se vencellou a un maior ou menor nivel de consumo e no que o individuo foi pensado case sempre na dicotomía individuo/comunidade.

ECOSOFÍA E PROCOMÚN. PA- RADIGMAS DE RE-EXISTENCIA

D@n Hauser

1. A proposta ecosófica. Félix Guattari e as tres ecoloxías

Situamos, en primeiro lugar, a problemática a abordar no eixo que, pensamos, determina a urxencia da revitalización do procomún e da súa defensa: a *ecosofía*, entendida esta como o discurso que conecta os riscos ambientais –ecoloxía ambiental–, coa degradación social que provocan os desaxustes capitalísticos¹ de acceso ós bens

e recursos –ecoloxía social–, e cunha determinada produción do individuo que aparece coa emerxencia do novo sistema mundia e que vai orientada á introdución do corpo e a vida na máquina de produción material –ecoloxía mental–. De aí, queredamos extraer algúns elementos fundamentais para a apreciación do fenómeno da expansión da acumulación do capital cara aos ámbitos que sobreviviron até o de agora a esta operación, así como á implantación dunha lóxica política aínda máis agresiva de priva(tiza)ción, que está a permite-la anulación dos novos e vellos territorios do común. A referencia básica para esta aproximación inicial é, pensamos, o traballo de F. Guattari, que leva a súa análise da produción de subxectividade ós terreos da materialidade do campo social e ambiental.

1Guattari emprega este termo para distanciarse do capitalismo entendido en sentido clásico-decimonónico.

Dentro do seu percorrido analítico, resulta de vital importancia o desembocar na corrente ecolóxica, tanto a nivel político: membro do partido ecoloxista nos anos 80, como dende o ámbito teórico, coa publicación do seu derradeiro traballo *Les trois écologies*. A destrución medio-ambiental faise manifesta xustamente nun momento de máximo “esplendor” e “logros” da potente economía de mercado. Os excesos produtivos, a demanda cada vez maior de obxectos manufacturados, a explosión demográfica e a entrada de novas “potencias” no círculo pechado dos países “desenvolvidos” leva a una aceleración da degradación planetaria e a unha toma de conciencia dos riscos globais, de non se producir ningún cambio na dinámica económica, de non establecer ningún tipo de restricións ás agresións capitalísticas.

Paralelamente, aínda que quizais non no conxunto global da poboación, imponse unha certa ideoloxía da irreversibilidade do proceso produtivo, baseada nos “logros acadados”, e unha lexitimación dos seus procedementos en medio dunha situación eclosionada².

² Semella interesante o concepto de Wallerstein de “Economía-Mundo-Europea”. Cf. WALLERSTEIN, I.: El Capitalismo Histórico. Ciudad de México, Siglo XXI, 1988.

Diríase que o consumo masivo funciona anulando as externalidades negativas que produce, e que se asume de forma xeneralizada a suavidade no tratamento dun problema que ameaza a totalidade da vida. A potencia mediática traballa xerando un clima de tranquilidade, pese ó constante fluxo de efectos negativos.

A situación cambiou?

Supostamente, a cuestión medio-ambiental é hoxe unha preocupación prioritaria nas políticas estatais³ e nos cumios internacionais onde se discute o imprescindible dun xiro no comportamento en e cara ó medio ambiente, porque o ritmo acelerado da produción e do mercado está a provocar paralelamente unha aceleración na degradación planetaria e nos atentados ambientais incontrolados, que ameaza ese suposto “benestar”. Parece que a incógnita en torno á supervivencia da especie nun planeta requentado, superpoboado e esgotado pola carencia de recursos, reactivou a concienciación colectiva, así como as estratexias de marketing empresarial. É a chamada “Economía verde”, que promove o “desenvolvemento sostible” instaurando unha nova ideoloxía que cuantifica dun xeito interesado e in-sostible os efectos ambientais. No canto de promover a redución do consumo enerxético e material, aparecen as enerxías verdes que non solucionan, e aínda ás veces amplifican⁴, os efectos de degradación social e ambiental.

³ *Inclusive con representación ministerial no caso dalgúns países.*

⁴ *Habería que botar unha ollada ós conflitos ecosociais en América Latina, coa entrada deste novo maná das enerxías limpas. Un caso xa popular é a instalación de campos eólicos no Istmo de Tehuantepec, Estado de Oaxaca, México.*

Mais o problema non está en deseñar un modelo *enerxético ecolóxico*, con recursos finitos para unha poboación mundial en crecemento exponencial, senón a proposta dunha reorientación existencial e social que produza unha redución efectiva na demanda (a tódolos niveis: material, enerxética,...). A cuestión ecosófica é a de como lograr un cambio na relación coa materialidade-mundo que deteña o proceso de deterioro, transformando as formas de vida capitalísticas. Trátase de entende-la relación que existe entre o Capitalismo Mundial Integrado (CMI), co seu sistema de produción de subxectividade, destinado a incrementar-lo consumo e en consecuencia a produción industrial, os modos de vida capitalísticos, cos seus sistemas de valores, relacións e equivalencias, e a destrución ambiental. Entender que un posicionamento ecoloxista ten que traballar á vez tres fronteiras: a das relacións sociais ou ecoloxía social, a das subxectividades ou ecoloxía mental e a do medio ambiente. “Só unha articulación ético-política –que eu chamo ecosofía– entre os tres rexistros ecolóxicos, o do medio ambiente, o das relacións sociais e o da subxectividade humana, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestións” (GUATTARI, F.2000 :8). Unicamente unha acción conxunta sobre os tres estratos pode levar á reorientación do

tráfico destino planetario e á supervivencia da especie humana sobre a Terra. “A crise ecolóxica remite a unha crise máis xeral do social, o político, o existencial. O problema aquí exposto é o dunha sorte de revolución das mentalidades para que cesen de avalar un certo tipo de desenvolvemento baseado nun produtivismo que perdeu xa toda finalidade humana” (GUATTARI,F.1996, : 145).. Levar a cabo un proceso de hixienización mental, que evidencie os procesos de subxectivación e desvista os dispositivos operantes, unha revitalización das relacións sociais que se deixen de rexer polos esquemas mercantís, para que se poida producir un cambio nos modos de vida que leven a unha convivencia co/no entorno, do cal dependemos, e á resolución dos conflitos sociais que produce o réxime acumulativo.

Comemos orde. Nunca naceremos

Se partimos entón do primeiro polo desta pirámide ecosófica, atravesada pola problemática do procomún e das ameazas ás que este se ve sometido, enfrontámonos á cuestión da privatización e control dos dispositivos de enunciación. Así mesmo, abordariámo-la posibilidade da articulación de prácticas culturais que superasen esa apropiación por parte das estruturas capitalísticas, cara a unha reorientación na produción das subxectividades. O debate en torno a como se deba organiza-la cultura, o artellamento simbólico, a produción significativa, pasaría a primeiro plano na intención de apertura do porvir. Que deba formar parte do procomún a este nivel, será fundamental para mante-las marxés de seguridade necesarias nos espallamentos de enunciacións diferenciais.

cas; asumímo-lo rizoma contra as transcendencias sistémicas. Tomámo-la esquizanálise como modelo analítico e definímo-lo CMI como unha inmensa maquinaria que ten por obxectivo prioritario a produción de subxectividade.

Será fundamental ademais ver cal será a lóxica de análise, para asumir unha lóxica de resposta na organización dos dispositivos procomún. “Toda problemática micropolítica consiste, exactamente, en intentar dispoñer os procesos de singularización no propio nivel no cal emerxen. E isto co fin de frustra-la súa coopción pola produción de subxectividade capitalística”. “A cuestión micropolítica é a de como reproducimos (ou non) os modos de subxectivación dominantes”(GUATTARI, F 2006:155). Tomando como referencias as cartografías esquizanalíticas, a praxe política será desprazada dos grandes procesos revolucionarios até as accións micro, centradas na análise das modelizacións capitalísticas, nos seus dispositivos e todo o traballo enunciativo que produce efectos significativos-significantes na totalidade das relacións sociais. A dinámica sistémica modela o conxunto das accións humanas, determina o seu comportamento social coa mirada fixa na conservación e desenvolvemento do propio sistema. O traballo máis importante será o moldeado conciencial, as determinacións axiolóxicas que se volven visibles coa culpabilidade manifesta trala transgresión da norma imposta, o establecemento dunha subxectividade en consoancia co proceso de produción en marcha. E iso afectará á totalidade da vida: relacións familiares, vida conxugal, relacións laborais. Todo debe quedar articulado, e toda relación social pasará a ser dalgún xeito parte das funcións capitalísticas.

Como inverter esta tendencia?

Guattari distingue dous tipos de ordenamento: molar e molecular. Enténdese a orde molar como aquela que “corresponde ás estratificacións que delimitan obxectos, suxeitos, as representacións e os seus sistemas de referencia” (GUATTARI, F 2006:370). En xeral é o tipo de organización característica do CMI, que elabora un peche de significados e delimita o campo do real-posible. Moleculares son as cartografías rizomáticas do real, asumi-lo devir, os fluxos de intensidades, os entrecruzados de enunciados subxectivantes. Paralelamente teremos dous modelos de acción-resposta, en función de se se asumen ou non as formacións clásicas de resistencia ou se se propoñen modelos alternos tanto analíticos coma pragmáticos. Certo que Guattari non se separa completamente dos modelos de acción molares, no sentido de que incluso as institucións son útiles en determinados momentos, ou os partidos políticos poden ter a súa función no proceso de confrontación, pero si que bosquexa a posibilidade dun novo modelo baseado nos resultados esquizanalíticos. As revolucións moleculares deben de entenderse como ese traballo constante de desvelamento dos procesos de subxectivación, asumindo a súa transversalidade característica, froito do entrecruzamento rizomático da acción dos diferentes dispositivos que nos leva a ese traballo micro, a esa ac-

ción sobre os diversos elementos, para tomar distancia e liberar ó individuo da sobrecodificación totalitaria. As accións micropolíticas atenderán, en primeiro lugar, a xerar dispositivos de análise que sinalen as operacións capitalísticas de arranxo enunciativo, as formacións de desexo e as súas continuas singularizacións, e buscarán despois na produción de disposicións de enunciación colectivas alternativas, que teñan unha finalidade outra ca da produtividade capitalística, e buscando unha recuperación vitalista do tempo e do corpo. Precisamente Oury e Guattari buscaban aproveitar as patoloxías mentais dos enfermos tratados en La Borde para construír, a partir do seu estado de desconexión con todos os mecanismos e semiotizacións operantes no mundo “dos normais”, novas posibilidades enunciativas que deran lugar a formas de vida alternativas, entendendo así a patoloxía mental como unha posibilidade emancipatoria. Á fin e ó cabo do que se trata é de crear espazos de liberdade no interior (xeográfico) do Capitalismo Mundial, que ameacen a orde semántica dada por medio de pequenas fisuras que esnaquicen a uniformidade do discurso capitalístico.

Os espazos de contaminación non propietaria traballan á marxe dos intereses do CMI. A centralización dos focos de enunciación, a mans de corporacións mediáticas, é unha apropiación ilexítima dos canais significantes e supón a anulación de posibles vías alternas, que se ven desprazadas pola potencia virtual dos dispositivos molares. A cuestión é a de considera-lo carácter *procomún* dos dispositivos de enunciación, i.e., a necesidade de que os espazos onde se produce a fixación significativa, permanezan nas marxes non utilitarias, por tanto se rixan por un sistema de normas alleas á lóxica capitalística, aberta ós pulos utópicos do in-esperado. A apropiación destes dispositivos polas estruturas do sistema conduce inevitablemente á posta ó servizo deste, polo tanto a un traballo sobre as subxectividades orientado á permanencia do proceso acumulativo, e polo tanto condenado a seguir na dirección do esgotamento material e enerxético, así como da perpetuación da conflitividade social.

Opoñer grupo-suxeito a grupo-sometido, toma-las rendas do proceso enunciativo, sempre colectivo, sempre socializado. O grupo-sometido adopta o discurso dominante, asume e incorpora as categorías que dicta o sistema a través dos diferentes dispositivos enunciativos. Os mass-media, as estruturas familiares, as xerarquías sociais,... Todo un universo maquínico para dar forma ó informe acontecido. É preciso organiza-lo real para conxura-lo caos. É necesario un plano de orientación na diversidade inconexa das intensidades. A cuestión é a de se o modelo ten que ser raíz ou rizoma; asumi-las disposicións de enunciación colectivas, singularizadas por procesos discursivos mediatizados e capitalizados, ou dar orixe a múltiples discursos, colectivos e emancipatorios. Queremos afronta-la transversalidade da subxectividade ou voltar á organización que ditamina un sistema despouído de calquera posibilidade de pervivencia? O grupo-suxeito postúlase fronte; fai fronte á norma. É posible

dar lugar a enunciacións colectivas con fins libertarios, partindo do modelo analítico da esquizanálise, e levando a cabo un desenmascaramento xeral das estruturas capitalísticas. Funcionará como grupo e en calquera lugar onde se abra a necesidade dun cuestionamento xeral dos modos de vida, dos contidos da conciencia, do comportamento ecolóxico. “Non se trata de volver os basamentos arcaicos dun *déjà-là* cultural da subxectividade; polo contrario o que se buscaría rescatar é a necesidade de crear condicións para a produción dun novo tipo de subxectividade, que sexa capaz de singularizarse e que atope as vías da súa especificidade” (GUATTARI, F 2006:65).

Manter e promover dispositivos de enunciación colectiva é, neste sentido, vital de cara a provoca-la emerxencia das formas de vida outras. A *procomunalidade* destes dispositivos será fundamental se queremos preserva-la enunciación á marxe das produtividades capitalísticas, e permiti-lo nacemento ou apertura ó imposible. Mante-la neutralidade da internet, hoxe ameazada tralas presións internacionais estadounidenses, coa forma da ACTA (Anti Counterfeiting Trade Agreement), tentativa de unifica-lo control sobre as redes de comunicación, baixo pretexto de defende-los “mercados creativos” de falsificacións e “piratería”, é de vital importancia. Os movementos de territorialización das comunicacións, inevitables mais revertibles, son a meirande ameaza contra a proliferación de espazos de contaminación, de procesos de enunciación colectiva⁴.

3. Procomún e ecoloxía social

Móvanse, circulen gritou a policía
á congregación de mercadorías
J. Riechmann

Podemos dicir que estamos na primeira “orde mundial” en sentido estrito, por canto esta universaliza as súas prácticas, coa consecuente universalización das súas formas sociais, modos de vida, obxectos de desexo,... Ó mesmo tempo, forma parte do modelo económico que emerxía trala revolución industrial como Capitalismo, centrado agora sobre o capital-financeiro, cun sistema de equivalencias entre os valores de obxectos e suxeitos (tempo de traballo – forza de traballo) que se establece a modo totalizante, abarcando tódolos ámbitos da vida social. “O ca

⁴ O caso español ronda o delirio. A proposta do Ministerio de Cultura, moi seguramente presionado polos lobbies “creativos”, de montar unha comisión paralela e allea ó poder xudicial para non ter que pregarse ás decisión dos xuíces que negan a legalidade dos procedementos que reclama a industria, pode conducir a unha situación moi perigosa. A posibilidade, xa sinalada e debatida polo movemento de resistencia que se xerou unha vez coñecida a intención do goberno, de que esa suposta defensa das “creacións” se empregue para pechar plataformas de enunciación na rede, é ben real e supón unha agresión contra estas dinámicas de organización social, dende un procomún como é a internet.

pitalismo, o “método” do Capital, será considerado como un procedemento específico de valorización das mercadorías, os bens, as actividades e os servizos, fundado nuns sistemas de indexación e de simbolización que dependen dunha sintaxe particular e que permiten sobre-codificar e controla-la súa xestión [...]. Dende un segundo punto de vista, o capitalismo aparecerá máis ben como xerador dun tipo particular de relacións sociais; as leis, os costumes e as prácticas segregativas pasan aquí a un primeiro plano” (GUATTARI, F. 2004:99). É integrado no que respecta ó seu carácter omniabarcante da totalidade do planeta e de tódalas actividades humanas. Coa nova forma que toma o capitalismo a partires da desaparición dos bloques e a conseguinte anulación da bipolaridade Leste-Oeste, tódolos países quedan “integrados” no sistema de ordenación capitalística. A súa participación na consolidación do CMI queda patente coa apreciación de zonas dentro do que se denomina “Terceiro Mundo”, de sistemas relacionais, modos de vida vinculados ó “primeiro mundo” e viceversa. A ordenación xeográfica dos antagonismos de clases deixa de funcionar, e prodúcese unha nova estratificación que non respecta Estados-Nación nin clasificacións profesionais. Ademais, dáse unha desaparición dos límites xeopolíticos occidentais que se representa na inclusión do Terceiro Mundo nas economías mundiais, ben sexa no que respecta ás materias primas ou ós recursos enerxéticos⁵. O que dende agora suceda nestas rexións, teoricamente exteriores ás economías occidentais, será fundamental para os equilibrios financeiros dos países “ricos” e en consecuencia para todo o estilo de vida profesado, co cal o control sobre as súas cúpulas de poder será totalmente imprescindible.

A súa consolidación ven dada por un dobre movemento. Por un lado asistimos a unha práctica xeral de desterritorializacións, onde familia, relixións, comportamentos sociais “arcaicos” son anulados debido á súa incompatibilidade co mercado. Prodúcese entón unha especie de visión de liberdade xustificada coa desaparición de vellos sistemas de referencia social, de estratificacións e vínculos establecidos que simulan “libera-lo desexo”. Mais por outra banda e simultaneamente estase a producir un novo sistema de sometemento xeral dos neo-liberados que de novo cerca territorios, que de novo fixa os modos de vida aceptables,

⁵O economista libanés, Georges Corm, amosa esplendidamente ben as sucesivas incursións das potencias occidentais en todo oriente medio dende a desaparición do imperio otomano. Son de resaltar as relacións que establece entre as economías de ambos mundos e en especial as consecuencias que se derivan da “tímida” subida dos prezos do barril nos anos setenta. A chamada Guerra Fría, que non produce senón pequenas crises no primeiro mundo, cébase con esta rexión do planeta que intentan repartirse entre rusos e estadounidenses. Curioso que do desenlace dos conflitos árabe-israelíes, desfavorable para os grupos de influencia socialista e vitorioso para as monarquías wahabbitas e demais escisións radicais do Islam, apoiados e armados polos U.S.A, volve a ser relevante na escena global. Cf. CORM, G. : *Le Proche-Orient éclaté*. París, Gallimard, 2003.

aínda que agora no contexto dunha inmensa maquinaria de alcance global e un sistema referencial sen disidencias internas nin externas. O Estado-Nación deixa paso ó mercado mundial que substitúe as súas institucións por outras novas que asumen a totalidade das súas competencias (F.M.I., O.C.M.,...). “Unha desterritorialización dos modos locais de semi-otización dos poderes; modos locais, que caen desta sorte baixo o control dun sistema xeral de inscricións e de cuantificación do poder. Unha reterritorialización de este último sistema nunha formación de poder hexemónica: a burguesía dos Estados-Nación” (GUATTARI, F. 2004:75). De feito, o Estado xa non ten máis función que asegura-la orde interna, dispoñe-los corpos e as forzas de actuación para que a máquina mundial avance. As decisións saen agora dos desregulados mercados bolsistas, das xuntas directivas das grandes multinacionais, das reunións empresariais transnacionais. As decisións políticas xogan a favor dos mercados mundiais e instálase nas conciencias a necesidade do crecemento económico infinito, sen ter en conta as nefastas consecuencias directas. Os grandes beneficiarios: as burguesías primeiro-mundistas.

Guattari rexeita denominar países subdesenvolvidos á rexión que integra o Terceiro Mundo. “O que caracteriza ó Terceiro Mundo non é que os países son subdesenvolvidos, senón que son explotados e dominados. A noción de subdesenvolvemento é insuficiente, posto que se nega a ve-la vinculación orgánica entre o atraso de certos países e o adianto de outros” (GUATTARI, F. 1976:130). É dicir: pódese descubrir a un nivel básico a operación significativa que relaciona as causas do desequilibrio mundial co “atraso” dos oprimidos, desentendéndose dos “danos colaterais” que produce o acopio masivo de recursos para favorecer-lo consumo exacerbado nas rexións do mundo privilexiadas. Por outro lado, non hai que esquecer que podemos atopar no interior das economías occidentais amplas rexións terceiro-mundistas, froito do desenvolvemento diferencial promovido polas políticas económicas levadas a cabo polos países capitalísticos. O CMI promove as desigualdades dentro e fóra dos microsistemas, a súa dinámica de crecemento infinito dá lugar tamén a un proceso de decrecemento absoluto e miseria. A nova mirada, unha óptica crítica da situación mundial deberá de ter sempre en conta esta influencia mutua e necesaria entrámbalas partes da balanza global. Deberá amosa-la inviabilidade do sistema capitalístico, dado o seu potencial catalizador no aumento das desigualdades e o seu potencial destrutor de ecosistemas naturais.

O esencial do CMI é o cambio de obxectivos. Pasamos dun capitalismo centrado na produción de mercadorías, baseado na alienación do obreiro, a posesión dos medios de produción e o furto da plusvalía, a un novo sistema que ten por preocupación máxima a produción de subxectividades. A segmentaridade transmútase na escena global: da dualidade Leste-Oeste á bipolaridade Norte-Sur; difumínase no interior da maquinaria: a loita de clases desaparece coa fragmentación da clase subxugada. O concepto de clase social xa non serve; a aná-

lise agora ten que (des)estruturarse en estratos, concepto móbil, líquido, variable. Unha clase sempre é oprimida, mentres que un estrato funciona arriba e abaixo, oprime dende a propia situación de opresión. Un individuo no contexto laboral pode ó mesmo tempo estar exercendo unha labor de explotación sobre un inferior, e non ser máis ca un explotado a outro nivel, por un superior. “Os traballadores “trabállanse” a si mesmos no momento mesmo en que traballan para a produción de bens de consumo. Nun ou noutro sentido, todos participan na produción de control e de represión. En efecto [...] nunha mesma xornada un mesmo individuo non deixa de cambiar de rol: explotado na fábrica ou na oficina, tórnase á súa vez explotador na familia, na parella, etc.”(GUATTARI,F.2004:92). O CMI válese das máquinas de disposición de subxectividade para separar estratos en similar situación desfavorecida, dando lugar a unha multiplicidade de relacións de poder que non culminarán xamais no desenlace dunha acción social común e concreta. De aí a importancia do control sobre as conciencias, da disposición de subxectividades, dos mecanismos de enunciación e semiotización. Deste xeito, unha vez fixados mundo e significacións, que abarcan modos de vida, valores e valorizacións, planos de orientación inmóbiles, estruturas mentais e “boas conciencias”, o proceso transfórmase nun conxunto de máquinas funcionando coordinadamente para o seu autoabastecemento, que vai medrando en alcance, consecuencias e desastres, e en cuxo seo toda disidencia semella “unha tolemia”. “A orde capitalística pretende impoñer ós individuos que non vivan senón para un sistema de intercambio, para unha traducibilidade xeral de tódolos valores, máis aló dos cales todo está predisposto para que o menor dos seus desexos sexa percibido como asocial, perigoso, culpable”(GUATTARI,F.2004:91).

O desexo dictamíno o sistema. O desexo sempre é “desexo de” e é o obxecto de desexo o que determina ou dá lugar á relación de desexo. Por iso é sempre primeiro colectivo (social) para individualizarse, singularizarse despois, unha vez manufacturado. O desexo prodúcese a través das disposicións colectivas de enunciación, elaboradas dende as máquinas-dispositivos que compoñen o CMI. “Un punto programático primordial da ecoloxía social será facer transitar esas sociedades capitalísticas da era “mass-mediática” cara a unha era pos-mediática, entendendo por iso unha reapropiación dos “medias” por unha multitude de grupos-suxeito, capaces de dirixilos cara a unha vía de resingularización”(GUATTARI,F.2000:65-6). O característico no capitalismo contemporáneo é que distribúe a totalidade do tempo humano no interior das relacións de produción, incluíndo tempo de lecer ou o chamado “tempo libre”. Na medida en que a totalidade da vida está sometida a relacións mercantís, o individuo está inserto na cadea de produción a totalidade do seu tempo vital. “O conxunto dos valores de desexo é reordenado nunha economía baseada nunha dependencia sistemática dos valores de uso respecto dos valores de cambio, até o punto de despozar de todo sentido a esta oposición categorial. Pasear libremente por unha rúa ou polo campo, respirar aire puro, cantar a viva voz, volvéronse acti-

vidades cuantificables dende o punto de vista capitalista. Os espazos verdes, as reservas naturais, a libre circulación, teñen un custo social e industrial” (GUATTARI, F. 2004:90). É nesta liña que podemos apreciar a gravidade da estrutura e o específico desta mutación do Capital, na medida en que transforma o modo de ser humano en relacións de produción, e na medida en que universaliza o seu alcance e totaliza a súa influencia. Negarse ó consumo, ben sexa de bens “materiais” ou de “cultura de masas”, é estar fóra do sistema, é deslexitimar un modelo económico que garante as desigualdades, alimenta xenocidios e xera conflitos “a distancia”. Pero quizais a pregunta hoxe en día sexa máis ben a de se a universalidade da potencia capitalística, que non o esquezamos, opera sobre significantes *fixando* a realidade do mundo, non deixa escasa marxe de manobra. Parece que, en calquera caso, aínda asumindo o lema *alter-mondialiste* do “outro mundo é posible”, si que urxe unha transformación dos modelos de análise e das estratexias de actuación. A visión macroscópica deberá ser substituída por unha atención ó pequeno que traballa no interior do sistema, a análise ten que enfocar as sucesivas disposicións de enunciación colectiva e as accións revolucionarias constituírense molecularmente.

4. Procomún e ecoloxía medioambiental

Ó dicir de Naredo (NAREDO:2010), o xerme do capitalismo financeiro –da mutación cara á inmaterialidade como reguladora da produción global– poderíase cifrar no século XVIII, no momento en que se separan definitivamente os dous discursos sobre o *oikos* –a casa dos gregos–. “A idea de sistema económico que permitiu a consolidación da economía como disciplina, e que ven monopolizando até hai pouco a reflexión dos economistas, tomou corpo alá polo século XVIII, tal e como se detalla no libro *La Economía en evolución* (Naredo 2003). Foron os economistas franceses desa época –hoxe chamados fisiócratas– os que instalaron o carrusel da *produción*, do *consumo*, do *crecemento* e demais pezas constitutivas da idea usual de *sistema económico*” (NAREDO, 2003:4). Se até ese momento non se podía entender unha xestión da produción de bens e emprego de recursos sen ter en conta os límites da materialidade, a agotabilidade do sistema enerxético no que se atopaban os grupos humanos, etc., a partires desta separación, non supuxo un problema maior a idea de producir á marxe dos recursos dispoñibles. Pasouse entón a elaborar dous discursos separados e antagónicos: o da ecoloxía, por unha banda, que refire a certo coñecemento dos funcionamento dos sistemas naturais, e o da economía, que regula as posibilidades de acumulación de capital e se materializa na ideoloxía do “crecemento indefinido”. Así mesmo, o outro fenómeno clave para o futuro da construción do sistema financeiro sería a Conferencia [Bretton Woods](#) (1944), na que se enfrontan a decadente hexemonía inglesa de posguerra coa nacente potencia imperial gringa. Keynes perde a negociación sobre a constitución dunha moeda de cuñación internacional, regulada por un banco transnacional, perante a proposta dos U.S.A., claramente nunha situación privilexiada para impoñer-

lo seu criterio. Nese momento a moeda que regulará as transaccións internacionais pasa a estar controlada por un país, que ademais terá o poder de emitir cantos billetes queira en función das súas necesidades. Anos despois, nos 70 de Nixon, a correlación co ouro queda suprimida, co que se dá renda solta á especulación financeira. Segundo Naredo, o poder imperial dos U.S.A., baseouse nesta situación de privilexio monetario, que fai do país un reclamo para inversións do resto do mundo, e permite sufragar-la débeda externa máis elevada do planeta. Polo mesmo, esta capacidade infinita de endebedamento acelera o consumo material de recursos en áreas alleas ás fronteiras nacionais —o consabido fenómeno das deslocalizacións, e a reorientación das economías ricas cara o sector servizos, seguindo a tendencia que marca a chamada “curva de notario”⁵.

⁵Medición que representa a alta valoración do sector servizos (actividades de alto valor engadido), fronte á baixa valoración dos sectores da economía produtiva.

Xa dende os anos 70, co famoso ensaio de Georgescu Roegen *The entropy Law and the Economic Process* (1971), discutíase sobre a agotabilidade do sistema natural en base á famosa aplicación do rumano da “Lei da entropía” na ciencia económica, así como sobre a necesidade de comezar un proceso de decrecemento sostible que revertese os signos de esgotamento enerxético e material que se estaban a dar coa aceleración do sistema capitalístico. Centra-lo modelo económico no crecemento indefinido é, para estes autores, un absurdo de orixe na *alquimia*, sen ningunha posibilidade de éxito, insostible a nivel ambiental, e que provoca os desaxustes xa mencionados a nivel social. O crecemento experimentado polo mundo occidental nas últimas décadas conduciu a un deterioro sen precedentes no que respecta a ambos factores, chegando a poñer sobre a mesa unha data non moi lonxana, na que se entraría nun irreversible. O *Informe Medows*, redactado polo Clube de Roma no 1972, sinalaba a imposibilidade de manter o crecemento actual de Occidente, e de estendelo ó resto do planeta, atendendo ó aumento insostible da chamada “pegada ecolóxica”⁶.

⁶A ‘pegada ecolóxica’ é a que reflicte a cantidade de territorio necesario para produci-los bens que reclama un consumidor: “El área de territorio ecológicamente productivo (cultivos, pastos, bosques o ecosistemas acuáticos) necesaria para producir los recursos utilizados y para asimilar los residuos producidos por una población dada con un modo de vida específico de forma indefinida”. <http://es.wikipedia.org/wiki/Huella_ecol%C3%B3gica>

Neste proceso de acumulación de capital, prima a privatización dos recursos naturais, agora xa só un elemento máis do proceso produtivo —non o máis importante—, e a agresión fronte ás fronteiras dos *commons*⁹. A necesidade cada vez maior de recursos para o movemento da máquina capitalística, leva á guerra polo control das fontes de surtido dos mesmos, fomentando a destrución ambiental e os conflitos socio-políticos. “A natureza libre e os bens comúns (a auga e o petróleo) véñense privatizando,

ó tempo quea as transaccións de dereitos de contaminación na compravenda de bonos de carbono”¹⁰.

O pretexto para xustificar as apropiacións, está baseado no que G. Hardin chamou *The Tragedy of the commons* (1968); non é viable unha xestión colectiva dos recursos dado que cada individuo tratará de obter da propiedade común o maior beneficio: é a ameaza do “abusón”. Polo tanto, a mellor maneira de optimizar os recursos naturais, segundo Hardin, é facendo desaparecer os *commons*, pola vía da privatización. “A traxedia dos recursos comúns desenvólvese da seguinte maneira. Imaxine un pastizal aberto para todos. É de esperarse que cada pastor intentará manter nos recursos comúns tantas cabezas de gando como lle sexa posible. Este arranxo pode funcionar razoablemente ben durante séculos gracias a que as guerras tribais, a caza furtiva e as enfermidades manterán os números tanto de homes como de animais por baixo da capacidade de carga das terras.

Finalmente, sen embargo, chega o día de axustar contas, é dicir, o día en que se volve realidade a longamente soñada meta da estabilidade social. Neste punto, a lóxica inherente ós recursos comúns inmisericordemente xera unha traxedia. Como ser racional, cada pastor busca maximizar a súa ganancia.

Explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, pregúntase, ¿cal é o beneficio para min de aumentar un animal máis ó meu rebaño?” (HARDIN, G. 1968). A contraargumentación pódese seguir sobre todo da man das investigacións de Elinor Ostrom, que no seu *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, analiza varios casos de xestión comunitaria dos recursos procomún, procesos cun elevado grao de éxito. A forza do argumento de Ostrom estaría na evidencia do mantemento dun sistema de regulación interno a estes dispositivos de xestión, así como en defender a necesidade do mantemento dos *commons* como a mellor maneira de garantir a súa supervivencia. Diríamos, entón, que a anulación dos procesos de xestión colectiva dos *commons* pode ser contradita, e que as estruturas sociais descentralizadas, de organización comunitaria para a administración dos procomúns, son desexables e eficaces. A súa defensa dos *commons* pódese levar na actualidade ó plano dos obxectos inmateriais, que fan emerxer novos territo-

⁹ *Un caso tipo podería se-lo do millo mexicano, recentemente sometido ás agresións privatizadoras das corporacións que están a forzar a introdución dunha variante de planta transxénica, presumiblemente para facer de esta unha fonte de recursos enerxéticos “limpos”. Hai que considera-la destrución que a entrada desta nova variante produce nas cepas anteriores, ó quedar demostrada a incompatibilidade con esas cepas orixinarias froito de milleiros de anos de evolución e cultivo – procomún—. A nova variante introducida fará, segundo os científicos, que desaparezca este procomún e se vexa suplantado por un control patentado da nova semente. Máis en <<http://www.unionccs.net/>>*

¹⁰ LEFF, E.: “Decrecimiento o Deconstrucción de la Economía: Hacia un Mundo Sustentable”, en ‘Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad’
<http://www.unionccs.net/article.php?story=hacia-un-mundo-sustentable>.

rios do pocomún, e que supoñen a punta de lanza das priva(tiza)cións propias do capital inmaterial. A apropiación de código xenético, patentes sobre fármacos e sementes, en definitiva a usurpación de coñecemento, é fundamental para estas novas prácticas de territorialización que funcionan no CMI. A nova propiedade reguladora, a propiedade intelectual, é a que determina a produción material e, polo tanto, a sobre-explotación dos recursos dispoñibles.

É certo que a chamada “desmaterialización da economía” –coido que, cando menos ás veces, erroneamente confundida coas teses post-marxianas do capitalismo cognitivo–, agocha a realidade da produción: que ten lugar máis aló das fronteiras imperiais, que no seu interior esixen cada vez máis, mentres se constrúe o discurso da sociedade da información. A “pegada ecolóxica” medra, a reclamo dos custes da vida dos primeiros mundos, e pese a ignorancia destes no tocante ós efectos das formas de vida capitalísticas. É interesante analizar esa construción ideolóxica, que ten na economía ambiental a base para a xustificación do “crecemento sostible”. “Sabemos que Decrecemento Sostible significa un decrecemento económico que sexa socialmente sostible. En troques diso durante vinte anos, dende 1987 e o Informe Brundtland das Nacións Unidas, o slogan ortodoxo foi o Desenvolvemento Sostible, que significa crecemento económico que sexa ecolóxicamente sostible. Sabemos sen embargo que o crecemento económico non é sostible ecolóxicamente”⁸.

⁸ MARTÍNEZ ALLIER, J.: “Decrecimiento Sostenible”, en <http://reggio.wordpress.com/2009/02/23/decrecimiento-sostenible-de-joan-martinez-alier-en-sinpermiso/>

⁹ BAZZACO, E.: “II mito del desarrollo: the central organizing concept of our time”, en ‘Derriba de Textos’: <http://proxectoderrba.org>

A idea de que se pode intervir no desenvolvemento dos procesos de produción, sen renunciar ás teses do crecemento, é a ideoloxía máis arraigada do momento. Recordaremos que o nacemento do concepto de desenvolvemento de debe a Truman: “Wolfgang Sachs e os demais autores que participaron na redacción do Dicionario do desenvolvemento propuñan chamar por primeira vez “era do desenvolvemento” ó período histórico particular que comezou o 20 de xaneiro do 1949, día no que o presidente de Estados Unidos Harry S. Truman no seu discurso de investidura definiu por primeira vez ós países do Hemisferio Sur como “áreas subdesenvolvidas”. Con este acontecer enunciativo, dáse entrada á ideoloxía dominante durante o resto do século XX e do que vai do XXI, lexitimando a expansión colonial de novo signo –comercial–, así como a ampliación das pretensións non-sostibles de occidente ó resto do planeta.

5. Procomún e territorios – Tres fronteiras abertas

Pechariamos entón este percorrido analítico cunha reformulación da problemática do pro-

común, adaptada á estruturación ecosófica:

Entendemos que un primeiro punto de incidencia, unha primeira estratexia de defensa, crucial para o cuestionamento das formas de vida, pasa pola reapropiación dos dispositivos de enunciación, á fin de garanti-la continua incidencia nos procesos de subxectivación. Esta fronte ábrese na loita polos procesos e prácticas culturais inclusivas, e pola implementación de áreas/espazos de contaminación e enunciación colectiva, ben sexan estes moles ou moleculares.

Un segundo plano vén dado polas estruturas socioeconómicas que se derivan dunha determinada produción de subxectividade, incidindo na posibilidade de organización comunitaria para a xestión de determinados procomúns. Alén diso, o cuestionamento das estruturas sociais que traballan pola individualización característica das lóxicas de libre mercado, buscando formas de organización social que manteñan e amplíen o procomún como forma básica de sostibilidade social.

Un terceiro lugar de incidencia está na defensa dos ecosistemas, dos recursos enerxéticos, na súa optimización e coidado, e na volta ó paradigma que vincula os dous *oikos*, entendendo entón a economía –bioeconomía– como a ciencia que ordena a correcta utilización dos recursos dispoñibles.

BIBLIOGRAFÍA

GUATTARI, F.: *Las Tres Ecologías*. Valencia, Pre-textos, 2000, páxs. 65-66.

Micropolítica. Cartografías del deseo. Madrid, Traf. de Sueños, 2006

Nueve Tesis de la Oposición de Izquierda, en Psicoanálisis y Transversalidad. Buenos Aires, Siglo XXI, 1976, .

Plan sobre el Planeta. Mapas. Madrid. Traficantes de Sueños, 2004,

NAREDO, J. M.: *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*. Madrid, Siglo XXI, 2010.

OSTROM, E.: *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press, 1990.

ROEGEN, G.: *The entropy Law and the Economic Process*. Harvard University Press, 1971.

O REDESCUBRIMENTO DO PROCOMÚN

David Bollier¹

(Trad.: A Dextora Castro)

En termos xerais, as contornas de rede tenden a funcionar máis naturalmente como un procomún que como un mercado. E con todo, as categorías de mercado dominan por completo o diálogo público e as políticas que se adoptan, mentres que o procomún segue a ser un concepto escuro e mal entendido.

Nesta terra de ningún realmente carecemos das ferramentas conceptuais necesarias para comprender moitos tipos de comportamentos en liña. O noso discurso económico só ve un mercado cheo de consumidores potenciais e non un ciberestado que deba cumprir coas nosas necesidades máis amplas en canto cidadáns e seres humanos

Un dos problemas, penso eu, é que non conseguimos recoñecer a dinámica do *procomún* [*the commons*]: un modelo para xestionar recursos baseado na comunidade. O procomún é accesíbel a todos en canto que dereito civil, e non só aos que poden permitirse o acceso. É un sistema alternativo para fomentar dun so golpe a creatividade, a riqueza e a comunidade.

As categorías intelectuais da doutrina do libre mercado están tan enraizadas na nosa conciencia que moitas veces resulta difícil ver o mundo como realmente é. Quen queira entender a evolución da internet ten que ter moi en conta iso, pois moitos aspectos da cultura dixital non se axustan aos principios económicos neoclásicos.

*¹David Bollier é un estratega, xornalista e consultor independente que se ocupa dunha ampla variedade de temas de interese público. Gran parte do traballo máis recente de Bollier centrouse na defensa do procomún como novo paradigma da política, a economía e a cultura: un tema que examinou no seu libro *Silent Theft: The Private Plunder of Our Common Wealth* (Routledge, 2002). Dende 1984, Bollier colaborou co guionista e produtor televisivo Norman Lear en numerosos proxectos, é membro do Norman Lear Center no USC Annenberg Center for Communication. Bollier é tamén cofundador de Public Knowledge, unha organización de defensa do interese público e que representa os dereitos do público en temas de propiedade intelectual, tecnoloxía e internet. Os escritos de Bollier pódense consultar en <<http://www.bollier.org>>. Vive en Amherst, Massachussets, Estados Unidos. Esta edición aparece en galego por primeira vez no número 5 da revista *Derritaxes*, que leva o título de "O Procomún. Aproximacións".*

O discurso imperante ao falar da internet é o do mercado. A teoría do mercado dá por feito que os individuos son os principais actores da vida económica e que eses individuos tentan de maximizar os seus propios intereses económicos comprando e vendendo nun “mercado libre”. Isto considérase a quintaesencia da “liberdade”. Segundo a teoría de mercado, o ben público se maximiza ao permitir a todos elixir libremente, sen interferencia dos gobernos. Tales eleccións individuais son vistas como libres, mentres que as colectivas (normalmente realizadas polos gobernos) se consideran coercitivas.

Este discurso é realmente moi estreito de miras, aínda que estea estendido no mundo desenvolvido. Non admite que existe unha importante dimensión da sociedade que traspasa os límites de mercado e do Estado. Esta dimensión, o procomún, é a economía social e moral de carácter informal do “Nós, o pobo” [*We the people*]. Na vida política, polo menos na norteamericana, o “pobo” está considerado como soberano e con máis lexitimidade que os gobernos ou os mercados. Neste sentido, o procomún *rodea* o mercado e o Estado, e actúa como complemento necesario de ambos.

A internet potenciou as identidades sociais e os intereses non económicos da xente, converténdoo nunha forza con moita influencia nas redes electrónicas. A crecente popularidade do sistema operativo GNU/Linux e do software de fonte aberta [*open source*] confirman rotundamente o poder do procomún en liña. Hai outros moitos, como os sitios web de colaboración, os servidores de listas por grupos de afinidades, as redes sen fíos, os arquivos en liña para eruditos, e os arquivos compartidos entre iguais [*peer-to-peer*]. Todas estas modalidades do procomún son novas formas de colaboración humana que resultan extraordinariamente produtivas.

Pero á teoría do mercado –tan centrada no individuo e no que se pode medir e vender– cústalle aceptar este feito. Non consegue entender como unhas comunidades estruturadas sobre a confianza, o traballo voluntario e a colaboración poden ser máis eficientes e flexíbeis que os mercados convencionais do “mundo real”. É que non consegue valorar nos seus xustos termos o potencial en creación de valor da “producción entre iguais” [*peer production*]. Quizais sexa porque no mundo dos negocios se busca o máximo rendemento nun prazo curto, mentres que esta produción entre iguais é sobre todo un proceso social continuo que xira ao redor de valores compartidos. Nos negocios procúranse recursos que sexa fácil converter en bens de consumo e vender, mentres que o resultado do traballo nestas relacións entre iguais tende a ser produtos inalleábeis que pertencen a toda a comunidade.

De feito, esa foi a razón principal para crear a Licenza Pública Xeral (GPL [como siglas de *General Public License*]) para software libre: que as comunidades que desenvolven software poidan seguir controlando a súa produción colectiva. A GPL permite o acceso libre

e polo tanto fomenta o uso do código do software e a introdución de melloras no mesmo. Pero tamén *impide que alguén “privatice” o código fonte e queira converterse no seu propietario para controlalo*. O máis importante de GNU/Linux é que a GPL permite asegurar que os froitos do procomún *se manterán* no procomún, outorgándolle unhas importantes vantaxes estruturais sobre o desenvolvemento de software promovido por empresas.

A teoría económica convencional ten problemas para entender como funciona a “economía do don” [*gift economy*] do procomún. É filosoficamente incapaz de explicar como pode darse un software creado en liña por un colectivo de voluntarios. Ou é que a lei de propiedade intelectual non insiste en que a xente non traballa a menos que a súa “propiedade” teña unha forte protección legal e que se lles remunere economicamente polo seu traballo? Pero resulta que aquí temos a miles de bos programadores repartidos por todo o mundo que traballan gratis, sen o respaldo de aparello empresarial algún e até sen mercado!

Son todos estes integrantes do procomún excepcións, ou até aberracións, das que as ciencias económicas e os lexisladores poden facer caso omiso?

Esta non é só unha grave tentación; é o que levan décadas facendo os teóricos da economía convencional. A estratexia recorrente é agrupar todo o que non segue as leis do mercado e rexeitalo cualificándoo de irrelevante.

Na lexislación sobre propiedade intelectual [*copyright*], por exemplo, o dominio público das obras sen *copyright* é visto como un depósito de ferralla cultural onde se acumulan todo tipo de libros, pezas musicais e ilustracións absolutamente carentes de valor. As obras valiosas, disque, son propiedade do que se preocupou de protexelas. O dominio público non pasa de ser “*a estrela escura na constelación da propiedade intelectual*”, en palabras do catedrático David Lange.

Igualmente, os economistas consideran a contaminación e as rupturas sociais causadas polo mercado como meras “externalidades”: efectos secundarios que carecen de importancia comparados co núcleo central da teoría de mercado: o acto de comprar e vender. A economía de mercado até construíu o seu propio modelo de comportamento humano: enxalza os comportamentos “racionais”, os que “maximizan a utilidade” e os que “buscan o interese persoal”, pero rexeita outros trazos humanos como a moralidade, as emocións, a identidade social, tachándoos de forzas irracionais de pouca transcendencia.

Falar do procomún é, pois, recuperar importantes aspectos do comportamento humano, da súa cultura e natureza, que o discurso de mercado refugara. O procomún establece unha nova vara de medir o “valor”. O “valor” non é só unha cuestión de prezo; é algo que está in-

serto nas comunidades e nas súas relacións sociais. Falar de procomún é dicir que o diñeiro xa non é o único valor importante: pertencer a unha comunidade coa que se comparten valores morais e obxectivos sociais pode ser unha potente forza creativa por dereito propio. Semella que, actualmente, a liberdade significa algo máis que maximizar a utilidade económica dun mesmo.

A internet non é o único campo no que se están a desmascarar as ficcións do mercado ao tempo que se reconece o valor do procomún. Os economistas da conduta, hai tempo frustrados polos fráxiles modelos formais da actividade económica, están a desenvolver novos modelos empíricos máis rigorosos para describir como se comportan os mercados na vida real. No canto de dar por sentado, por exemplo, que todo o mundo ten cantidades ilimitadas de racionalidade e uns coñecementos perfectos, están documentando como se integran no mercado as emocións e as normas sociais. Os teóricos da complexidade tamén están a mostrar as serias limitacións dos modelos económicos ríxidos e cuantitativos e de ficcións teóricas como o “equilibrio de mercado”. Un achegamento máis convincente, argumentan, consistiría en examinar os camiños evolutivos propios do desenvolvemento económico e os principios do cambio autoorganizativo e non lineal.

Estamos nada menos que a asistir ao xurdimento dunha nova cosmovisión e dunha economía de posmercado. Estase vendo que algunhas das limitacións inherentes ás convencións sobre a lei de propiedade do século XVIII e a súa filosofía económica non resultan axeitadas para o século XXI. O que aínda non se conseguiu é articular un novo modelo que describa a reintegración da actividade económica e o seu contexto social e humano.

O paradigma do procomún, así e todo, parece resultar bastante prometedor. Ofrece novas formas de explicar fenómenos que a economía convencional e os teóricos da propiedade non son quen de comprender. O catedrático Yochai Benkler, un dos principais teóricos sobre os aspectos legais do procomún, sinalou que a produción entre iguais moitas veces é sinxelamente máis produtiva e innovadora que a baseada na propiedade. Considera que quizais os incentivos do mercado non poidan competir coa produción entre iguais, a cal é realizábel en pequenas unidades modulares, para ser despois integrada nun conxunto maior (exemplos poden ser Linux, os proxectos compartidos para corrección de probas ou os mapas de avistamentos de aves).

Na actualidade, a Comisión Federal de Comunicacions (FCC) dos Estados Unidos está estudando a idea de que un procomún pode ser máis eficiente e máis equitativo á hora de xestionar o espectro electromagnético que un réxime de asignación de dereitos de propiedade. No canto de que o goberno conceda (ou poxe) os dereitos exclusivos sobre o espectro, a xente podería explotar as novas tecnoloxías para permitir que todos o compartan, igual

que todos comparten a infraestrutura da internet. Ademais, ao permitir que máis voces utilicen un recurso público, un modelo de procomún recoñecería que o espectro pertence a todos e non só ás compañías que teñen a licenza.

Hai razóns poderosas para afirmar que o procomún é un tema económico. Mais non ir máis aló é desperdiciar a oportunidade de ampliar os límites do debate. A promesa do procomún consiste na súa capacidade de *volver integrar* o económico e o moral, o individual e o colectivo, nun marco novo e máis humanista.

Un reordenamento conceptual baseado no procomún permítenos falar de roles, de comportamentos e de relacións que a teoría de mercado non é quen de captar axeitadamente. O léxico do procomún vai máis aló da “linguaxe do mercado”, para a que todos temos que ser ou produtores ou consumidores. E tamén vai máis aló da “linguaxe da propiedade”, para a que todo ten que ser propiedade dalgunha corporación ou dalgunha persoa. Permítenos ir máis aló dese pensamento a curto prazo que só quere aumentar os beneficios, e pensar en obxectivos máis amplos e a máis longo prazo que quizais non xeren moitos beneficios para os investidores actuais, pero que si son útiles e socialmente construtivos.

En resumo, o procomún *resitúa* o que entendemos por produción creativa, que pasa dun contexto de mercado a ese outro máis amplo da nosa vida social e da nosa cultura política. En lugar de constrinxirnos coa lóxica do dereito de propiedade, dos contratos e das impersonais transaccións de mercado, o procomún inaugura un debate máis amplo, máis vibrante e máis humanista. Pódense renovar as conexións entre as nosas vidas sociais e os valores democráticos, por unha banda, e por outra entre o rendemento económico e a innovación. Gañan unha nova lexitimidade teórica temas que, de non ser así, se deixarían de lado, como as virtudes da transparencia, o acceso universal, a diversidade dos participantes ou certa equidade social.

Non hai dúbida de que o procomún xoga un papel vital na produción económica e social dos nosos días. Cando se aceptará plenamente ese papel, ou como afectará ás nosas futuras accións, son os asuntos aos que temos que facer fronte.

Copyright © 2003 David Bollier
Este artigo publícase baixo a licenza Creative Commons
Attribution-NoDerivs-NonCommercial.

DA “ERA DO DESENVOLVEMENTO” Á “ERA DA SOSTIBILIDADE”

Edoardo Bazzaco¹
Trad. Sören Hauser

De todos os que se asociaron á palabra “desenvolvemento”, o epíteto que actualmente máis “fieis” semella ter nas ciencias sociais e naturais é o que fai referencia ao suposto paradigma da sostibilidade. O paradigma da Edoardo Bazzacosostibilidade preséntase como unha discontinuidade importante respecto ao discurso economicista tan profundamente ligado ao mito do desenvolvemento dende o seu nacemento. Pero, é real, efectiva, conceptualmente xustificábel esta discontinuidade?

Xa durante a década dos ‘70 se produciron achegas e interpretacións alternativas do paradigma desenvolvista da *modernización*. Característica importante das devanditas visións alternativas do desenvolvemento foi a súa procedencia dos países *non desenvolvidos*, aos que a teoría das *etapas do crecemento* de W. W. Rostow atribuíu un papel pasivo de simple emulación do mesmo camiño cara ao crecemento, que xa se demostrara eficaz no caso dos países desenvolvidos. O Sur do Mundo manifestou posuír a capacidade activa de brindar interpretacións orixinais da realidade socio-económica, aínda que, como no caso da teoría da dependencia², a devandita elaboración teórica non estivera acompañada por medidas concretas en grao de remodelar a realidade. De todos os xeitos, este dinamismo intelectual deixou o paso na década dos ‘80 a unha nova fase da

¹**Edoardo Bazzaco** é sociólogo, *European PhD* pola Universidade de Barcelona, e membro do Grupo Consolidado de Investigación Mediamérica da mesma Universidade. Actualmente é investigador convidado do Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de Ciudad de México.

² O obxectivo primario dos autores da corrente teórica que se definirá como escola da dependencia foi o estudo dos fenómenos históricos internos aos países latinoamericanos coa intención de explicar a súa relación co sistema capitalista internacional, tratando de entender de xeito global as implicacións das devanditas relacións internas ao sistema económico internacional sobre a estrutura social dos países subdesenvolvidos de América Latina. O postulado compartido por todos os autores da escola foi a asunción da existencia dunha situación de dependencia dos países “periféricos” respecto ao “capitalismo central”. A familia teórica da dependencia non se pode considerar dalgún xeito como un corpo teórico homoxéneo e unitario; máis ben foi atravesada por diferentes correntes, “escolas” e autores que analizaron a “dependencia” entre “centro” e “periferia” segundo marcos interpretativos distintos, propoñendo á vez diferentes solucións ao modelo “dependente” en función das respectivas referencias teórico-políticas. Nesta familia teórica figuran entre outros autores do talle de Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotônio Dos Santos, Fernando Carmona, Alonso Aguilar e José Luis Ceceña Gámez.

reflexión e prácticas do desenvolvemento, identificábel a través do concepto introducido polo Banco Mundial e o Fondo Monetario Internacional de *axuste estrutural*. A pesar de que nos anos '80 esta expresión asumiu unha centralidade importante na produción científica, o concepto de desenvolvemento non desapareceu fagocitado pola nova ideoloxía dominante: a súa recuperación comezou a principios dos anos '80, e implicou unha profunda reinterpretación da categoría que supuxo a integración na dimensión económica de elementos e consideracións procedentes da análise medio-ambiental. Comezaron a emerxer nos documentos oficiais das organizacións internacionais e nos traballos de recoñecidos analistas serias alarmas que anunciaban a *insostibilidade* do desenvolvemento a nivel planetario, seguindo a senda marcada polos países desenvolvidos. No 1972 publicouse un estudo promovido por un grupo de expertos en tema medio-ambiental do Massachusetts Institute of Technology e empresarios industriais reunidos no Club de Roma baixo a dirección do estadounidense Dennis Meadows, intitulado *Os límites do crecemento*. A tese central do estudo é que a contaminación e o rápido esgotamento dos recursos enerxéticos fan inminente o desastre ambiental, que gobernos e organizacións internacionais debido a un exceso de “optimismo tecnolóxico” rexeitan tomar en consideración.

Segundo o Club de Roma, a soa posibilidade para salvarse do desastre ambiental estaría nun cambio radical de camiño: sería polo tanto preciso reducir drasticamente o incremento de poboación e os investimentos industriais e agrícolas, transferindo paralelamente recursos aos países “menos desenvolvimos”. A pesar das críticas metodolóxicas e conceptuais que —con razón— foron levadas ao modelo descrito en *Os límites do crecemento*³, por primeira vez dende a invención trumaniana da categoría de desenvolvemento faise referencia nun estudo de carácter científico de grande difusión á existencia de *límites* concretos ao modelo ortodoxo de desenvolvemento, límites que cuestionan profundamente o carácter indefinido do crecemento económico. Poucos anos máis tarde, a crítica do mito do crecemento ilimitado estenderase de xeito máis analítico para indagar as contradicións internas do modelo do crecemento. No 1976, o economista Fred Hirsh sostivo na súa obra *Social Limits to Growth* que os límites ao crecemento non son soamente físicos, senón tamén sociais: unha expansión indiscriminada dos consumos e dos servizos ofrecidos no modelo social de sociedade dos consumos e do *welfare state* non pode ser sostida indefinidamente, non soamente porque os recursos a disposición non sexan sufi-

³O estudo atacouse por ser “simplista” e “catastrofista”, por considerar poucos aspectos dunha realidade máis ben moi complexa, por agochar o coñecemento escaso que tiña sobre moitos dos patróns e das relacións entre patróns e por subestimar o papel da innovación tecnolóxica e o posíbel impacto positivo dos cambios de políticas e valores do corpo social. Véxase ao respecto: DE MARCHI, B., PELLIZZONI, L., & UNGARO, D.: *Il Rischio Ambientale*. Bologna, Edizioni Il Mulino, 2001.

cientes, senón porque moitos bens —tanto naturais coma sociais— ofrecen beneficios decrecentes ao crecer o número de persoas que se aproveitan deles. De tal xeito, Hirsh destaca como o problema do crecemento non se refire soamente á dimensión cuantitativa da produción: o que el critica pon en discusión a composición e *distribución* da devandita produción, é dicir a mesma estrutura da sociedade industrial dos consumos.

En 1983 a Asemblea Xeral de Nacións Unidas nomeou unha Comisión Mundial sobre o Medio e o Desenvolvemento baixo a presidencia de Gro Harlem Brundtland, Primeira Ministra e ex ministra do Medio de Noruega; a comisión, composta por políticos de diferentes países e por especialistas directamente implicados nas temáticas medio-ambientais, produciu en 1987 o informe intitulado *O Noso Futuro Común*. Este informe reflexionaba sobre as esixencias da tarefa de considerar a interacción entre medio e desenvolvemento que a comisión asumiu como dimensión central do seu traballo. Nas primeiras páxinas do informe pódese ler: “[...] as cuestións básicas sobre o medio e a economía xa non poden ser tratadas separadamente [...]. As políticas económicas que asumiron unha biosfera ilimitada e autorrexeneradora deben agora cambiar e recoñecer serios límites ecolóxicos” (Comisión Brundtland, 1988:9).

En particular, o traballo da comisión Brundtland poñía en evidencia como as accións humanas tiñan unha influencia directa sobre o equilibrio medio-ambiental, destacando como diferentes organizacións sociais tiñan *formas diferentes* de actuar sobre o medio. Serían as formas de actividades humanas características do modo de produción industrial as que máis prexudicarían o medio, determinando o fenómeno que o informe define como *deterioración ambiental*. Por outro lado, no informe recoñécese o dereito das poboacións dos países pobres a alcanzar condicións de vida decentes, o que implica apresurar o desenvolvemento dos devanditos países. Para conciliar esta contradición a Comisión introduciu unha nova versión do concepto de desenvolvemento, un *desenvolvemento sostíbel*, é dicir capaz de satisfacer as necesidades das xeracións actuais sen comprometer as capacidades das futuras xeracións para satisfacer as súas necesidades. Ademais, segundo a definición elaborada pola Comisión:

O concepto de desenvolvemento sostíbel implica límites —non límites absolutos, senón limitacións que impoñen aos recursos do medio o estado actual da tecnoloxía e da organización social e a capacidade da biosfera de absorber os efectos das actividades humanas—, pero somos capaces de mellorar as nosas técnicas e a nosa organización social de maneira que abran o camiño a unha nova era de crecemento económico. A pobreza xeral deixou de ser inevitábel. [...] O desenvolvemento sostíbel esixe que se satisfagan as necesidades básicas de todos e que se estenda a todos a oportunidade de satisfacer as súas aspiracións a unha vida mellor.

(Comisión Brundtland 1988:10)

Esta definición de desenvolvemento ensámblase coa de *sociedade sostíbel*, é dicir “[...] aquela que pode persistir a través das xeracións, que é capaz de mirar cara ao futuro coa suficiente flexibilidade e sabedoría como para non minar o seu sistema físico ou social de apoio.” (Allende Landa 1995:269).

Na base da introdución na area científica da idea de desenvolvemento sostíbel atópase entón a vontade por parte da Comisión Brundtland de compoñer a contradición entre “deterioración media-ambiental” e “aceleración do desenvolvemento” nos países “pobres”. Como se dixo anteriormente, no documento afírmase a existencia de *límites* para o desenvolvemento, límites que as melloras tecnolóxicas e a organización da sociedade permitirían dalgún xeito superar. A Comisión confiaba no progreso científico para que puidese solucionar os problemas ambientais – dende aquela fálase de *sostibilidade ambiental*: dese xeito o crecemento económico volvería representar o camiño máis directo cara a erradicación da pobreza, condición ao respecto da cal a Comisión declara que deixou de ser inevitábel. Como a maior parte das estratexias de desenvolvemento, o desenvolvemento sostíbel da Comisión Brundtland semella non rexeitar o mesianismo: neste sentido o Informe préstase á crítica conceptual de que a “nova era” que se preanuncia non se diferencie marcadamente da anterior, en canto que se seguiría centrando no mesmo instrumento de satisfacción das necesidades, é dicir o crecemento económico. Ademais, a esixencia do desenvolvemento sostíbel de que se satisfagan as necesidades de todos pon de relevo o importante problema teórico relacionado coa definición das devanditas necesidades. De todos os xeitos, a aproximación das necesidades fundamentais encaixa perfectamente no marco do paradigma teórico economicista: ambos os dous presupoñen que a historia humana está determinada pola loita contra a escaseza, en nome dunhas necesidades que se consideran imposíbeis de satisfacer. Segundo esta perspectiva, só un crecemento da produción pode conducir á felicidade que proporcionaría a súa satisfacción definitiva. O crecemento económico presuposto polo desenvolvemento sostíbel ten uns límites, debidos á necesidade de garantir a futura estabilidade ecolóxica. Dende esta visión obsérvase como un reto ao paradigma económico convencional na interpretación do crecemento seguido polos países desenvolvidos, que non recoñeceu en toda a súa extensión os procesos e límites da biosfera. Ao implicar unha relación moito máis equilibrada e estábel co mundo natural, o paradigma do desenvolvemento sostíbel tratou de xerar unha nova concepción da relación economía-medio que puidese determinar consideracións éticas e morais con respecto a unha participación máis equitativa dos recursos naturais nun mundo con recursos limitados⁴.

⁴O feito de que o 26% da poboación mundial consumira no 1987 o 80-86% dos recursos renovábeis e o 35-50% das existencias alimenticias (segundo os datos proporcionados polo Informe Brundtland) formula certamente profundas consideracións éticas.

Segundo os sostedores do paradigma da *sostibilidade*, as hipóteses do crecemento da economía neoclásica dificilmente poden encaixar co concepto de desenvolvemento sostíbel, a non ser que se dean substanciais cambios socioculturais e na ética e valores dos países que funcionan baixo a éxida do mercado e a competitividade, onde o crecemento anual do Produto Interno Bruto se segue tomando como indicador da riqueza nacional e o crecemento material continuo aparece como unha necesidade axiomática. A medida dese crecemento, tal como foi definida polos especialistas da contabilidade nacional, constituíu o indicador máis sintético, en todo caso o máis práctico, do progreso económico ao que foi reducida a ambición de progreso social. A necesidade de reflectir a depreciación do capital ecolóxico na contabilidade nacional con novos sistemas de contabilidade “económica-ecolóxica”, capaces de superar o papel tradicional dos indicadores macroeconómicos que só miden o fluxo de renda, esquecendo o estado do capital natural, aparece como rei vindicación dos economistas máis sensíbeis ao discurso dos límites medio-ambientais ao desenvolvemento⁵. Os argumentos propostos polos teóricos da *economía ecolóxica*⁶ —que preceden en moitos anos o traballo da Comisión Brundtland— criticaran radicalmente o desenvolvemento pola súa incapacidade manifesta de cumprir as súas propias promesas de mellora xeneralizada das condicións de vida para toda a humanidade, debido á imposibilidade de xeneralizar ao conxunto do planeta un desenvolvemento de tipo occidental.

⁵Como obras representativas da aproximación teórica que se definiu como *green economy*, véxanse os traballos de: EKINS, P.: *The Living Economy*. Londres y New York, Routledge & Kegan Paul, 1986; UNEP/Banco Mundial: *Expert Meeting on Environmental Accounting and the System of National Accounts*. Paris, World Bank, 1988; PEARCE, D. et al.: *Blueprint for a Green Economy*. Londres, Earthscan, 1989.

En particular, o que os críticos do paradigma teórico da modernización atacaron con máis forza é o carácter *ilimitado* do crecemento da produción de mercadorías a moi longo prazo, á vez suposto e motor do desenvolvemento. Á fin de demostrar que o desenvolvemento non se pode assimilar ao crecemento indefinido, Christian Comelieu formula algúns

⁶Nicholas Georgescu-Roegen foi sen dúbida o teórico máis representativo da economía ecolóxica. O devandito enfoque das ciencias económicas, chamado tamén formulación limitacionista, suxire a imposibilidade do crecemento exponencial da economía e a necesidade de limitar —aínda que forzosamente— a substitución dos recursos naturais polo capital. Segundo este enfoque teórico, o proceso económico recibe recursos naturais valiosos e despidese desperdicios; o produto verdadeiro do proceso económico non sería un fluxo material de desperdicios, senón un fluxo inmaterial representado polo disfrute da vida. A teoría limitacionista advirte que a economía é un sistema parcial, que se acha circunscrito por un límite a través do cal se intercambia materia e enerxía co resto do universo material. Este proceso nin produce nin consume materia-enerxía, só os absorbe e expelle de forma continua; o proceso económico recibiría entón recursos naturais valiosos e despidese desperdicios sen valor. A obra máis famosa de Georgescu-Roegen é: *The Entropy Law and the Economic Process*. Harvard, Harvard University Press, 1972.

problemas fundamentais de definición do concepto de crecemento, en contraposición coa determinación dos compoñentes do desenvolvemento (Comeliau, 2000: 25). A primeira dificultade provén, segundo Comeliau, do feito de que na maioría das teorías económicas se determina de modo relativamente pouco preciso aquilo que *debe facerse crecer* cando se fala indiscriminadamente de crecemento. Xeralmente o que se considera que debe crecer é a produción de bens e servizos e eventualmente o ingreso que se desprende dela. Pero como é difícil sumar cantidades físicas heteroxéneas, o método para considerar as devanditas cantidades e a necesidade de reducilas a un patrón de medida comparábel condicionan directamente o significado do concepto de crecemento. A pesar de que a comunidade científica recoñeza que o contido do crecemento depende de convencións metodolóxicas e presupostos ideolóxicos, as teorías do crecemento razoan coma se estes problemas non persistisen e coma se non carrexasen consecuencias para a análise teórica do proceso de crecemento económico. Do dito xorde o problema definitorio: cando os teóricos propoñen unha definición do crecemento, refírense non tanto á natureza ou ao contido do que se supón debe crecer, senón máis ben ás “condicións, mecanismos ou ás modalidades que caracterizan o proceso de crecemento”⁷. Relacionando o crecemento co desenvolvemento, Comeliau remata así o seu razoamento:

[...] esta confusión [definitoria] adquire toda a súa dimensión cando nos preguntamos se non debería analizarse o crecemento pasado (cuxos resultados durante o transcurso deste século son innegablemente excepcionais) á vez como un éxito e como *un fracaso*, se nos referimos aos seus obxectivos-declarados de enriquecemento e de mellora do benestar material: fracaso parcial, dende logo, pero fracaso considerábel se temos en conta o “mal desenvolvemento” que xerou, é dicir, a formidábel multiplicación das frustracións, as destrucións (chamadas ás veces “creadoras”), e mesmo os empobrecementos netos que ten provocado.

(Comeliau 2000:27)

⁷ Comeliau propón a título de exemplo a definición dada por Simon Kuznets, segundo a cal o crecemento económico representaría “[...] un aumento a longo prazo da capacidade de ofrecer unha variedade crecente de bens, capacidade fundada no progreso da tecnoloxía e os axustes institucionais e ideolóxicos que esixe”. En: COMELIAU, C. (2000): páx. 26

Desta última afirmación de Comeliau emerxe a convicción que as teorías do crecemento indefinido terían xerado ao longo do século XX un proceso de *mal desenvolvemento*. Iso implica que poida existir un xeito de desenvolvemento alternativo, fundamentado en estratexias diferentes, que non se limiten ao reduccionismo económico dos economistas neoliberais e dos paradigmas teóricos do discurso do desenvolvemento.

A reflexión de Comeliau permítenos introducir a cuestión teórica central deste artigo: pódese considerar o desenvolvemento sostíbel tal e como o propón a Comisión Brundtland

unha estratexia alternativa ao *mal* desenvolvemento, é dicir, como un modelo teórico de *desenvolvemento bo*? Os autores críticos co concepto de sostibilidade responden negativamente a esta pregunta⁸. Entre todas, a argumentación de Gilbert Rist é significativa polo seu contido e claridade:

Redefinir as relacións entre medio e “desenvolvemento” co fin de propoñer “un programa global de cambio”, ese era o mandado confiado á Comisión Brundtland. Para levalo a cabo correctamente, precisábase, de entrada, intentar comprender as relacións dos homes e as sociedades co seu medio interrogándose pola reciprocidade dos intercambios que manteñen; había que poñer en cuestión despois os modelos simplistas que a ideoloxía dominante propón como base única de interpretación dos fenómenos económicos; [...] por último, resituarse a idea do crecemento dentro dunha perspectiva cultural (co fin de recoñecer a súa especificidade occidental) e dunha perspectiva histórica [...]. Ao non ter en conta estes tres puntos fundamentais, o Informe Brundtland non podía máis que tomar nota dos desequilibrios que ameazan a supervivencia da humanidade, pero sen poder imaxinar verdadeiros remedios.

(Rist 2002:217)

⁸Véxase: LATUCHE, S.: *El Planeta de los Náufragos. Ensayo sobre el posdesarrollo*. Madrid, Acento Editorial, 1993; GOLDSMITH, E.: “La economía global frente a la economía local”, en: AA. VV.: *El libro del Foro Alternativo*. Madrid, Talasa Ediciones, 1995; ESCOBAR, A.: “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar”, en: VIOLA, A. (coord.): *Antropología del desarrollo*. Madrid, Ed. Paidós Iberica, 2000. E tamén: ESTEVA, G. (1992); SACHS, W. (1992). *Unha presentación completa e sintética da crítica marxista ao desenvolvemento (inclusive na súa versión “sostíbel”)* atópase en: BEDOYA GARLAND, E. & MARTÍNEZ MÁRQUEZ, S.: “De la economía política a la ecología política: Balance global del ecomarxismo y la crítica al desarrollo”, en: VIOLA, A. (2000)

Os autores críticos co concepto de desenvolvemento sostíbel atacan principalmente a afirmación segundo a cal o *novo desenvolvemento* seguiría centrándose no mesmo instrumento de satisfacción das necesidades do “mal desenvolvemento” de Comeliau, é dicir o crecemento económico. Aínda que nas intencións da Comisión se entendese por crecemento algo diferente respecto á súa concepción económica neoclásica, moitos autores criticaron o Informe por permanecer silencioso sobre o xeito de conseguir dito “algo”: o que se viu que fai falta é unha formulación estratéxica e metodolóxica do que a Comisión pretende que se faga en nome da “sostibilidade do crecemento” —expresión representativa da dificultade de recompoñer unha profunda contradición conceptual— e de como se pretenda conseguila, limitándose a expresar o desexo de que a nova “era” onde a pobreza deixará de ser unha condición “inevitable” da existencia humana se converta en posíbel.

As contradicións internas ao discurso da Comisión pódense atribuír en primeiro lugar a unha falta de claridade conceptual en relación ao concepto de *sustainability*⁹, cuxa definición non

⁹ A expresión en inglés traduciuse ao castelán, segundo os autores, como “sostenibilidad” ou “durabilidad” (en galego, sostibilidade e durabilidade, respectivamente [N. do T.I]).

consegue formular de xeito exhaustivo. O problema xorde da asunción acrítica por parte da Comisión da interpretación das modalidades do crecemento económico propia do discurso oficial do desenvolvemento. O que caracteriza o crecemento económico segundo o paradigma do desenvolvemento é de feito a posibilidade de aumentar a produción utilizando reservas cuxo ritmo de extracción non depende do tempo preciso para rexenerarse, senón do estado da tecnoloxía: pénsese por exemplo nos hidrocarburos, cuxa rapidez de extracción depende unicamente da *decisión* dos que os utilizan. Moi distinta é a situación dunha economía ligada á explotación do vivente (plantas, animais, incluíndo o medio que lles permite sobrevivir) que non pode aumentar as cantidades producidas sen ter en conta o ritmo das renovacións biolóxicas e que tampouco pode acumulalas con visión a longo prazo, en canto os *stocks* de produtos agrícolas son difíciles de conservar. Ao non lograr esclarecer esta contradición conceptual de fondo, a idea de sostibilidade se presta a interpretacións diverxentes: unha interpretación *optativa* da definición dos límites do crecemento —segundo a cal a definición de ditos límites dependería dunha *decisión* consciente de actores económicos e non dunha efectiva esixencia ambiental— acaba por xustificar as reivindicacións por parte dos países industrializados dun crecemento económico case ilimitado, baseado na explotación das reservas de materias primas, facendo depender de consideracións económicas o risco de poñer en perigo a biosfera.

Por outro lado, segundo a formulación da Comisión os países do Sur do Mundo áchanse na posición de non poder garantir a súa autonomía alimentaria cando o crecemento demográfico supera a capacidade de reprodución dos recursos viventes, atopándose, ao intentaren “desenvolverse imitando aos países industrializados”, coa falta das tecnoloxías precisas que permitirían desprazar máis lonxe os condicionantes ao crecemento; o que implicaría o reproducirse da “dependencia tecnolóxica” Norte-Sur. Rist resume en poucas liñas a principal argumentación dos autores críticos do desenvolvemento sostíbel así como o presentado no Informe Brundtland:

Non se remata nunca de poñer de manifesto as contradicións deste informe; a principal delas é *que a política de crecemento económico preconizada para reducir a pobreza e manter a estabilidade do ecosistema non difire apenas da que —historicamente— non fixo senón afondar a diferenza entre ricos e pobres e poñer en perigo o medio* a causa dos diferentes ritmos de crecemento determinados pola utilización de recursos integrados unhas veces por fluxos e outras por reservas.

(Rist 2002:215)

O concepto de desenvolvemento sostíbel segue caracterizándose pola súa ambigüidade: en efecto a devandita expresión préstase a interpretacións distintas, se non en aberto contraste entre elas. Se dende un punto de vista ecoloxista, a sostibilidade fai referencia á previsión dun volume de produción que sexa soportábel polo ecosistema e que por iso poida ser con-

siderado aceptábel nunha perspectiva de longo prazo, moi distinta é a interpretación economicista que considera a expresión desenvolvemento sostíbel (neste caso resultaría talvez máis correcto o cualificativo *duradeiro*) como un convite a *facen durar* o desenvolvemento, entendido como crecemento económico indefinido. A confusión terminolóxica arredor do concepto fai as dúas interpretacións lexítimas e contraditorias, dado que a un mesmo significante se poden atribuír significados abertamente antinómicos. Neste sentido, Wolfgang Sachs considera a introdución do desenvolvemento sostíbel como unha operación de camuflaxe conceptual, que inauguraría a época do “ambientalismo como fase superior da política de desenvolvemento” (Sachs 1992:13).

Bibliografía.

ALLENDE LANDA, J.: “Desarrollo sostenible. De lo global a lo local, Ciudad y Territorio”, en: *Estudios Territoriales*, III (104), 1995, pp. 267-281.

BEDOYA GARLAND, E. & MARTÍNEZ MÁRQUEZ, S.: “De la economía política a la ecología política: Balance global del ecomarxismo y la crítica al desarrollo”, en: VIOLA A. (coord.): *Antropología del desarrollo*. Madrid, Ed. Paidós Iberica, 2000.

COMELIAU, Ch.: “El postulado del crecimiento indefinido” (2000), en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001218/121856s.pdf#121843>>.

DE MARCHI, B., PELLIZZONI, L., UNGARO, D.: *Il Rischio Ambientale*. Bologna, Edizioni Il Mulino, 2001.

EKINS, P.: *The Living Economy*. Londres / New York, Routledge & Kegan Paul, 1986.

LATUCHE, S.: *El Planeta de los Náufragos. Ensayo sobre el posdesarrollo*. Madrid, Acento Editorial, 1993.

GOLDSMITH, E.: “La economía global frente a la economía local”, en: AA.VV.: *El libro del Foro Alternativo*. Madrid, Talasa Ediciones, 1995.

ESCOBAR, A.: “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar”, en: VIOLA, A. (coord.): *Antropología del desarrollo*. Madrid, Ed. Paidós Iberica, 2000.

ESTEVA, G.: “Development”, en: SACHS, W. (ed.): *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Londres, Zed Books, 1992.

GEORGESCU-ROEGEN, N.: *The Entropy Law and the Economic Process*. Harvard, Harvard University Press, 1972.

PEARCE, D. et al.: *Blueprint for a Green Economy*. Londres, Earthscan, 1989.

PIETARSE, J.N.: “Dilemmas of development discourse: the crisis of developmentalism and comparative method”, en: *Development and Change* (22), 1991, pp. 5-29.

RIST, G.: *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2002.

UNEP/Banco Mundial: *Expert Meeting on Environmental Accounting and the System of National Accounts*. Paris, World Bank, 1988.

SACHS, W. (ed.): *The Development Dictionary: A Guide To Knowledge As Power*. Londres, Zed Books, 1992.

SLATER, D.: "Theories of development and the politics of the postmodern", en: *Development and Change* (22), 1991, pp. 283-319.

STAUDT, K.: *Managing Development: State, Society and International Contexts*. Newbury Park, Sage, 1991.

VIOLA, A. (coord.): *Antropología del desarrollo*. Madrid, Ed. Paidós Iberica, 2000.

WATTS, M.: "A new deal in emotions. Theory and practice and the crisis of development", en: CRUSH, J. (comp.): *Power of Development*. Londres, Ed. Routledge, 1995.



ESTALEIRO
EDITORIA, UNHA
ALTERNATIVA
EDITORIAL

Estaleiro editora é uma associação cultural sem ánimo de lucro que se rege por assembleia com o propósito de desenvolver um projecto de edição independente, capaz de abrir novos caminhos dentro do sistema literário galego.

Pretende-se referente daquelas criadoras e consumidoras que, como as integrantes deste projecto, demandam uma

alternativa ao circuito oficial da literatura e do pensamento subsidiados e tem como objectivo a criação de um espaço de liberdade para a dinamização cultural, a inovação literária e o pensamento crítico.

Constitui-se assim como um projecto de difusão cultural que, optando por vias de distribuição alternativa, rejeita a política dos subsídios e pretende uma edição de qualidade a preços reduzidos, cujo mínimo lucro esteja destinado unicamente à produção de novos materiais e à promoção e distribuição dos já publicados, renunciando autores e editores a qualquer tipo de retribuição económica pelo seu trabalho.

Editará sob licenças Creative Commons, permitindo e ainda fomentando a possível reutilização das suas publicações, só exigindo ser informada da edição dos novos materiais, que esta se faça sob o mesmo tipo de licença, citando a edição original e também sem ánimo de lucro.

Editará em galego, respeitando a opção normativa das autoras e/ou das responsáveis pelos trabalhos publicados.

Proxecto Derriba: *Contádenos un pouco como foron os vosos comezos no ámbito da edición galega... Contábades con algún referente que fixese algo semellante ao que vós pretendíades?*

Estaleiro Editora: Fai catro anos –cando Estaleiro naceu– falábase pouco do *Creative Commons*... E de feito, nin nós mesmos o chegamos a discutir moito, pois a pretensión inicial era liberar os libros –o ámbito do libro– sempre que houberse unha oportunidade para facelo. En Galiza, cando nós comezamos, había algunhas experiencias que se achegaban ao formato independente, como algunhas editorias pequenas, por exemplo *Letras de cal*, que, se ben non usaban licenzas libres si era un proxecto social moi amplo. As outras referencias coas que contabamos referían máis ao Estado español –por exemplo *Traficantes de sueños* e *Virus*– ou mesmo alén deste –como o caso da *Wu Ming Foundation* de Italia.

P. D.: *Como consegue unha editorial pequena visualizarse entre os representantes industriais, se quere seguir mantendo unha xestión alternativa?*

E. E.: Para un proxecto pequeno coma o noso, a tentativa de facerse visíbel é moi difícil de conseguir. Ao nivel da distribución comercial, nas librerías, por exemplo, os libros pasan un mes antes de que estas os compren ou devolvan e, así, é difícil visualizarse nelas. Por iso mesmo a mestura de Internet con actos de socialización –tipo feiras– e unha medida óptima para conseguilo. Agora que un está xa acostumado a traballar só no formato de Internet, consideramos moi importante sacar os libros en soporte físico, precisamente para axudar á visualización do proxecto. As feiras, por exemplo, cumpren un papel moi importante a este respecto.

P. D.: *É posible manterse á marxe da industria e seguir editando libros?*

E. E.: Estaleiro quere demostrar que é posíbel a produción e venda de libros dunha maneira distinta á habitual da industria, mais non naceu coa vontade de publicar unha serie de textos en concreto –xa decididos de antemán. Había moita confianza en que os contidos chegarían por si sós. En todo caso, o manterse á marxe é un asunto complicado pois en Galiza, que ten precisamente os seus centros de lectura moi concentrados en poucas cidades, é moi difícil conseguir que non se che integre no eido editorial tradicional. Por exemplo, algúns medios convencionais acaban poñéndose en contacto contigo para que lles mandes libros e facer recensións deles, etc. Aínda que Estaleiro pretende ser independente, é conscient de que a independencia no mundo da edición é algo moi difícil de delimitar.

P. D.: *Pode o Estado contribuir ou facerse cargo do control dos bens comúns –por exemplo apoiando o uso de licenzas libres– ou a posición de poder non é compatible co común? Como o vedes?*

E. E.: O Estado pode realmente usar licenzas libres, por exemplo, mais seguramente o faga por unha cuestión utilitarista (por aforrar cartos). Quizais non sexan conscientes do capital simbólico que tal iniciativa leva consigo. Mais, atendendo ás converxencias co Estado dun proxecto coma o noso, sempre se correría o risco de que o poder acabase fagocitando a súa actividade ou directamente que o proxecto acabase dependendo das institucións. Isto é algo moi común en aqueles que dependen das subvencións públicas. E é un dos motivos polos que Estaleiro renuncia a esa opción, mantendo un traballo que sempre é voluntario. Desde logo, a postura clara é facer algo distinto ao que pode facer o Estado, sexa con ou sen licenzas libres. Se o poder normalmente absorbe o que está á contra, manténdose á marxe pode ser máis doado resistir a ese pulo. Son moi típicos os exemplos nos que a institución fai súa unha idea mudándolle os elementos conflitivos –ou aqueles dos que non

pode tirar proveito– para levar a cabo un proxecto externo –xa fagocitado– e que se converte en algo normalizado. Así é como se asimilan as ideas contrarias.

Por outra banda, as edicións dependentes de subvencións atópanse con máis problemas, por exemplo o da sobreproducción dos libros –ínflanse os prezos e a tiraxe para que a porcentaxe que cubre a institución sexa suficiente para recuperar o investido... A conclusión é que moitos deses libros rematan na trituradora.

P. D.: *Por que distribuídes, entre outros espazos, en Centros Sociais?*

E. E.: A relación cos Centros Sociais é importante porque, aínda que non son os puntos de venda que máis rendemento sacan dos libros, si apoian o proxecto independentemente dos contidos, e é un espazo xa gañado.

P. D.: *Como se consegue aguantar un proxecto baseado no traballo vivo?*

E. E.: Desde logo, se vendemos os libros é para conseguir que o proxecto continúe en funcionamento. Os movementos económicos que facemos son practicamente circulares – sempre hai un mínimo que se escapa no movemento–, é dicir, os cartos invístense na produción de máis libros, e por iso mesmo é tan importante e delicado o tema do reparto do traballo –especialmente nun colectivo que non pasa dunha ducia de membros activos.



PANORÁMICA LABORAL DENDE O LIMBO

Eva Cañizares

Saldo, rebaixas, 2x1, medo, inseguridade, delincuencia, protección, seguridade, alarmas, vixilancia, videovixilancia, esforzo, sobreesforzo, sacrificio, flexibilidade, e dúas palabras que marcan os ritmos e os rituais: CRISE e GRATIS.

Crise, que se utiliza xa para todo e como excusa de todo.

Gratis, que garda no bandullo os desexos daqueles que non poden acceder ás rebaixas e pola que babexan institucións e empresas que se deixan adormecer por unha sinerxía de subvencionismos.

A palabra Crise da moito xogo. É un pouco máxica. Con ela nos beizos pódese despedir mellor, reducir salarios mellor, esixir máis horas extras. Todo con menos remorso rabuñando na conciencia.

A palabra Gratis, produce excitación, e da man coa anterior, unha mudanza de criterios no funcionamento interno dalgunhas entidades que se guían máis pola gratuidade do persoal que polas súas capacidades profesionais. Xa non se valoran as características individuais senón que os procesos de selección se basean principalmente no custo que suporán os/as candidatos/as. Así, moitas persoas que son elixidas para desenvolver diferentes postos de traballo, son rexeitadas no mesmo momento no que sae a relucir que participaron nun contrato subvencionado pola administración nos tres últimos anos, xa que de ser contratadas, a entidade perde a nova subvención. É a consecuencia directa da implantación de certo tipo de programas de “axuda á contratación” que provocan grandes dificultades á hora de integrarse no mundo laboral para quen a viven, pois son excluídos/as da feira dos saldos a onde acuden en masa todo tipo de entidades en busca das maiores gangas.

As políticas de emprego impulsan esta dinámica xa dende o ano 2002, cando o PP en Galicia fixo estragos co aclamado e anunciado Plan Laboral *Xuventude con experiencia* (Decreto 148/2002/ de 18 de abril) que ía acabar con todos os problemas de inserción laboral da xuventude dun plumazo, garantido.

A partires dese momento, comezaron a rodar por todos os concellos galegos multitude de mozas e mozos que traballaban por primeira vez e que deron o mellor de sí, coa esperanza de seguir traballando despois.

Nada máis lonxe da realidade. O que se creou foi unha dinámica enfer-

miza na que as empresas e concellos comezaron a contratar sen ton nin son, e no caso de moitos concellos, sen saber moi ben que tarefas realizaba tal ou cal persoa. Que mais daba se era gratis! O que fixeron: contratos a esgalla, un tras outro, a vila enteira, así pasaban todas e todos por alí, coma quen fai cola para sentarse no regazo dos reis magos. O que á súa vez provocaba na cidadanía un sentimento de “agradecemento” estrano e silenciador que recorda aos anos de gloria caciquil.

A oposición política daquel momento criticou duramente estas medidas e en concreto o Plan Labora, argumentando todo tipo de contradicións con respecto ás boas prácticas e ás consecuencias nefastas para as e os traballadores, derivadas da implantación de dito programa, ademáis de afirmar que esa medida non era máis que a reunión de políticas xa existentes baixo un nome. Estiveron ben esas críticas, pero non foron máis que críticas. Chegado o momento, baixo o goberno do bipartito o Plan Labora foi derogado e extinguido polo Decreto 54/2006 de 9 de Marzo (Dog 32 de marzo de 2006) pondo de manifesto a pouca seriedade e efectividade de dito programa. Pero os/as que tanto aclamaban a dignidade da xuventude e o dereito ao traballo estable substituíron o Labora por outros similares, cuxas diferencias máis salientables son os nomes e os/as destinatarios, que xa non son sómentes traballadores sen experiencia laboral. Ata hoxe (que voltamos ao goberno do PP en Galicia, con tendencia á baixa, na súa liña) as “políticas activas de emprego” seguen baleiras de contido, non ofrecen ningunha alternativa e son programas ocos, propostos dende unha visión sesgada e fóra da realidade, seguen as mesmas liñas do goberno anterior con outro envoltorio.

Un exemplo en Galicia son os Programas de Cooperación a través das Deputacións (pódense consultar na *Orde de 29 de decembro de 2008. D.O.G. nº 7 de 12 de xaneiro de 2009*), creados supostamente para axudar á empregabilidade. Ridículos. Deixando en evidencia a cara dura da política deste país, son medidas tomadas dende a despreocupación e dende unha ideoloxía paternalista, de migallas, de sobras de banquetes. Pseudopolítica do favor e non do dereito.

Este programa foi revisado e modificado recentemente. Decidiron reducir a nove meses o contrato que anteriormente podía ser dun ano. Antes da revisión deixábanos fóra de xogo tres anos. Agora tamén sen dereito a subsidio por desemprego.

“Os traballadores e traballadoras que se contraten deberán ser persoas desempregadas inscritas no Servizo Público de Emprego de Galicia e, con carácter xeral, os que foran contratados no marco destes programas por un período superior a nove meses nos últimos tres anos, non poderán volver a ser contratados ao abeiro destas subvencións ata transcorridos tres anos”

(DOG nº 7, de 12 de xaneiro de 2009).

“Sentímolo, pero non es gratis”

Para as persoas que traballamos no ámbito da educación, o caso das Ongs, é particularmente sangrante. Dende que a sombra da famosa Crise comezou a planear, destapouse quizáis con máis evidencia o funcionamento interno de moitas delas, viciado e seguidista, ideoloxizado e tremendamente paradóxico.

Partindo da base de que unha Organización non Gubernamental ten este nome precisamente pola súa independencia, vemos como moitas delas cada vez dependen máis do Goberno e das súas subvencións.

Partindo da base de que as Ongs traballan para garantir os dereitos individuais e a convivencia social, atopámonos con que os valores que moitas promoven cara fóra non son vividos dentro, onde o persoal contratado é despersonalizado ata tal punto que cumprir cos requisitos profesionais que piden significa non ter horarios, non ter cargas familiares, nin fillos, parella a poder ser tampouco, someterse á causa, non cuestionar nada, e estar absolutamente agradecida por te permitir formar parte de tan importante e nobre labor. O último requisito engadido e cada vez máis decisivo: ser Gratis.

Por todo elo recibirás un salario mínimo e moitas veces correspondente a unha categoría profesional inferior. Algunha Entidade de Iniciativa social concreta e que traballa directamete para a administración, ofrece sen ningún tipo de pudor un contrato con horarios escravistas por un “*salario de 750 euros ao mes coas pagas extras prorrateadas*”, literalmente. Isto se aceptas, solidaria coa crise, senón, xa haberá outras persoas máis entregadas, máis sacrificadas.

“O dereito laboral estase a reducir ao dereito de traballar polo que queiran imporche. O traballo é o vicio máis inútil. Non hai no mundo mercadoría máis barata que a man de obra. Mentres caen os salarios e aumentan os horarios, o mercado laboral vomita xente. Tómeo ou déixeo, que a cola é longa”

Eduardo Galeano. *Patatas arriba. A escola do mundo ao revés*. 1998

Non se trata porén de demonizar as ongs, afortunadamente non todas funcionan así, precisamente por iso é tan necesario cuestionar estes comportamentos e actitudes pasivas. O efecto sedante que producen as subvencións hai que combatilo. É a súa reponsabilidade loitar en primeiro lugar pola dignidade laboral do seu propio persoal. Qué valores se pretenden se non?

Lograr qué obxetivos, a costa de qué, de quen?

En troques, a tendencia é preferiblemente a busca de persoas gratuitas. Ciclos e máis ciclos aparecen como fungos para substituír alegremente a calquera formación universitaria a baixo custo, e avalados polo Ministerio de Educación

(Animador/a sociocultural, Axente de igualdade, Monitor/a de Tempo libre, Mediador/a intercultural, prospector laboral...), que segue uns principios de competitividade laboral e capacitación profesional inspirados na última campaña das rebaixas, xa que, por unha banda, crea profesionais que van malvivir con salarios miserables e pouca formación, e por outra banda, crea outra barreira na lista de dificultades de empregabilidade das/os que nos formamos nun campo específico como a Educación social, desacreditando así a nosa función e invisibilizándonos máis. Tendencia á especialización-deshumanización. Onde está o beneficio? Qué tipo de educación se promove? Universidades como Canteiras para empresas? Empresas con formas xurídicas de ong? A Educación ao servizo de qué propósitos? Da formación integral de persoas que aprenderán a Vivir ou da preparación de obreiros/as á disposición do sistema productivo?

As Ongs non son empresas, porén, cada vez, os seus mecanismos de funcionamento son máis parecidos, estando adscritas moitas delas a convenios obsoletos e que poñen aos profesionais en situacións de absoluta precariedade laboral. O cambio radical da estrutura interna debería ser o primeiro paso a dar por todas as entidades de iniciativa social que sexan merecedoras de tal nome. O contrario vai contra a nobreza e o bo traballo das entidades que fan unha labor seria e cuxa credibilidade é cuestionada por culpa deste tipo de comportamentos.

É comprensible e aceptable que calquera entidade acepte con agrado axudas e subvencións. De sobra é sabido que se necesitan moitos recursos para levar a cabo funcións sociais tan complexas e necesarias. Incluso é positivo que os gobernos tomen estas iniciativas de apoio (ao fin, estánlle aforrando moito traballo). Pero ben esbozadas, con actuacións previstas para situacións coma a que se está a dar (mesmo parece que algunhas políticas deste tipo son alegres presentes para as empresas en lugar de medidas para frear o desemprego).

E seguimos no mundo dos paradoxos. Porque estas políticas non só nos afectan terriblemente ás/aos profesionais. Tamén se levan por diante a calidade do traballo das entidades e a efectividade da labor coas persoas destinatarias, sexan familias, individuos ou grupos sociais. Así, multitude de ongs, concellos e empresas entran nunha dinámica de traballo pechada e circular. Ano tras ano repítense as mesmas tarefas porque hai que instruír ao novo persoal que, cando comeza a integrarse ben e a desenvolverse, xa está firmando o finiquito. Isto provoca agotamento e falta de motivación para os que cumpren a función de instrutores dentro da entidade, e frena a capacidade de inventiva, de creatividade, de construción e crecemento do traballo. En definitiva, de eficacia. Produce estancamento, desmotivación, eterna repetición, sopor, tedio.

Namentres, nos períodos de entresubvencións, moitos e moitas profesionais deste país vivimos no limbo. A eterna espera. Sempre coa maleta a punto para co-

ller rumbo a algures. Sempre esperando a que nos dean luz verde dende mercados virtuais que nos envían en misións imposibles, coa nosa vida flotante, incerta, gaseosa, esperando... Ás veces no limbo, danos por delirar e soñamos con traballos decentes.

“Na Gran Bretaña son cada vez máis numerosos os traballadores que permanecen nas súas casas, sempre dispoñibles e sen cobrar nada, ata que soa o teléfono. Entón traballan por un tempo, ao servizo dunha axencia contratista. Despois, voltan ao fogar, sentados esperan que o teléfono soe de novo”

Eduardo Galeano. *Patas arriba. A escola do mundo ao revés*. 1998

“O traballo decente resume as aspiracións das persoas na súa vida laboral, aspiracións en relación a oportunidades e ingresos, dereitos, voz, recoñecemento, estabilidade familiar e desenrolo persoal, xustiza e igualdade de xénero... O traballo decente resulta fundamental no esforzo por reducir a pobreza, sendo un medio para acadar un desenvolvemento equitativo, inclusivo e sostible”

Obxetivos establecidos pola OIT 2009

“O tempo de trabalo non reflicte a calidade, a intensidade ou a eficiencia do traballo”

Resolución sobre a medición do tempo de traballo revisada en 2009 pola OIT

O curioso é que estamos nunha situación socioeconómica que requiriría a lucidez de invertir máis que nunca en recursos sociais e educativos. En políticas laborais modernas, xustas, dinámicas e, sen embargo, estamos recurrido a plans de salvamento obsoletos, retrógradas. Camiñamos cara atrás. Estando dando as respostas que se daban fai dez ou doce anos. Véndense case que as mesmas mensaxes: apretar o cinto e non esixir moito que non están os tempos para iso. O mellor é estar caladiños. Coidarnos moito da delincuencia e agarrarnos ben ao que temos. Ao final, parece que hai que lembrarlles aos partidos políticos, e ao Goberno en concreto, o que parece unha obviedade: Están onde están por e para a cidadanía, para representarnos e para xestionar a calidade de vida individual e colectiva. Por iso, ten que estar preparados para analizar e cambiar as políticas que non funcionan e desenvolver accións serias e responsables. Non nos vendan idearios nin sentimentos.

“A felicidade ten escasamente que ver coa xestión pública. As instancias políticas nada teñen que ver co destino humano, senón co feito de que a pertenza a unha sociedade poida resultar máis ou menos grata ou máis ou menos convulsa a interacción e a convivencia....Hai que devolverlle á política a súa sobriedade, a súa función social, a resolución de necesidades primarias... e deixar os outros horizontes

de sentido, as expectativas estéticas e intelectuais, a necesidade espiritual do ser humano, para a filosofía, o coñecemento de si mesmo, a arte de vivir”

Xesús Manuel Valcárcel. *Animal Sentimental*. 1997

Estamos en crise, si, pero estrutural, política, de valores. Parece mesmo que repetimos a historia unha e outra vez. Se revisamos a situación sociopolítica e económica da década dos 90, cando se deu unha situación de crise sonada e dura, podemos intuír que se viviron momentos ben semellantes aos actuais, e as respostas políticas foron tamén similares. Cuestión de perda de Memoria histórica? Non o creo. Penso máis ben que a cuestión está intimamente relacionada coa tendencia cada vez maior de pensar a política dende unha perspectiva de mercado. Económica. De produción. Mentres esta visión mercantilista do Mundo non mude, repetiremos unha e outra vez a mesma situación. É agora cando habería que apostar por aquilo que precisamente se está a aniquilar. É agora cando máis hai que coidar a educación, a saúde, o traballo, os dereitos sociais e a solidariedade. Do Romanticismo e da Vida xa nos encargamos nós.



Omnia sunt Communia. Luther Blissett: Q

Oskar Hauser

A finais dos anos 90 unha serie de sucesos comezaran a chamar a atención dos medios. Tan só un denominador común: un tal Luther Blissett parece ser o responsábel dunha serie de accións bastante singulares que acontecen en diferentes lugares e nun tempo próximo. En realidade todo comeza uns poucos anos antes cando a mediados dos 90 un novo heroe popular comeza a tornarse posíbel na imaxinación dun grupos de activistas. Daquela deciden que durante cinco anos Luther Blissett vai funcionar coma un pseudónimo múltiple. Especialmente na Italia, o Luther Blissett Project participa en varias accións entre 1994-1999 fomentando a lenda dunha figura misteriosa que axiña comeza a ser coñecida. Segundo os seus propios protagonistas tratábase dalgún xeito dun: “Robin Hood da era da información que libra unha guerra de guerrillas dentro/contra unha industria cultural en proceso de profunda transformación....fai trasnadas nos medios masivos como un xeito de facer arte, sempre reivindicando a responsabilidade dos feitos e describindo as fallas do sistema, o cal aproveita para se facer público ou transmitir o bulo”¹.

Un novo episodio da guerrilla da comunicación estaba en marcha. Seguindo aquela fala brechtiana que ironizaba sobre a importancia relativa de roubar un banco en comparación coa fundación dun novo banco, a idea é tratar de aproveitar o funcionamento real dos medios para acadar un obxectivo que doutro modo é inalcanzábel. En vez de lairse pola dubidosa moralidade das nosas sociedades de comunicación de masas se acepta o seu xogo perverso e previsíbel mais sen caer no seu cinismo. Non é doado, mais é ben divertido. Diversos factores facilitan a labor dos activistas: a preguiza dos xornalistas e, especialmente, as condicións laborais ás que son sometidos no seu traballo, a precariedade laboral, e o funcionamento cotián dos medios de comunicación de masas na súa cobiza pola procura daquel suceso que consiga chamar a atención dos consumidores nun mundo hiperestimulado pola información.

De igual xeito que se constrúe unha determinada marca e sen necesidade de acudir a unha axencia de publicidade, pódese acadar a construción dun personaxe social. Sen necesidade tampouco de agardar por unha teoría ben fundamentada, coas ferramentas da cultura popular das sociedades contemporáneas, coas posibilidades das novas redes de comunicación, e con moito sentido do humor, ponse a andar unha guerrilla da comunicación.

¹“Wu Ming Foundation: quiénes somos y qué hacemos”en

<www.wumingfoundation.com>

Pode servir para espallar un movemento social e ao mesmo tempo para protexer un movemento social, como sucede no caso do zapatismo. A rede proporcionou nos últimos quince anos unha ferramenta indispensable para a actualización das técnicas da guerrilla da comunicación. Como se trata de aproveitar-la propia perversión social, as súas fallas, as súas fraquezas, outra característica, xa que logo, dos traballos do LBP foi o emprego dun xeito espontáneo das licenzas copyleft. O complemento indispensable dun activismo *feito na casa* que aproveita todo o que ten a man para reivindicarse como lugar común, como espazo público. Na práctica o traballo crítico sobre o copyright estivo presente nas actividades deste colectivo dende os comezos con Luther Blissett, e foi un dos motivos, como eles mesmos recoñecen, para a difusión das súas obras.²

A actividade principal do grupo, porén, ten que ver coa escritura nun sentido amplo. O programa “quinquenal” que se marcara o Luther Blissett Project concluíu coa publicación na Italia no mes de marzo de 1999 da obra *Q*. Esta novela foi escrita por catro membros do LBP de Bologna e traducida sucesivamente para diversas linguas. Despois desa aventura, en xaneiro de 2000, outro escritor foise engadir aos outros catro autores de *Q*, e comezou a andaina de *Wu Ming*, termo chinés que pode significar “sen nome”. Sempre na procura dunha relación directa cos lectores a través do seu site, e mesmo poñendo en marcha proxectos de escrita colectiva, *Wu Ming* propiciou a creación dunha narrativa para un grupo heteroxéneo de activistas,

xente da rúa, ou simples afeccionados á literatura, propiciando asemade un diálogo horizontal onde os propios lectores puideran facer de críticos, sen mediacións académicas ou institucionais. Autonomía e autoxestión como medio de recuperación dun espazo público que pode xurdir en calquera momento e lugar, e mesmo brillar con intensidade.

No 2002 *Wu Ming* publicou a novela 54 ambientada no século XX. A partir de aí comezaron a aparecer proxectos tamén en solitario como a novela *New Thing* de Wu Ming 1 no 2004. No 2007 apareceu *Manituanía*, primeira parte dunha triloxía sobre o século XVIII.³ No 2008 coa saída do colectivo de Wu Ming 3 volveron ser catro os compoñentes estables do colectivo. Estes son só algúns dos momentos fundamentais dunha aventura en marcha, xa de por si máis que suficientes, pero que non esgotan o percorrido e as actividades de toda a xente que vén participado no desenvolvemento desta comunidade. Quizais o máis salientábel for a construción colectiva dunha obra de ficción pioneira no emprego de licenzas Creative Commons, mais ao mesmo tempo un traballo fascinante para unha deconstrución da autoría dun xeito práctico, que é realmente admirábel.

Luther Blissett

²Vid. WU MING: “Apuntes inéditos sobre copyright e copyleft” (2005), en <http://www.wumingfoundation.com/italiano/outtakes/apuntes_copyleft_gal.htm>

³Proxecto que conta cun site propio: <www.manituania.com>



Q sitúa o seu escenario nos feitos acontecidos ao redor da chamada Guerra dos labregos (*Bauernkrieg*) que tivo lugar a partires do 1524 no Sacro Imperio Románico Xermánico. O contexto da época ven marcado polo movemento da Reforma Protestante e a Contrarreforma católica, e o telón de fondo e, á súa vez, a loita polo poder entre o Emperador Carlos V e o Vaticano. Ante todo é unha novela de aventuras e intriga, non exenta dalgúns dos motivos da picaresca, cunha alegoría política bastante evidente sobre o momento histórico actual.

“[...] Loitei [...] á beira de homes que crían realmente que podían acabar coa inxustiza e a maldade sobre a terra. Eramos miles, eramos un exército. A nosa esperanza esnaquizouse de plano en Frankenhause, o 15 de maio de 1525. Ese día eu abandonei un home ao seu destino, ás armas dos lansquenets. Leveime a súa faltriqueira chea de cartas, nomes e esperanzas. E a sospeita de ser traizoado, vendido ás forzas dos príncipes como un rabaño no mercado”. Aínda me custa pronunciar o seu

nome. “Ese home era Thomas Müntzer.”

Non podo velo, pero sinto o seu asombro, quizais a incredulidade de alguén que cre estar falando cunha pantasma. A súa voz é practicamente un rumoreo. “loitaches realmente con Thomas Müntzer?” Luther Blissett, Q

A pesares de estar tecida por unha multitude de personaxes o peso da narración recae, durante os máis de trinta anos nos que transcorre a acción, na vida de dous homes cuxos destinos non deixan de se cruzar. Un é un aspirante a teólogo que anda na procura da transformación dunha relixión aristocrática, decadente e tiránica, no evanxeo prometido: aquel que fala da rebelión dos desposuídos. Mais é aquel que por mor da súa inesperada capacidade para sobrevivir a tódalas batallas perdidas, vira nun mercenario ao servizo da revolución onde queira que ela for. Un supervivente con múltiples identidades que vai mudando dunha para outra de igual xeito que vai mudando de lugar. Un sen nome. Doutro lado, tan só unha inicial ao servizo do poder: Q, o cazador de herexes. A Q de *Qohéleth* é a voz anónima do libro do *Eclesiastés*, da *ekklesia*, da comunidade. Dúas comunidades de signo inverso, a comunidade dos sen comunidade e a comunidade dos elixidos para maior gloria dos representantes de Deus. Ou máis certamente para a gloria de Paulo IV, o Papa que forneceu dende a Inquisición tódolos medios precisos para acadar as súas ambicións persoais. Dous peóns que, porén terán na súa man a posibilidade de mudar de signo a partida.

Os predicadores anabaptistas, os protagonistas en xeral da novela, axitarán un movemento que se verá atrapado entre a Reforma de Lutero, que tentará unha liberación fracasada das cadeas do dogma papal para se encadear á súa propia autoridade e aos príncipes xermánicos, e ó poder da Igrexa Romana. Entre todos eles sobresaíe a figura revolucionaria de Thomas Müntzer como un dos líderes dun movemento capaz de desestabilizar toda a xerarquía do poder. Até tal punto que católicos e luteranos non terán reparos en aliarse, como estraños compañeiros de cama, para exterminala praga anabaptista. De Thomas Müntzer o líder revolucionario dos labregos e a masacre de todos eles en Frankenhäusen o imposible viaxará cara ao soño de Münster.

A partires de aí o protagonista terá que reinventarse a si mesmo e a súa causa. O escenario físico tamén se despraza a través dos Países baixos, ou finalmente cara Venecia. As batallas perdidas non impiden que a loita se transfigure e mude de obxectivos. Un momento interesante xurde no capítulo titulado “O mar (1538)”, cando se aborda a relación entre poder e capitalismo personificada nos banqueiros Fugger:

“O que amosa esta historia é a lei fundamental do crédito: quen queira recoller os aforros de moitos ten que disfrutar da confianza de moitos”

A resolución da trama deixa aberta unha porta á militancia, á esperanza, unha partida que dalgún xeito ten que acabar en táboas: pasa o testemuño dunha derrota mais tamén pasa o testemuño en continui-

dade cunha militancia anónima.

No literario, *Q* é unha obra realmente entretida, ben construída, aínda que non pretende unha innovación formal, como xa debeu quedar claro o seu sentido non reside nunha proposta meramente estética. Non perde de vista o conxunto, a combinación de factores artísticos, políticos e sociais, para produciren un traballo fantástico. O máis conmovedor seguramente é esa capacidade para transitar colectivamente por unha vía propia aproveitando os recursos dispoñíbeis, entre eles a rede como ferramenta fundamental, sen deixarse atrapallar por tódolos paradoxos performativos que o mercado da arte ten reservados para aqueles que non saben escoller outro camiño que o da creación.

A lectura alegórica foi, con todo, o elemento fundamental na recepción da novela xa dende a súa publicación. Mito e comunidade mesturáronse nunha creación conxunta entre escritores e lectores que foi alén do literario para a propia vida. A mitopoiese, a creación de mitos estivo no centro das actividades tanto de Luther Blissett como de Wu Ming. Máis a mitificación sempre adoita ser un proceso de consecuencias imprevisíbeis, que normalmente escapa do alcance do seu creador. As dificultades experimentadas no proceso activo de xeración dunha comunidade ao redor do traballo sobre o mito, fixeron necesario un momento de reflexión retrospectiva sobre súa propia obra, que os Wu Ming levaron ao cabo dez anos despois da aparición da

novela Q: “Espectros de Müntzer no amanecer”.⁴

Esa necesidade de reflexión retrospectiva comeza por atopar na súa orixe, á súa vez, a unha figura mítica contemporánea. O propio mito creado polo subcomandante Marcos e a estratexia comunicativa do zapatismo contemporáneo foron unha das influencias decisivas de Luther Blissett/Wu Ming. A participación destacada dos Monos brancos (*Tute bianche*) na marcha Zapatista de 2001 xorde como unha das experiencias claves, na configuración simbólica da nova narrativa que eles irán propoñer.⁵ O entrelazado do movemento antiglobalización coa narrativa histórica, co mesianismo, será un dos puntos fortes de Q. Esa necesidade da configuración do mítico dende un punto de vista político e social conducirá a Wu Ming, dando un paso máis, a abrir un debate público sobre a presenza da épica no seu contexto inmediato. *New Italian Epic* foi mesmo a denominación que propuxo Wu Ming 1 para esa creación colectiva dunha narración mítica que xurdirá a partires da publicación de Q, e que foi amplamente traballado e discutido polo colectivo no seu site. O texto inicial foi masivamente descargado e os propios lectores fixeron de críticos participando nun debate sobre o propio lugar da épica na cultura pop.

Mais daquela, en México, algúns dos Wu Ming aproveitaron para agasallar ao Sub cun exemplar de Q. A novela parecía así completar un circulo e volver dalgún xeito á súa orixe. Dende a Guerra dos labregos alemáns até ó levantamento zapatista en Chiapas. Foi, de feito, o inspirador

efecto do zapatismo o que forneceu parte importante do pulo que conduciu as actividades do LBP:

“O exemplo establecido polos zapatistas axudou ao LBP a refina-lo seu propósito: tirar o emprego dos mitos das mans dos reaccionarios.”⁶

Nun período curto dalgúns meses e levado pola urxencia das circunstancias, o colectivo foi incrementando a súa participación e ao mesmo tempo a súa presenza no “espírito” antiglobalización. O mito estaba cobrando vida dun xeito acelerado e escapando ó control dos seus creadores:

“Non foi o único fenómeno estraño que detectamos aqueles días, xa que a pan-

⁴ WU MING: “*Espectros de Müntzer al amanecer*” publicado en *ESPAI EN BLANC & VV.AA.: La fuerza del anonimato. Materiales para la subversión de la vida*. Barcelona, Edicions Bellaterra, 2009. Unha versión máis longa se pode procurar en <www.wumingfoundation.com>. Tradución ó cast. de Luis Navarro Monedero.

⁵ Sobre o espírito dos monos brancos os propios Wu Ming dan a súa perspectiva. Sobre eles falan tamén Negri e Hardt, víd. “Monos blancos” en *NEGRI, T. & HARDT, M. (2004): Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona, DeBolsillo, 2006, páxs. 304-307.

⁶ WU MING: “*Espectros de Müntzer al amanecer*”, *Op. Cit.*

tasma de Thomas Müntzer (je non outrol!) estaba reaparecendo en lugares inesperados. Había algún tipo de cortocircuíto entre Q e o movemento. Grazas ao boca a boca e a internet, a novela converteuse nun superventas internacional. Comezamos a ver a frase de Müntzer “Omnia sunt communia” [Todo é común] en pancartas e cartaces. Empezamos a ver que os activistas utilizaban citas de Q como sinaturas de correo electrónico. Nos foros dedicados ao movemento, a xente adoptaba pseudónimos como “Magister Thomas” ou “Gert-do-Pozo”. Foi só o principio dunha relación estraña, controvertida e problemática entre o noso traballo literario e a loita en curso. Nos meses anteriores ao momento decisivo de Xénova, os nomes “Wu Ming” e “Wu Ming Foundation” asociábanse máis con actividades de “agit-prop” que coa nosa produción literaria. Foi culpa nosa principalmente, xa que estabamos tan inmersos na loita que se fixo difícil evitar a confusión de roles.”⁷

Wu Ming aceleraba a retórica social, ao funcionares como un catalizador, un tanto preso na fascinación da figura de Thomas Müntzer, do axitador, do predicador. Mesmo actuando anonimamente eran máis ou menos recoñecidos como os responsables dun dos panfletos que máis circulou na época. “Das multitudes de Europa..” foi espallándose entre a xente dos movementos sociais na primavera-verán de 2001:

“Somos o exército de labregos e mineiros que seguiron a Thomas Müntzer. [...] Os lansquenets extermináronnos

en Turingia, Müntzer foi esnaquizado polo verdugo, e aínda así ninguén podía negalo: todo o que pertencía á terra, á terra volvería.”⁸

Así foise creando unha metáfora viva na que o imperio se describía como un castelo asediado por un heteroxéneo exército de labregos. Obviamente eles mesmos participaban dun movemento espontáneo no que converxían múltiples factores. Esa é precisamente a característica principal dun movemento. Seguramente a construción da metáfora do asedio era inevitábel. E dese xeito foi xurdindo o clima a favor para unha resposta multitudinaria á escenificación do poder que ía acontecer en Xénova no mes de Xuño de 2001: a cimeira do G8, a primeira cimeira de George Bush.

“Malia que inspiradora e eficaz, a metáfora era unha falsa representación. Non había ningún asedio real en curso, xa que non podes cercar un poder que está en tódalas partes e cuxa principal manifestación é un fluxo constante de electróns de bolsa en bolsa.

Esta falsa representación mostraríase fatal en Xénova.

Estabamos malinterpretando as cerimoniais formais do poder cara a si mesmo.

Estabamos cometendo o mesmo erro que Müntzer e os campesíños alemáns.

Escolleramos un campo de batalla e un suposto día D.

Estabámonos dirixindo a Frankenhau-sen.”⁹

A mensaxe é clara, Wu Ming non tratou de agochar a súa parte de responsabilidade nos feitos que aconteceron en Xé-

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

nova. Como eles mesmos deixan claro se atopaban entre os máis entusiastas naquel momento. Que foi o que aconteceu entón? Por que non souberon percibir a tempo o que estaba a suceder? Estaban tamén seducidos eles mesmos pola forza da alegoría que axudaran a crear? En primeiro lugar, sinalan, foi quizais unha certa inxenuidade no momento en que asumiran como algo necesario o traballo da Mitopoiese, de creación de mitos, ao pensaren que podían manexalo con seguridade. Porén, non hai que perder de vista a propia inevitabilidade do mito, o seu lugar dentro da comunicación humana. E mesmo a vida do mito, dende o seu nacemento á súa morte, o seu carácter cíclico: narracións que son incorporadas por cada nova xeración, que asume como unha tarefa propia a súa creación. A saída polo tanto non se atopa ao evadi-lo problema que conleva o traballo simbólico, o que é preciso evitar e a cegueira do Dr. Frankenstein. producir unha criatura que terminará matando o seu creador. A idea é, máis ben, tentar un traballo sobre o mito tendo en conta a súa inevitabilidade dentro do marco da comunicación e da sociedade.

Mais, é isto posíbel? Profundando un pouco máis na cuestión Wu Ming recuperou a distinción de Furio Jesi entre un achegamento “xenuíno” aos mitos e un outro “forzado”. Esta segunda opción é a que Jesi seguindo a Karóly Kerényi chamara a “Tecnificación dos mitos”. O mito tecnificado é o que se dirixe sempre a aqueles que Kerényi chama “durmientes”, isto é: “aqueles cuxa actitude crítica está inactiva, porque as poderosas imaxes transmitidas polos tecnificadores inundaron a súa conciencia e invadiron o seu subconsciente.”¹⁰ A aproximación xenuína, pola contra, de-

manda una escoita atenta, unha actitude crítica, que se cuestione o lugar do mito e sobre todo que non se apropie da súa potencialidade.

O mito cando é tecnificado sempre actúa como unha falsa conciencia, mesmo cando cremos que o empregamos cun bo propósito vólvese en contra da súa instrumentalización. Nun ensaio titulado *Literatura e mito*, Jesi preguntábase se sería posíbel inducir á xente a actuar dun xeito determinado –grazas ao poder exercido polas suxestións ideais dos mitos- e despois inducilos a criticar as motivacións míticas da súa conduta. E a súa resposta era clara: “semella practicamente imposíbel.”¹¹ Máis daquela Wu Ming imaxinou que podería transitar polo difícil camiño que se atopa entre o “practicamente” e o “imposíbel”, xulgaron que Jesi era demasiado pesimista. E así chegaron a Frankenhausem o 20 de Xulio de 2001: “O que aconteceu en Xénova non foi unha derrota «militar», senón unha catástrofe cultural”.

A súa retrospectiva péchase co relato persoal do acontecido naqueles difíciles momentos que saltaron ás portadas de tódolos medios. A pesar de todo fica a súa vontade e a súa determinación de continuar no seu traballo, a súa promesa de seguir cara adiante, tirando só as leccións necesarias do acontecido. Reinventando a comunidade.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd. Vid. JESI, F. (1968): Letteratura e mito. Torino, Einaudi, 1983.*

Jacques Derrida: *Séminaire La bête et le souverain II* (2002-2003)¹

Drocha Hauser

No marco da colección “*La Philosophie en Effet*”, dirixida inicialmente por Jacques Derrida, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy — aínda que só Nancy está vivo na actualidade—, a editorial Galilée publica en París o segundo volume do *Séminaire La bête et le souverain* que Jacques Derrida impartiu en París no curso 2002-2003.

Jacques Derrida dedicou a súa vida non só á produción dunha das obras filosóficas máis potentes e orixinais da segunda metade do século XX e principios do XXI senón tamén ao ensino: profesor na Sorbona, na École Normale Supérieure, profesor invitado en numerosas universidades de todo o mundo, e dende o ano 1991 e ata a súa morte en 2004, profesor tamén na EHESS (École de Haute Études en Sciences Sociales) de París onde impartiu un seminario titulado “Cuestións de Responsabilidade” no marco do cal reflexionou, ao longo de 13 anos, sobre o segredo, o testemuño, a hospitalidade e a hostilidade, o prexuízo e o perdón, a pena de morte, e finalmente, acerca da besta e o soberano. O volume que agora se presenta, conservando o estilo oral e a palabra “viva” de Derrida —aínda que revisado, retocado e comentado polos editores (Michel Lisse, Marie-Louise Mallet e Ginette Michaud)—,

finaliza, sen pechar, ese longo seminario acerca da responsabilidade.

Así como no primeiro volume do seminario Derrida fai un longo percorrido pola animalidade rompendo certo prexuízo entre a fronteira home-animal e poñendo de relevo os fundamentos ontoteolóxico-políticos da soberanía, aquí, no segundo volume, a súa estratexia é completamente outra. Aproxima dúas lecturas, en principio, completamente illadas: por un lado *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe e, por outro lado, *Os conceptos fundamentais da metafísica. Mundo, finitude, soidade*, de Martin Heidegger. Do a-illa-mento de Robinson e o ascenso a soberano da súa propia soidade ata o seminario que Heidegger imparte entre os anos 1929-1930. Da literatura á metafísica, do século XVIII ao XX, do mundo anglosaxón á Alemaña continental. Derrida mostra como o concepto “*walten*” será fundamental na reflexión heideggeriana posterior ao seminario dos anos 30, así como abre unha vía de reflexión que despraza a soberanía máis alá do político, do ontolóxico e do teolóxico, unha reflexión acerca de certa violencia archi-orixinaria que constitúe a hiper-soberanía do *walten* á vez que a enfronta coa morte mesma.

Está xa en preparación o próximo seminario que xirará en torno á pena de morte e que, posiblemente, verá a luz no 2011.

¹ DERRIDA, J.: *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*. París, Galilée, 2010.

UNHA LECTURA DE “ECCE COMU”

Thomas Hauser

Vattimo. De volta á esquerda.

Partindo do xiro comunista da filosofía política de Vattimo, tendo en conta as súas consideracións e propostas, pódese dicir que Vattimo ao final cae en formular unha proposta de tipo forte baseada, dalgún xeito, nunha noción indirecta de dereitos humanos ou de principios morais abstractos como “igualdade” e “xustiza social”, sobre os que asente, en definitiva, en canto que fundamentos unha proposta aceptábel de organización social precisamente, entón máis xusta e igualitaria?

Observamos, efectivamente, en *Ecce comu*¹ un intento por subverter o sistema capitalista, por desenmascarar a inaceptabilidade da sociedade de mercado, por advertir da complicidade da esquerda socialdemócrata no estado actual de cousas. Un xiro á esquerda non só é necesario senón que é lexítimo, mantendo, aínda, unha posición feble tanto do ser como do pensamento e da racionalidade, e tamén unha ética da interpretación baseada nunha consideración débil do ser humano. É dicir, pódese recibir (unh)a (certa) herdanza de Marx, ao que se considera cargado de “boas razóns” para, téndoo moi en conta, artellar a posibilidade dunha crítica ao capitalismo, resistente a aceptabilidade integradora coa que se soe absorber todo intento de deslexitimación do sistema. Unha crítica que sus-

tente unha efectiva posta en práctica de carácter subversivo que mude a presente orde de cousas, e todo iso respectando, porque precisamente tal posibilidade está na súa base, os elementos máis recoñecíbeis do pensamento débil.

O naturalismo e o capitalismo.

Se hai unha natureza, existe a posibilidade de artellar unha orde determinada que responda a ela. Se o ser humano é algo concreto, definíbel e obxectivábel, hai un modo predeterminado de comportarse. A falacia naturalista: un determinado ser implica un determinado deber ser. Existe posibilidade de dominio, disciplinamento, autoridade. Se o noso nacemento determina o noso ser, dáse a posibilidade de nacer desigual. O desenvolvemento das relacións sociais reproducirían simplemente tal orixinario desequilibrio. Existe unha orde de cousas natural. Contéstase: o ser humano faise, o ser humano é un ser constituído socialmente a partir dos procesos de endoculturación e socialización. Non é nada determinado, senón que, máis ben, a súa natureza é cultural. A cultura creouna o humano. O humano é creado pola cultura. Vinculación implícita necesaria. Non hai escapatoria de tal nexo. Somos así, xeneralizando, porque internalizamos a información cultural por complexos, lentos, longos e progresivos procesos de aprendizaxe. Iso, unido ás experiencias particulares de cadaquén, que modelan e permiten a aparición de certos gustos, preferencias e intereses individualizados, o esforzo persoal, as habilidades e potencialidades adquiridas xeneticamente, o contexto familiar, tanto a nivel social como económico, a lingua, ou linguas, que se manexan,

e variábeis decisións ocasionais, ben dun mesmo ou doutros dos que se depende, determina a nosa constitución e conformación como individuos. É dicir, imos tomando forma, imos constituíndo a nosa natureza, o noso corpo. Valla o exemplo do órgano máis importante daquelo que somos, o cerebro. Este continuamente vai mudando nun proceso descontinuo³. Vai moldeándose nun proceso progresivo ata que morre. A flexibilidade, a plasticidade, son trazos connaturais ao cerebro humano. É natural ser variábel. O cerebro muda, resumidamente, por experiencias e información adquiridas, todas elas de carácter cultural. A cultura fai mudar o humano. O humano trastoca á cultura. O ser humano é eminentemente cultural. Non é natureza definíbel e delimitábel. É cultura aberta e múltiple. Polo tanto non nacemos desiguais, “a dereita é a máxima expresión do naturalismo; nacemos desiguais e está ben que aproveitemos as desigualdades naturais para fomentar a competencia e o desenvolvemento, en definitiva o mercado. Non queremos unha sociedade “de natureza”, senón de cultura; debemos de conquistar a igualdade. Sen violencia, claro, ata onde sexa posíbel.” Vattimo 2009:51-2)³

Anti-ideoloxismo?

Non se pode confundir a procura da emancipación de calquera autoridade auto-lexitimada que se considere o corpo definitivo de carácter doutrinal explicativo da orde existente de cousas, coa mera aceptabilidade de que calquera relato é válido, ocultando un interese concreto a defender.

Reivindicación da relevancia da análise marxista. Do acerto das súas previsións

sobre a deriva proletarizadora da sociedade capitalista e das súas consecuencias: desigualdade, desequilibrio, control e disciplinamento. A democracia neoliberal fracasou ata no seu intento liberalizador. Cada vez a sociedade civil está máis controlada, nos seus modos de pensar, de valorar, de comportarse. Dominio febril sobre toda esfera da vida, tamén foi un exceso e o principal erro do comunismo real. Por iso non incorrer nos erros pasados. Non desviacións autoritarias, non existencia dunha verdade obxectiva implícita no comunismo para evitar o dominio do partido, composto por burócratas que definan o “proletariado auténtico” fronte ao “empírico”. “Un proxecto de emancipación humana só pode fundarse na procura da igualdade e dunha cultura política que corrixa as desigualdades «naturais»” Vattimo 2009:51)⁴. “Debilitamento como fío condutor emancipador na historia do ser. Occidente como terra do Ocaso das leis naturais, [...] disolución de todo absoluto, [...] eliminación de todo residuo cientifista que posibilitara os aspectos autoritarios do socialismo real. O que necesitamos é un Marx debilitado.” Vattimo 2009:55-56)⁵

Subversivismo? (subversivismo democrático)

Presión popular, participación, implicación. Contra esclerotización, inmovilismo, influencia de medios de masas. Revolución continua contra manipulación.

Revolución no contexto actual: tendencia aos cambios, acción transformadora e eficaz orientada á problematicidade cotiá mesma, mais, ao mesmo tempo, ser capaces de discutir, criticar e subverter, incluso, a propia consideración teórica da

política.

Como mobilizar a participación cidadá na escena política? Como enmarcar e traducir a accións políticas, efectivas e eficaces, movementos ás veces puramente emotivos e só puntuais?

Esquerda como revolución. Comunismo como apertura vangardista ao cambio. Non mera reforma; renovación radical. (A apelación ao reformismo sostense dende posturas que se achegan a partir de postulados ilustrados a unha posición moderada, a cal agocha, ao profundar, un medo a perder o que se ten). Política de reformas é política hipócrita. Procura da descontinuidade, do punto de ruptura.

Dominio: control sobre medios de comunicación (publicidade), derruír a escola pública.

Cuestións: “como se poden aumentar os gastos na formación e ensino: escola, universidade, investigación, se todos os vínculos dun Estado, xa sexan europeos (pacto de Maastricht) ou de competencia internacional (as “leis” do mercado) o obrigan a unha política de redución do gasto público e de calquera tipo de benestar?” Vattimo 2009:87-88)⁶ Por que o gasto militar? Que interese tralas guerras? A guerra é a paz? Parece que non se poden esperar moitos cambios na política.

O cidadán ante a política: resignación pasiva e escepticismo. Política e espectáculo. Política sometida á partitocracia. Democracia protexida e pechada. Democracia como réxime. Non dicilo é facerse cómplice del. Degradación moral absoluta baseada no cinismo. Política de márquetin. A única moral, ao máximo, despréndese de respectar as leis propias do sistema: “a de-

mocracia actual é un asunto de dispoñibilidade financeira” Vattimo 2009:90⁷.

Pero hai alternativa ao capitalismo? Existe outra posibilidade que a globalización? Pódese derrubar ou hai que seguir a lóxica capitalista? Quizais esperar a súa propia autoconsumición? É dicir, esperar a que o consuma o público? Aplicación da lei de mercado.

Tomar as armas? Imposíbel, e a mellor e única razón é que se perdería. Ás veces só resistir ao control da policía “vinculada a escala internacional ás ordes do supremo xendarme estadounidense” Vattimo 2009:94)⁸. Disciplinamento, control e dominio coa escusa de loitar contra o terrorismo internacional. Este, claro, como sabemos, non pode ser derrotado. Logo, guerra infinita. A loita contra a fame e a pobreza ben pode esperar un chisco máis.

Como aínda emanciparse? Soñar coa liberación, cun mundo xusto máis alá das películas de Hollywood. Imaxínade, no noso mundo non estarmos alienados por un determinado modo de estruturar as relacións de produción e os mecanismos de poder. No resto do mundo que ata houbera medicinas, pan e auga para todos. Imaxínade...

Pax americana: seguridade no marco da OTAN. Mercar. Coches e segundas residencias. Liberacións, incluso as sexuais. Pero. Disolución do sentido da existencia no globo mediático, informático, consumista. A sociedade que se sente ameazada por todo aquel que non comparte o seu modelo de existencia: estilo de vida, gustos, preferencias e expectativas de carácter basicamente consumista. Intentar mudalo. Operación psicolóxica. Cambio na

xerarquía dos valores. Actuación axiolóxica que subverta o fetichismo. Antepoñer o económico, o exceso económico a calquera outro ámbito vital que dea sentido á existencia.

A sociedade de consumo para sosterse necesita da manipulación realizada polos medios de comunicación, xa que a información pode, de feito o fai, “circular moito máis rápido do que o fan as estruturas de poder e de disciplina social” Vattimo 2009:105)⁹. Por que se pretende controlar e someter a internet? As medidas de seguridade tomadas como mecanismos de control e represión. Todos aqueles que ansían liberación, que buscan emancipación, compoñen, quizais inconscientemente, sen ter conciencia de clase e descoñecendo o seu sentido marxista, a nova masa social coa que poderíamos entender o nacemento dun novo proletariado.

Proletariado semellante ao que Negri denomina *multitude* pero sen a aura mítica que este lle asigna ao termo. Mera masa anárquica. Excluídos. Rexeitamento do sistema de propiedades existente inspirada nunha “desconfianza profunda nas institucións, na estatalidade” Vattimo 2009:110¹⁰.

Xermes dun novo totalitarismo vinculado á obsesión pola seguridade que domina a política occidental. Negación da promesa dunha vida “máis humana” que estaba a realizar o liberalismo. Por que defender con armas un modelo onde a diferenza de riqueza é cada vez maior e no que, incluso no mundo desenvolvido, o desemprego e a carestía son cada vez maiores? Protexer valores occidentais á custa de reducir dereitos civís? Modelo de China. Perigo de China: cada vez máis adicada, seguindo o canon

occidental, a consumir recursos e reproducir a xeira propia da sociedade de mercado. Violencia? Aumento das disciplinas?

Populismo? É posíbel, pero desenmascarando os presupostos sobre os que asenta a racionalidade falida –económica, política e social– occidental. Ideais que subvertan orde: comunismo e anarquismo e toda forma de combate, se chame como se lle chame, que intente derrubar o modelo actual occidental. Subverter hábitos mentais. Subverter certo xeito de entender as esferas de decisión. Subverter as institucións sobre as que asenta a economía neoliberal. Simplemente intolerábel. Derrubar o principio inercial de reproducir un sistema herdado ordenado baixo os esquemas vellos, que quixeran pasar por fortes e perennes. Uns esquemas de propiedade, un modelo de familia, un determinado tipo de entender as relacións económicas. Como non hai verdades que trascendan a historia hai que procurar solucións. Como non se pode esperar que os problemas se arranxen sos, hai que reaccionar e vincularse cos modelos de loita contra as inxustizas e as distribucións interesadas de recursos, fontes de enerxía e reparto de poder. Amosar a fragilidade das argumentacións, supostamente, verdadeiramente racionais, que intentan lexitimar a reprodución do sistema baseado na desigualdade e no desequilibrio. Advertir os perigos dos intentos naturalistas e obxectivistas por inducir á crenza de que as súas propostas son os modelos verídicos sobre os que edificar un modelo antropológico que deriva en conclusións ético-políticas. Así, é sinxelo que un especialista, apelando a unha verdade que só el coñece, tome decisións ás costas da cidadanía que representa.

O racionalismo implícito nunha visión interesada e manipulada de qué son os dereitos humanos: o suposto valor universal dos dereitos humanos. Como entender que a súa apelación xustifique a negativa á posta en práctica de certos avances en xenética, a negativa a todo tipo de control de poboación e, incluso, a xustificar impor pola forza das armas a democracia liberal? Os valores, os dereitos humanos, como chamada feita polo EIM (Estado Imperialista das Multinacionais).

O mito do desenvolvemento, do progreso. Non caer nel. Ser comunista porque se é un pensador debilista. Non garantir unha economía socialista sobre certa concepción “científica” da mesma, empuxando a garantir unha industrialización desaforada. Non caer no mito da produción como obxectivo. Da tenencia de cousas como sentido. Nihilismo filosófico que se alonxa da retórica política democrática do desenvolvemento.

(Aludir aos perdedores, aos esquecidos, recuperar as súas pegadas, e nese sentido manter aberta, aínda existente a súa inexistencia).

A cuestión da relación entre os “partidos” (institucións, parlamentos, mecanismos da democracia formal) e “movementos”. Cuestión non resolta e de difícil solución. “A única esperanza que nos queda de mudar a sociedade de poder na que, cada vez máis, estamos envoltos e que nos adormece é a «rebelión das masas», que non se leva a cabo con vitorias electorais conseguidas en procesos formalmente democráticos” Vattimo 2009:131¹). Pero a esquerda fala de revolución?

Como se pode falar de democracia nas

nas sociedades dominadas pola “teledependencia”? Non é sinxelo liberarse da imbecilidade. O dominio das esferas da comunicación como trazo definitorio das relacións de poder. Sistema de poder en mans dos posuidores dos medios financeiros necesarios para a propaganda electoral. Isto é unha democracia “normal”? é unha burla? Políticos e banqueiros, políticos e construtores, políticos e periodistas, políticos e maxistrados, economistas e políticos. Asimilación dos gustos, da moral, dos valores dos gabinetes financeiros. Un proxecto de sociedade alternativa a través de eleccións?

Como seguir confiando na democracia, nesta democracia?

Se máis seguridade e eficiencia necesitan menor garantía de liberdade e a liquidación da separación de poderes, cara a onde avanza o sistema? A democracia dexenerando en formas de autoritarismo? E por que seguir conservando determinados dereitos de propiedade? Se se quere atopar unha solución non basta co reformismo, non basta con que a esquerda se auto-convenza de que agora é “centro”. De que co “centro” se goberna. Se a esquerda se presenta ás eleccións ten que ter unha estratexia clara en caso de gobernar. Senón, gobernar para que?

Laicidade do Estado. Igualdade como punto de partida –e o dereito hereditario?–. Políticas de vivenda. Reforzo da escola pública. En xeral, políticas sociais. Pero como levalas a cabo se nos debemos axustar ao déficit esixido polo FMI? Cómo levalas a cabo se hai que respectar as argucias e artimañas dun sistema financeiro rapaz que busca o beneficio particular á custa do

común?

A política. Os políticos como empregados, asalariados dun partido, dunha forza de dirección adicada a repartir postos de traballo. Política de interese, caciquil. Desideoloxizada. Sen unha mínima decencia ética máis alá do aproveitamento persoal e dos achegados unha vez alcanzado o poder. Electores afastados, escépticos, así mesmo desideoloxizados, reticentes a toda forma de compromiso con algún ideal ético que os afaste das únicas perspectivas de sentidificación das súas existencias: posesión, consumismo, sociedade do ocio. Ningún horizonte de transformación: “corrupción xeral do espírito público” Vattimo 2009:141)¹². Esperar, entón, a que o mercado nos salve?

Fracaso do capitalismo. Fracaso da economía de mercado. Fracaso da política da publicidade. Fracaso do estado de benestar. Recuperar o espírito do comunismo ideal. O que aspira a unha sociedade libre de certas relacións de poder determinadas por certas estruturas de propiedade. Repensar o comunismo como modo de organizar unha sociedade xusta. E unha sociedade xusta “non pode pensarse como unha sociedade perfecta e acabada que exclúe calquera transformación posterior [...] unha sociedade xusta non é unha sociedade perfecta, senón máis ben ao contrario; é unha sociedade na que os conflitos se xestionan como opinións diversas sobre que camiños deben tomarse; na que todos os intereses son esencialmente iguais, e na que, como factor decisivo, non só prevalece a diferenza de clase, de riqueza ou de poder relacionado coa propiedade” Vattimo 2009:144)¹³. Non é que haxa que substituír

o sistema produtivo por outro que competindo con el se amose máis rendíbel. Non se trata de reorganizar a produción para maximizar a súa eficiencia. Débense separar claramente os límites entre vida xusta e igualitaria e os criterios de rendibilidade económica. Un comunismo libertario debe pór límites ao mito do progreso, do consumo ilimitado. E non só por cuestións de distribución de capital, senón tamén pola conciencia da sobre-explotación dos recursos da Terra.

A produtividade do sistema económico ben diferenciado da calidade da vida humana. Rexeitamento ao economicismo. Mentres pensamos en consumir, en ter, en posuír tornámonos idiotas inconscientes incapaces de observar o aniquilamento do noso entorno.

É que os beneficios do capitalismo acabarán por estenderse tamén ao terceiro mundo?

Toda novidade –todas as científicas– sometidas a leis de propiedade. Medicamentos para o común? Por que existe un sistema pechado de patentes e de propiedade intelectual do software que podería permitir unha posta en común do saber?

O turbocapitalismo. Situación na cal só importa o aumento de valor de determinados paquetes de accións propiedade dos múltiples axentes de mercado. Para os outros desenvólvese e aplícase unha produción de subxectividades que promove o espírito pequenoburgués –lembramos as críticas xa nietzscheanas a tal espécime derivado de certa concepción da natureza humana¹⁴–, para o cal os valores máis relevantes son o benestar, a tranquilidade, o confort, e sobre todo, a seguridade. Neste

sentido, que é o primeiro que hai que mudar para instaurar un orden político de esquerdas? Acaso primeiro realizar unha transvaloración dos valores? Unha revolución neste senso?

Novamente, quizais unha aproximación preto do populismo: pero é que o principal non é facer un proxecto de alcance común? Comprometerse con certa experiencia do colectivo, alonxando criterios económicos e sociais tan facilmente baseados na exclusión?

É que precisamente non está na base unha formulación ética de valores que xustifiquen a lexitimidade de certa concepción comunista como xeito máis razoábel de organización social?

Concepción forte, entón, da ética? Xustiza, igualdade, liberdade, equidade,...outra vez? A única e fundamental diferenza é que tales valores xa non posúen unha carga normativa de referencia significativa de trazos absolutos e esencialistas, senón que están abertos a reformulación, a continua constitución participada por todos e para todos os que desexen formar parte, precisamente, da súa construción como tarefa nunca rematada. Non funcionando como categorías absolutas perden toda referencia normativa e impositiva implícita, para necesitar unha aproximación construtiva, retoricamente provisional, proxectada dende un presente vinculado de xeito *Verwindung* ao pasado. Tal tarefa, proxecto, actividade ética-política non ten final delimitado, non ten un horizonte de realización concretábel, e nese sentido é unha tarefa sen límite, non pertinente de ser esgotada por ningunha formulación definitiva e final.

Por esa vía posibilidade de saída da sociedade do control. Nese sentido opción de emancipación tomada como valor feble. Como valor orientativo de loita contra a sociedade de disciplina que se está aínda a conformar na nosa, sociedade tecnoloxizada e dixital das posibilidades de vixilancia continuas.

A base da apertura da posibilidade dunha sociedade comunista dende a deslexitimación de toda forma de aproximación á realidade e ao coñecemento que impoña disciplina. Toda forma de obxectividade. De ciencia certa e fidedigna. Recuperar o sentido da crítica da ciencia –tanto económica como política como “natural”– como mecanismo de emancipación. “Amósase unha tese que se pode resumir brutalmente así: o comunismo libertario non se dá sen o nihilismo e o rexeitamento da metafísica” e “se «non hai feitos, só interpretacións; e tamén isto é unha interpretación», fundamentaremos o comunismo libertario sobre unha concepción hermenéutica da sociedade; dunha sociedade para a cal o conflito de interpretacións é un modo de funcionamento normal, que precisamente debe consistir na loita de interpretacións diversas, que se presenten como tales” (Vattimo 2009:160)¹⁵. É pois que tamén o ideal comunista é unha interpretación. Se consideramos os dereitos humanos como universais obxectivos perden a súa potencialidade emancipatoria e se converten en instrumentos de opresión. Temos exemplos. A sociedade comunista se amosa como a máis desexábel baixo os supostos sinalados, o problema segue sendo como conseguida. Xa se avanzou algunha idea. Vaga, imprecisa, efémera.

Constatación do fracaso do capitalismo – no plano económico– e da democracia liberal que os sustenta –no plano político–. Dificultade da inminencia da súa substitución. E, porén, a procura dunha alternativa segue sendo dos proxectos máis estimulantes cos que aínda comprometerse. Ideal do comunismo, empresa de realización colectiva.

¹ VATTIMO, G.: *Ecce comu. Come si ri-dì-venta ciò che si era*. Roma, Fazi, 2007. A partir de agora *EC*. Existe tradución ao castelán feita por R. R. Gatell e C. Castells Auleda en Paidós, Barcelona, 2009

² Víd. por exemplo en MORA, F.: *Cómo funciona el cerebro*. Madrid, Alianza, 2005, ou GOLDBERG, E.: *El cerebro ejecutivo*. Barcelona, Crítica, 2003.

³ As traducións están feitas polo autor. *EC*: páxs. 51-52 (a partir de agora as referencias á paxinación farán referencia á tradución castelá).

¹⁴ Por exemplo en NIETZSCHE, F.: *Alén do ben e do mal (Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1984), ou en *Fragments póstumos sobre política*, edición e tradución de J.E. Esteban Enguita, Madrid, Trotta, 2004.



Hizkuntzaren nortasuna Ainat Fees

A identidade no idioma (Trad. Sören Hauser)

Bakoitzaren kulturak gaurkotasuna-
renindarra eta herriaren esentzia iza-
ten du. Pixkana sortzen baitugu
pentsalmoldeen jokabide propioa eta
hauen arabera aberasten dugu gure
izaera. Baina badago hitzaren atzean
ezkutatzen den sekretua eta historia-
ren atal ezinbestekoa bilakatu dena.

sentimento
sentimendua

A cultura define a esencia dun pobo e
a forza de unión con este. Co tempo
imos forxando os pensamentos que
concretan o comportamento axeitado
e con el enriquecemos a nosa unidade,
pero se agocha algo indefiníbel tras as
palabras que componen unha parte
esencial na nosa historia.

Hitzak soinu diferentea du eta hauek
bilduta “puzzle” pertsonala osatzeko
gai gara. Soinu horietan gordetzen
baita norberaren nortasuna eta guz-
tiak batuta hasten dira hots horren
esanahiak alde batetik bestera hedat-
zen, gure barrenean altxor gisa gor-
detzeraino. Galak behin adierazi
bezala: *“Hizkuntza lotu eta banandu
egiten duen boterea da eta horrekin-
bat, tresna ezinbesteko bilakatzen da
nortasuna defendatzekoorduan”*.

asociación

asoziazioa

A linguaxe soa diferente en boca de
cada un, pero no seu vínculo somos
capaces de crear o noso crebacabezas
persoal. Á súa vez, os sons gardan a
verdadeira identidade e na constitu-
ción destes comezan a corricar os sig-
nificados dun lado a outro até
converterse no tesouro do noso inte-
rior. Como ben dixo Gala: *“O idioma
une e separa, pero é a poderosa arma
para defender a personalidade.”*

Hizkuntza baten heziketak bide luzea
igaro behar du denen ahotan izate-
raino, baina tamalez, bidegurutzetan
pasatzeko seinaleak eta etenaldi de-
rrigorrak aurkitzen ditugu. Orduan
kotxe ilarak, errespetatzen ez diren
agerbideak eta askoren haserreak es-
natzen dira, hizkuntzaren identitatea
kolokan jartzearekin batera.

A educación do idioma debe perco-
rrer un longo camiño até estar en
boca de todxs, pero por desgracia nos
cruzamentos atopamos demasiados
sinais de ceda o paso e stop. Isto pro-
voca longas filas de coches que agar-
dan con impaciencia, non desexan
respectar os sinais e amontóanse con
enfado. Quizais poderíamos pensar
que o cambaleo do idioma dependa de
excesivos factores.

empatía
enpatia

unión lotura

Dena den, medio botoretsu guztien gainetik, sentikizun eta erabileraren arrazoia azaltzen da. Gizarteak maite edo gorrotatu lezake, baina sentitzen ez dena maitatzea ezinezkoa izaten da. Norberaren portaerak sinismetan arrazoituak izaten dira eta ondorioz, txarto eta ondo dagoenaren zentzua sortzen du. Askotan politika kontuekin nahasten da nahastu ezin daitekeena eta esentzia galtzearen arriskua du. Saltsa gehiegi sartzen diogu entsaladari eta jatorrizko zaporea galdu egiten du. Beti izaten dira osagai inportanteak bertan, denok ezagutzen ditugunak eta erraz identifikatzen direnak, baina hor daude bueltaka platerean kutsu berezia eskaintzen dioten elementu berriak eta egoki edo okerrekoak izatearen zergati direnak. excesivos factores.

loita borroka

Sentitzearen eta sentiarazteko gaitasunean egin behar dugu topo bala-lantza perfektua gauzatuz, perfekziorik baldin badago noski. Nolanahi ere, eskuak ez dira onaren edo gaizkiaren baitan elkartzen, beti ere sentieretan batuko dira indarrak eta horra hor, hamaika hizkuntzetan esandako hitzak duten berezko ezau-garria eta kontatu ezin litekeena

En calquera caso, por enriba do poder e as normas, áchase a maxia do sentimento e a simple razón de existencia no seu uso. A sociedade elixe amar ou odiar, pero dificilmente se pode querer aquilo que non se sente. As propias condutas razónanse sobre apreciacións e polo tanto, créase o sentido entre o ben e o mal. Moitas veces mestúrase con motivos políticos o que non corresponde á mestura, perigando a perda da súa natureza. Engadímoslle demasiada salsa á ensalada determinando un cambio na súa orixe e aínda que existen os ingredientes importantes nesta, aqueles que todxs coñecemos e con facilidade identificamos, están os novos elementos que cambian o seu sabor e lle ofrecen ese toque especial que se converte en motivo do seu bo ou mal gusto.

No poder do sentimento debemos de crear unha balanza perfecta, aínda dubidando desa perfección. As mans non se unen no correcto e incorrecto, pero rózanse no seu porqué e aí álzanse os innumerábeis idiomas coas súas propias características e con todo aquilo que non se pode contar.

raíz sustraia