



Derritaxes

desenvólvese mediante un percorrido

imposíbel

á procura

das pegadas ,

lembranzas

e retornos

daqueles

que perseveraron

con

e por ela.

Fai dó,

así mesmo,

polxs amigxs

inesquecíbeis .

Derritaxes ,

á fin,

edítase na memoria

de Paco Vidarte.

Documentos

15M ou a relación entre o común e o acontecemento

Sören Hauser

5

Outras políticas: lingua, tempo e as diferenzas

Beatriz Hauser

18

Dislocando conceptos vellos: Bensaïd e o 15M

Thomas Hauser

33

Unha ollada ao movemento 15-M dende a filosofía orteguiá.

Jacobo López Castro

44

En torno ó 15-M e a deconstrución do relato transicional español.

Manuel Artime

54

Contexto

Conclusións de Toni Negri e Michael Hardt no encontro cos movementos sociais o 7 de outubro de 2011 no *Centro Social Autoxestionado La Tabacalera* de Madrid.

69

Deriva

MANIFESTACIÓN

Drocha Hauser

73

Entrevista

Entrevista a dous participantes na asemblea do 15-M Lugo.

Fran Hauser

75

Recensión

Observatorio Metropolitano: *Crisis y revolución en Europa. People of Europe, rise up!* Madrid, Traficantes de Sueños, Octubre 2011.

Beatriz Hauser

84



Documentos

15M OU A RELACIÓN ENTRE O COMÚN E O ACONTECEMENTO

Sören Hauser

1.- Xustificación

Estamos a vivir tempos convulsos no capitalismo, en Oriente, en Occidente, en Europa, no Estado español. A convulsión é froito de moitas contingencias, de moitas realidades vividas ao mesmo tempo, pero tamén de certo malestar, dunha indignación, dun desexo (do) común, a saber, a esixencia de democracia, dunha democracia real, dunha democracia absoluta, reivindicación fundamental do movemento español coñecido polas siglas 15M.

Un dos enfoques teóricos que se lle pode dar a este movemento parte da fundamentación do concepto de común como aquilo sobre cuxa recuperación se sostén a ideoloxía do movemento. Este camiño seguramente leve a poder reivindicar como acontecemento aquilo que está a suceder e a poder sinalar ao desexo das multitude como responsábel último do sucedido. Ambos os dous conceptos cremos que se poden xustificar como relevantes no movemento 15M, máxime se afondamos nalgunhas das súas raíces filosóficas. Un camiño posíbel –e que nós seguiremos– xira en torno á autonomía italiana, movemento sociopolítico da Italia dos anos 70 que reivindicaba a autonomía dos traballadores –a súa autoxestión– fronte aos poderes políticos e económicos. Neste movemento forxáronse pensadores como Antonio Negri e Michael Hardt –que asumiron no seu camiño filosófico unha herdanza do pensamento spinozista– ou Maurizio Lazzarato –que o fixo a partir dunha interpretación política da filosofía deleuziana–. O que faremos entón será seguir algúns dos pensamentos de Negri, Hardt e Lazzarato pois cremos que, talvez, poidan axudar a pensar mellor as explosións e implosións sociais en xeral, e a do 15M en particular.

Ora ben, este percorrido levaranos a identificar o sistema capitalista como o verdadeiro inimigo do 15M e, polo tanto, a rexeitar calquera deriva reformista das esixencias deste.

2.- Do obreiro-social ao home-máquina

Un dos puntos de arranque que nos interesan do pensamento de Antonio Negri –e que consideramos aplicábel ao movemento 15M– é o seguinte: a cooperación e os procesos colectivos son os encargados de manter a produción da que se beneficia o capital, e é esa realidade a que pon nas mans dunha subxectividade que identifique ao capita-

lismo como o seu inimigo a esixencia de actuar conforme ao seu desexo, a saber, o desexo dunha democracia real e radical (Negri, 1972, 1976 e 1979a; Bologna, Carpignano e Negri, 1974).

Se un dos elementos decisivos á hora do que foi a organización de todo o movemento 15M foron as redes sociais, tamén son un bo exemplo da xeneralización que sufriron as ferramentas de información nas que a cooperación e a comunicación se tornaron esferas vitais, provocando con iso que a nosa actividade produtiva sexa o resultado dun proceso colectivo que non se pode xa medir en unidades simples de traballo –como até o de entón proclamaba a lei do valor (Negri, 1979b: caps. 2 e 4; Negri, 1992d, 1997)–. É dicir, Negri afirma que actualmente prodúcese de forma maioritaria empregando estas ferramentas.

No que respecta ao 15M, non só foron as redes sociais, senón o traballo en común realizado nas múltiples comisións temáticas de cada asemblea o que se tornou relevante e xeneralizado. Vexamos, entón, algunhas das consecuencias que se poden sacar desa xeneralización.

Para Negri, como dicíamos, a lei do valor perde parte do seu sustento ao presupoñer que o traballo abstracto se pode medir en unidades, xa que ao tornarse a cooperación imprescindible no proceso, o traballador xa non é o responsábel *último e único* do seu traballo, senón un colectivo que traballa en común. Entón a lei do valor, baixo esta perspectiva, sempre está a recoller un plus-valor, pois a súa valoración sempre é inxusta. Tórnase así nunha lei de plusvalía.

Para Marx, a riqueza era o resultado dun proceso que se iniciaba co traballo, e era este o que imprimía o valor sobre a mercadoría –«o non-capital real é o traballo» (Marx, 1977b: 215)–. Polo tanto, a medida do traballo –*traballo abstracto*– era a forma de calibrar o valor, e a cuxo obxecto, as unidades de traballo simple se vían como equivalencias á hora da creación de valor.

Hoxe, non obstante, e segundo Negri, coa expansión do traballo inmaterial as unidades de traballo deixan de ser medida de nada. A riqueza que se extrae do traballo toma a súa forma na cooperación e comunicación, imprescindíbeis no traballo inmaterial, o que non fai posíbel calcular o valor pola cantidade de traballo individual e, polo tanto, é certa idea do común o que imprime ese valor (Corsani, Lazzarato e Negri, 1996). Do mesmo modo sucede coa explotación, pois para Marx era a cantidade de traballo excedente –é dicir, a parte da xornada de traballo na que o traballador producía máis valor que o que recibía no salario– o que constituía a plusvalía apropiada polo capitalista (Negri, 1992c). É máis, o modo de produción capitalista non é só produción de mercadorías senón fundamentalmente produción de plusvalía, e polo tanto, de capital. Deste

modo, é imposible que o sistema se reforme ou modifique (Marx, 1974: 3-100) e, polo tanto, dende esta perspectiva, perden relevancia as reivindicacións a ese respecto dalgúns sectores asociados ao 15M.

Negri afirma que, dende que existe predominancia do traballo inmaterial a explotación se refire á expropiación do común por parte do capitalista. E este común tamén ten o seu papel na discusión ao respecto de *Internet*, sobre se se debe ou non regularizar e controlar, como queren certos sectores do poder económico. Do outro lado colócanse os grupos de activistas e *hackers* que reivindicán o uso dun *software libre* e licenzas *procomún* –*Creative Commons*, etc.– para así loitar pola eliminación das patentes e dos dereitos de autor como obstáculos no camiño da recuperación do espazo común. Do mesmo modo, utilizan estas armas para intentar dinamitar o vampirismo das grandes compañías con respecto á plusvalía apropiada destas obras (Hardt e Negri, 2005: 303-326). Todos eles tiveron un papel fundamental na organización do movemento 15M e por iso é relevante mencionalos aquí.

A explotación vista dende este punto é a apropiación privada dun valor producido en común. E así, do mesmo modo, no tocante ao traballo asalariado, xa non é o individuo senón unha capacidade de traballo socialmente combinada a que se converte no axente real do proceso laboral no seu conxunto, pois unha gran maioría emprega mecanismos de información, culturais, intelectuais, etc. que están á súa disposición grazas a que foron realizados por alguén que, á súa vez, actuaba con base nun colectivo, que actuaba en común. Deste modo o uso destas ferramentas fai que non existan, como dicíamos, responsábeis individuais e únicos do traballo. Isto é o que Negri denominaba nos anos 70 *o paso do obreiro-masa ao obreiro-social* (Negri, 1979a).

Co concepto de *obreiro-social* Negri pretendía por unha parte colocar o acento na capacidade colectiva de traballo, de cooperación, na que cada persoa é parte dun proceso no que todos estamos incluídos e no que todos temos un papel singular. O obreiro-social é aquel que xa non traballa individualmente, á marxe do proceso colectivo. O obreiro-social é inseparábel da creación colectiva, «o traballo inmediato deixa de ser en canto tal base da produción e o produto deixa de ser produto do traballo inmediato individual e é a combinación da actividade social a que se presenta como produtor» (Marx, 1971: 94-95).

O modo de produción, así mesmo, modifícase porque o traballo vivo se mostra sobre todo como traballo abstracto e inmaterial, como traballo complexo e cooperativo e como traballo cada vez máis intelectual e científico, todo o cal non é reducíbel a traballo simple. Para Negri, é o traballo inmaterial o dominante pois é o que produce bens inmateriais como o coñecemento, a información, a comunicación, unha relación ou unha resposta emocional, etc. (Hardt e Negri, 2003: 18-22).

Este é o contexto cara ao que Negri enfoca certas lecturas que fai de Marx, como por exemplo as referentes á cuestión da introdución das máquinas no proceso produtivo. Aquí Negri ve claramente que a introdución da maquinaria e o seu desenvolvemento rematará por provocar a autonomía do traballador, pois a súa función será sobre todo intelectual e iso presupoñerá que a forza de traballo sexa o cerebro e, polo tanto, que a contradición entre forza de traballo e medios de produción se acabe diluíndo, dando lugar a unha nova figura do traballador, impulsada polo obreiro-social, o *home-máquina* (Hardt e Negri, 2003: 21-22). Para iso susténtase no “Fragmento sobre as máquinas” dos *Grundrisse* de Marx, lugar do cal asumirá así mesmo que a rede de cooperación e actividade na que se basea o obreiro-social dea lugar ao chamado *General Intellect*, é dicir, ao patrimonio de coñecemento común aos traballadores que se realiza dende redes de comunicación e cooperación alternativas e que pode servir na organización dunha resistencia ao capitalismo (Marx, 1972: 216-230). Deste modo, a nova subxectividade que se presenta co nome de home-máquina intenta facerse cargo daquela figura que se tornou decisiva neste proceso: a do común.

É dicir, este foi un dos posíbeis camiños de configuración dunha nova subxectividade política, como aquela que pode xurdir do propio movemento 15M.

3. Dende o poder constituínte até o desexo da multitude

Por outra parte, a tentativa capitalista de desintegrar o fundamento común do traballo leva consigo resistencias, das cales o 15M non é máis que un exemplo. Unha das formas que adquiren estas resistencias é a da irrupción de desexos que procuran resistir ao que consideran unha mercantilización da vida e que teñen como punto de ancoraxe a esixencia dunha democracia directa e dunha recuperación do espazo común. Deste modo, podemos afirmar que o comunismo é unha das súas reivindicacións, xa que este *non é máis que a creación de condicións para subverter a situación actual* –«o comunismo é o movemento real que anula e supera o estado de cousas actual» (Marx, 1977a: 37)–.

As accións comúns, ademais, configuran o desexo do 15 M:

Ese desexo chámase democracia absoluta.

Ese desexo é procurar o común que nos une sen unificarnos, mantendo a nosa singularidade e independencia, pero sen por iso deixar de traballar polo común, por aquilo que nos une: o desexo da democracia. E ese desexo –o común– non é algo por descubrir, é algo por producir, por crear.

Negri porá a referencia en que os procesos de subxectivación en tanto que proceso global e colectivo son os que forman a política e, polo tanto, todo intento de redución desta á participación duns poucos individuos que representan ao resto vólvese reducionista. Baixo estas indicacións entendemos unha das consignas que resultaron máis coñecidas do 15 M, a que proclama «que non nos representan».

Para Negri, pola contra, a fonte expansiva que produce o ordenamento político e se fai cargo deste chámase *poder constituínte* (Negri, 1992a: 11-13). E o concepto de *poder constituínte* vai ser fundamental no pensamento negrista, e ten relación directa co concepto de potencia en Spinoza.

O “poder constituínte” é aquilo que produce as normas constitucionais de todo ordenamento xurídico, polo tanto é o suxeito desta produción. Pero a potencia na que se basea non se integra no obxecto producido senón que, como fonte, permanece estraña. Así, non se pode reducir ao campo do dereito, á constitución ou á orde xurídica dunha sociedade. Non obstante, é en función do poder constituínte que eles crean. Entendéndoo como poder onnipotente é a revolución mesma, expansivo e ilimitado no tempo e o espazo. Pero a ciencia xurídica reduce o seu poder entendéndoo como produtor do dereito, ou sexa, como poder constituído. É deste modo como aquilo que debe lexitimar todo proceso xurídico se ve atrapado no propio sistema que xerou, o da representación política.

Aquí segue entrando en xogo certa lectura spinoziana, pois dende a visión inmanentista e anti-xerárquica que Negri le en Spinoza (Negri, 1993), a sociedade non sería máis que o conxunto das condicións baixo as cales o ser humano pode efectuar mellor a súa potencia, e esta configúrase a partir do que Spinoza considera a esencia do ser humano, a saber, o seu desexo. Así mesmo, a figura que poderá facer concordar a potencia e o desexo será a de *multitude*, unha nova subxectividade colectiva, que Spinoza esbozará e Negri desenvolverá como a continuación natural do *obreiro-social*.

Spinoza di:

Se dous se poñen mutuamente de acordo e unen as súas forzas, teñen máis potencia¹ xuntos e, polo tanto, tamén máis dereito sobre a natureza que cada un por si só. E cantos máis sexan os que estreitan así os seus vínculos, máis dereito terán todos unidos (Spinoza, 1986: 92).

1 Non seguimos neste punto a tradución castelá de Atilano Domínguez, pois el traduce *potentia* por *poder*.

Nesta cita vemos unha relación directa entre dereito e potencia, ou cómo individuos unidos teñen *máis dereito* que por separado. O fundamento de tal relación vén no Escolio da proposición XVIII da cuarta parte da *Ética*, onde Spinoza afirma que a unión de dous individuos cunha natureza enteiramente igual produce un individuo dobremente po-

tente que cada un deles por separado. E de aí infire que «nada poden desexar os homes que sexa mellor para a conservación do seu ser que o concordar todos en todas as cousas, de sorte que as almas de todos formen como unha soa alma [...] e buscando todos a unha a común utilidade» (Spinoza, 1999: 307).

Esta idea de suxeito colectivo, individuo composto universal, é a que desenvolverá Spinoza no *Tratado Político*, á procura dunha comunidade universal, que non está dada de antemán, pero que representaría un esquema ontolóxico acorde coa *Ética* utilizando para iso o concepto de *multitude*.

Do mesmo xeito, a concepción de desexo será tamén moi importante na configuración das multitudes pois, para Spinoza, o desexo é ilimitado e non está penado:

O desexo, considerado en absoluto [...] é a mesma esencia do home, en canto este a concibe como determinada dalgunha maneira a facer algo; e así, o desexo que xermola da razón, isto é [...], o que se xera en nós na medida que obramos, é a esencia ou natureza mesma do home, en canto concibida como determinada a obrar aquilo que se concibe axeitadamente por medio da soa esencia do home [...]; así, pois, se ese desexo puidese ter exceso, entón a natureza humana, considerada en si soa, podería excederse a si mesma, ou sexa, podería máis do que pode, o cal é contradición manifesta, e, por ende, ese desexo non pode ter exceso» (Spinoza, 1999: 354).

Dende esa perspectiva pode afirmar Spinoza que non desexamos e intentamos algo porque sexa bo, senón que o xulgamos bo na medida que o desexamos. Ponse en marcha así unha ética radical, que non cualifica ou descualifica a realidade, senón que a afirma, a intensifica, componse, constrúea. Ética axeitada a unha ontoloxía da potencia. Di Spinoza: «O dereito é a norma natural, baixo a cal todos os homes nacen e viven a maior parte da súa vida, non prohibe senón o que ninguén desexa» (Spinoza, 1986: 89). Unha parte importante do desexo é, entón, a construción colectiva e a ampliación da potencia de cadaquén, e en tales presupostos cremos que se pode fundamentar a configuración dos desexos no 15M.

4.- A nova situación do Imperio e a resistencia da multitude

Negri afirma, en consonancia co visto, e seguindo co papel do desexo na multitude, que a relación Estado-sociedade non é unha relación de obediencia se non está xustificada, lexitimada pola propia sociedade, pois non pode haber *subsunción* da sociedade con respecto ao Estado (Negri, 1992b: cap. 6; Hardt e Negri, 2003: 80-85).

Por este camiño é polo que chegamos á democracia absoluta reivindicada polo 15M e ao poder constituínte como unha forza que irrompe, quebranta todo equilibrio preexistente: Poder constituínte é democracia como poder absoluto. O que significa que tanto revolución coma democracia autoimplicáanse co poder constituínte. Ou dito doutro xeito, é el o que fai cristalizar en torno súa o concepto de revolución democrática. E isto só ten sentido como unha praxe continua, e será unha vía de escape á opresión causada por certos trazos propios da globalización capitalista ou, en palabras de Negri-Hardt, do *Imperio*.

A caracterización que Negri-Hardt fan da globalización capitalista –responsábel así mesmo de moitos dos males que denuncia o movemento 15M– parte entre outras cousas da perda de competencias do Estado-nación moderno. Este vai deixando o seu lugar preferente ao mercado mundial, que substitúe as súas institucións fundamentais por outras que asumen as súas competencias e que escapan a todo control democrático, como a Organización Mundial do Comercio, o Fondo Monetario Internacional, o Banco Central Europeo, etc.

De feito, moitas das decisións chave para o funcionamento dos Estados tómanse agora nos mercados financeiros, nas xuntas directivas das grandes empresas transnacionais. As decisións políticas xogan a favor dos mercados mundiais mentres se segue instalando nas consciencias a necesidade do crecemento económico infinito –ou a recuperación deste–, que non valora ningunha das súas nefastas consecuencias directas, como o aumento das desigualdades ou o empeoramento do problema ecolóxico. Esta é a situación que recolle o concepto de *Imperio* empregado por Negri-Hardt (Hardt e Negri, 2005) e pódenos servir para contextualizar algunha das reivindicacións do movemento 15M, que se refiren directamente ao papel predominante que os mercados bolsistas teñen nas decisións políticas dos gobernos.

Dentro do fenómeno da globalización capitalista o férreo dominio do *Imperio* contraponse á posibilidade dun proxecto común en mans de quen o queira facer realidade. Hoxe a democracia, dende esta perspectiva, sería buscar o común que nos une sen unificarnos, mantendo a nosa singularidade e independencia, pero sen por iso deixar de traballar nun proxecto en rede, á busca dunha comunidade inclusiva (Hardt e Negri, 2004: 107-121).

É por este motivo polo que o concepto utilizado por Negri-Hardt para dar resposta á problemática, mentres respecta a multiplicidade común, é, de novo en consonancia con Spinoza, o de *multitude*.

A multitude, en primeiro lugar, distínguese do pobo e da masa (Hardt e Negri, 2004: 127-130). O pobo é un, representa unha unidade e unha identidade única, e as masas,

aínda sendo plurais, móstranse como indiferenciadas, sen autonomía nas súas diferenzas. É a multitude a que mantén a singularidade e a armazón diferencial que a caracteriza sen que iso sexa un impedimento para traballar polo común, por aquilo que nos une: segundo Negri-Hardt, o desexo da democracia.

Unha das tarefas que poden resultar decisivas para toda multitude na liña do movemento 15M é, insistindo nos novos medios de comunicación, nas novas formas de cooperación, provocar o alzamento dalgún tipo de intelixencia colectiva que se poida facer cargo da auto-organización, sempre respectando a singularidade e as diferenzas das subxectividades revolucionarias que imprimen a súa pegada na multitude como suxeito político emerxente baseado na súa potencia (Hardt, Negri e Zolo: 129-131). O común mantén as singularidades e as diferenzas individuais intactas en contraposición coa comunidade, onde os individuos se disolven (Hardt e Negri, 2004: 127-130).

Deste modo, é a multitude revolucionaria a que pode facer subverter –sobre a base do seu desexo– o sistema político. Tal é a aspiración do movemento 15M e da posibilidade de efectuar unha política do acontecemento xurdido no seu envés.

5. Os arranxos no acontecemento

Maurizio Lazzarato preséntasenos, pola súa parte, como unha referencia fundamental para construír unha política do acontecemento acorde co que estamos a ver. Lazzarato toma como exemplo a este respecto o movemento de Seattle de 1999, que moitos ven como o comezo do movemento antiglobalización e que garda certas semellanzas co 15M (Lazzarato, 2006).

Para Lazzarato, a frase “outro mundo é posíbel” –bandeira do movemento de Seattle e aplicábel así mesmo ás esixencias do 15M– é moi pertinente se entendemos “mundo” e “posíbel” en sentido leibniziano, en certa medida reinterpretado por Gabriel Tarde e Gilles Deleuze, como veremos a continuación.

Leibniz utiliza a noción de “mundos imposíbeis” para afirmar que unha contradición só é tal cando nos referimos a un mesmo mundo. É dicir, exemplificando, non poden existir no mesmo mundo un Adán pecador e un non-pecador. Pero si poden existir en mundos distintos, sabendo que só un é posíbel (Deleuze, 1989: 81-100).

A configuración pensada ao respecto polo sociólogo decimonónico Gabriel Tarde discrepa desta conclusión (Tarde, 2006). Para Tarde, todos os mundos imposíbeis poden pasar á existencia ao mesmo tempo, pois todos buscan actualizarse á vez. E isto

é factíbel porque, en palabras de Deleuze, «a imposibilidade é unha relación orixinal distinta da imposibilidade e da contradición» (Deleuze, 1989: 85).

A *neomonadoloxía* de Tarde permítenos pensar un mundo poboado por unha multiplicidade de singularidades, pero tamén por unha multiplicidade de mundos posíbeis: o noso mundo. Isto implica outra idea da política, e fai que á neomonadoloxía Lazzarato a chame directamente, en liña con Deleuze, *nomadoloxía* (Lazzarato, 2006: 47, 73 e ss.).

Para Lazzarato, coas xornadas de Seattle creouse un novo mundo, un novo campo do posíbel, pois ademais de denunciar o que unha época ten de intolerábel, tamén fixo emerxer novas posibilidades de vida. Así mesmo, realizou unha nova distribución dos posíbeis e dos desexos abrindo á súa vez un proceso de experimentación e de creación en común. Este campo de experimentación implica, segundo Lazzarato, «crear dispositivos e institucións capaces de despregar novas posibilidades de vida» (Lazzarato, 2006: 36) a través da creación de *arranxos*², concepto que Deleuze e Guattari fixeron célebre en relación directa co desexo, como veremos a continuación.

2 Traducimos *agencement*, seguindo a Martínez Quintanar.

Na obra de Deleuze e Guattari o desexo non pode considerarse como un proceso illado, individual ou que remite a un obxecto determinado. É algo moito máis complexo e, ao mesmo tempo, moito máis sinxelo. É algo que sempre ten que ver cun colectivo, cun conxunto, cunha disposición, cun arranxo. É o acto de dispoñer, de colocar, de construír unha disposición concatenada de elementos que forman un conxunto. A fórmula sería: o desexo discorre dentro dunha disposición ou concatenación: dun arranxo (Deleuze e Guattari, 1988 e 1985: 279, 297, 300, 304, 306, 335).

Deleuze e Guattari dicían, así mesmo, ao respecto de Maio do 68, que se despregara completamente a dinámica do acontecemento político: «É preciso que a sociedade sexa capaz de formar arranxos colectivos que correspondan á nova subxectividade, de maneira que esta desexe a mutación» (Deleuze e Guattari, 2003: 216). A cuxo obxecto o maio francés foi un cambio na orde do sentido.

Efectuar os posíbeis que un acontecemento fixo emerxer é entón abrir outro proceso imprevisíbel, arriscado, imposíbel de predicir: é operar unha «reconversión subxectiva a nivel colectivo» (Deleuze e Guattari, 2003: 216).

Un acontecemento, entón, non é a solución dun problema, senón a apertura de posíbeis. O problema que se pode construír a partir do acontecemento non contén implicitamente as súas solucións, que en cambio deben ser creadas. O enunciado «outro mundo é posíbel», pois, designa menos unha afirmación que unha consulta, un cuestionamento (Lazzarato, 2006: 37).

Se aquí vemos o concepto de “posíbel” leibniziano, debemos reactualizalo xunto ao de “mundo”, e iso podémolo ver, de novo, a través de Deleuze, pois para este o mundo é un virtual, unha multiplicidade de relacións e de acontecementos que se expresan en arranxos colectivos de enunciación que crean o posíbel. Estas novas posibilidades só se efectúan se se desenvolve o que o posíbel envolve. Este posíbel é o que Deleuze chama noutra parte, e segundo outro aparato categorial, o virtual –para Deleuze, toda multiplicidade implica elementos actuais e elementos virtuais. Non hai obxecto puramente actual, pois todo actual se rodea dunha néboa de imaxes virtuais (Deleuze e Parnet, 1996)–. O posíbel é deste xeito produción do novo. Asumindo isto no nivel político poderíamos dicir, en palabras de Lazzarato:

«[A política é] unha creación dobre que á vez recibe a nova distribución dos posíbeis e traballa para a súa consumación nas institucións, nos arranxos colectivos “que corresponden á nova subxectividade” que se expresou no acontecemento. A consumación dos posíbeis é á súa vez un proceso imprevisíbel, impredicíbel, aberto e arriscado» (Lazzarato, 2006: 42).

Dende esta perspectiva, tanto as xornadas de Seattle como o propio movemento 15M son un arranxo corporal, unha mestura de corpos composta de singularidades individuais e colectivas –multiplicidade de individuos e organizacións con poucas similitudes entre si– que practican diversas maneiras de estar xuntos, de militar e de construír o común. E ese tipo de encontros son tamén un arranxo de expresión constituído por unha multiplicidade de réximes de enunciación, pois colectivos distintos falan linguaxes diferentes. Os dous arranxos foron construídos a partir do desexo do común.

Vemos pois como a distribución dos desexos cambia. E é algo que xa vimos no 15M, pois ao encontro nas prazas chegábase coas ideas preconcebidas, e logo regresábase a casa coa imperiosa necesidade de redefinilas en relación co que se fixo e se dixo alí. Deste xeito relacionábase un co común. E é algo problemático, pois ao estar forzados a abrirse ao común, é imprescindible abrirse a respostas novas e, polo tanto, non serven as respostas xa preparadas, só a invención.

Así mesmo, todas as invencións son acontecementos que en si non teñen ningún valor pero que, ao crear novos posíbeis, son a condición previa de todo valor. A invención é unha cooperación, «unha asociación entre fluxos de desexo que ela arranxa de modo novidoso» (Lazzarato, 2006: 61). A invención é tamén unha forza constitutiva, porque ao combinar, ao arranxar, permite que se encontren forzas que queren expresar unha nova potencia, unha nova composición, facendo emerxer e converter en actuais as forzas que eran soamente virtuais.

A invención é entón sempre un encontro, o que nos leva a unha posibilidade real de refutar todo tipo de privatización, pois esta non é máis que unha tentativa de saldar os

restos do común que aínda fan posíbel unha política do acontecemento, unha política como a que está en pendes dende o 15M.

6. Concluindo

Despois deste percorrido dende a óptica da *autonomía* italiana, quizais poidamos sacar distintas conclusións ao respecto do movemento 15M.

En primeiro lugar, seguindo fundamentalmente o pensamento de Antonio Negri, vimos como a mutación do paradigma do traballo en traballo inmaterial provocaba que o traballador individual xa non fose o responsábel último do seu traballo senón, máis ben, unha capacidade de traballo socialmente combinada, en común. A onde nos leva esta conclusión é a non poder permitir, sobre a base dela, nin privatizacións nin representacións non lexitimadas polos cidadáns. Cremos que nese sentido van algunhas das reivindicacións do 15M, esixidas ao berro de “*Non nos representan*”.

Así mesmo a figura subxectiva que Negri-Hardt propoñen para substituír a de pobo é a de *multitude*, buscando con iso un suxeito político que nin sexa unitario nin se perda na indefinición. E seguindo con isto, serán os desexos das multitudes os que guíen a súa acción, e por iso, en certa medida, esta será impredicíbel, como todo acontecemento. Esa é a liña que desenvolve Maurizio Lazzarato –apoiándose entre outros, e especialmente, en Gilles Deleuze–, a do xurdimento dun acontecemento político –que nace da man de movementos como o do 15M– que implique unha nova creación de posíbeis que poidan acontecer en común, dando lugar a arranxos e invencións, que poidan facer realidade ese berro xa clásico –pero non por iso menos repetido, tamén no 15M– de “*Outro mundo é posíbel*”.

Bibliografía:

- BOLOGNA, S., CARPIGNANO, P. e NEGRI, A. (1974): *Crisi e organizzazione operaia*. Milano, Feltrinelli.
- CORSANI, A., LAZZARATO, M. e NEGRI, A. (1996): *La Bassin de travail immatériel dans la métropole parisienne*. Paris, L'Harmattan.
- DELEUZE, G. (1989): *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona, Paidós.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1985): *El Anti Edipo*. Barcelona, Paidós.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1988): *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (2003): *Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*. Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. e PARNET, C. (1996): *Dialogues*. Paris, Flammarion.
- HARDT, M. e NEGRI, A. (2003): *El trabajo de Dionisos*. Madrid, Akal.
- HARDT, M. e NEGRI, A. (2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona, Debate.
- HARDT, M. e NEGRI, A. (2005): *Imperio*. Barcelona, Paidós.
- HARDT, M., NEGRI, A. e ZOLO, D. (2003): *Guide: cinque lezioni su impero e dintorni*. Milano, R. Cortina.
- LAZZARATO, M. (2006): *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid, Traficantes de sueños.
- MARX, K. (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen I*. Madrid, S. XXI.
- MARX, K. (1972): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen II*. Madrid, S. XXI.
- MARX, K. (1974): *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*. Madrid, S. XXI.
- MARX, K. (1975): *El Capital. Libro I. Vol. II*. Madrid, S. XXI.
- MARX, K. (1977a): *La ideología alemana*. Barcelona, Crítica.
- MARX, K. (1977b): *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse) I. OME vol. 21*. Barcelona, Crítica.

Edizioni CLUSF.

NEGRI, A. (1976): *Proletari e stato : per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico*. Milano, Feltrinelli.

NEGRI, A. (1979a): *Dall'operaio massa all'operaio sociale: intervista sull'operaismo*. Milano, Multhipla.

NEGRI, A. (1979b): *Marx oltre Marx : quaderno di lavoro sui Grundrisse*. Milano, Feltrinelli.

NEGRI, A. (1992a): *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*. Carnago, Sugar & Co.

NEGRI, A. (1992b): *Spinoza sovversivo: variazioni (in)attuali*. Roma, A. Pellicani.

NEGRI, A. (1992c): «Interpretation of the class situation today: methodological aspects», en BONNEFELD, W., GUNN, R. y PSYCHOPEDIS, K. (eds.): *Open Marxism, Volume II, Theory and practice*. London & Boulder/Colorado, Pluto Press.

NEGRI, A. (1992d): "Valeur-travail: crise et problèmes de reconstruction dans le postmoderne", en *Futur Antérieur*, 10, Paris, pp. 30-36.

NEGRI, A. (1993): *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona, Anthropos.

NEGRI, A. (1997): "Travail et affect", en *Futur Antérieur*, 39-40, Paris, pp. 45-56.

SPINOZA, B. (1986): *Tratado político*. Madrid, Alianza.

SPINOZA, B. (1999): *Ética*. Madrid, Alianza.

TARDE, G. (2006): *Monadología y sociología*. Buenos Aires, Cactus.

OUTRAS POLÍTICAS: LINGUA, TEMPO E AS DIFERENZAS

Beatriz Hauser

Resumo:

Neste artigo téntase percorrer o xeito no que o común acontece dende as diferenzas a través da experiencia dos conflitos en torno á Comisión de feminismos de Sol. Partindo da relación entre o feminismo e a política, e os artellamentos con moitos outros que poden darse aí, expónse a necesidade dunha noción distinta de universalidade e dunha política fóra do consenso e do programa. Isto require un darse tempo que é, como se revelou nas prazas, xa un acto político.

“La revolución será feminista o no será”

Esa frase podía lerse nun cartaz que colgaba do metro de Sol un par de días despois do 15 de marzo. Ao día seguinte o cartaz xa non estaba, alguén o retirara. A min contáronme que entre ovacións; mais eu non estaba, e teño que deixalo a fe dos lectores no testemuño, sen, probas dun feito se cadra verosímil: o suxeito Y, ao arrincalo, dixera con ton reverencial: “a revolución será de todos”.

Uns suxeitos poñamos X colgan un cartaz e outro suxeito poñamos Y o retira, porque considera que o que alí se manifesta resulta excluín-te. A frase é sinxela; mais as X incógnitas -se ben non teñen nome- parecen, polo contexto, remitirnos a uns corpos sexuados por unha (sempre in-)certa asignación de xénero. Ou tal vez non. Esta anécdota pode parecer irrelevante; haberá incluso a quen lle moleste que -entre esa festa da palabra, até entón silenciada, que foron os primeiros días tralo 15M- se lembre xustamente un pequeno conflito (inda que se cadra estamos ante o que Lyotard chamara un *différend*). Pode ser. Pero nesa pequena anécdota, na que moitas poderían ver o desafío que impón a “diferenza sexual” ou o “xénero” á política, xógase moito máis, ao meu entender, tanto como o xeito no que se constitúe o común na amalgama das diferenzas, sobre o fondo do que outros, ou as mesmas, chamarían o suxeito político. Quen somos todos? Todos non somos feministas: iso polo menos estaba claro para a Y incógnita (un “varón” me dixeron) que arrincou o cartaz. Que é logo o feminismo e como se artella coas outras diferenzas que constituían a pluralidade dun movemento, e isto debe quedar claro dende xa, cunha potencia inclusiva inaudita?

Tentemos imaxinar como leu esa frase o noso Y. A revolución será feminista ou non será; eu non son feminista; logo, eu non pertenzo a esta revolución. Alguén pensará que

o problema radica en como se defina feminismo. E, en parte, así é. Tamén no grupo de feminismo de Sol acadaron que ese debía de ser o problema e, nos seguintes días, elaboraron unhas folliñas explicando por que o feminismo non é a contrapartida do machismo e non se pretende un discurso excluínte senón o contrario. Non sei se con iso lograrían que Y puidese redefinirse a si mesmo como feminista ou, máis ben, seguiría a pensar que aquela frase era radicalmente ilexítima. Por que? Se cadra porque podía lerse como unha apropiación por unha parte do movemento do todo do movemento. Esa universalización é ilexítima e non resulta xustificada. A súa finalidade é instaurar unha hegemoría ou facerse donas do significante “revolución”. Porén... que implica que unha parte se apropie do todo? É o “todo” ou os “todos nós” algo previo ás partes? Por que esa universalización ten que verse como excluínte? Non habería outro xeito de lela? Talvez poidamos atopar, seguindo a Judith Butler, nos procesos de universalización outro xeito de entender a emerxencia do común e do xogo das inclusións/exclusións que constitúen o espazo da política.

Universalidade e continxencia:

“Todos os cidadáns, de aquí en diante serán coñecidos pola denominación xenérica de *negros*”

Así rezaba o artigo 14 da constitución haitiana, promulgada no 1805, non moito despois da declaración dos dereitos do home e do cidadán, que na colonia tomaran por unha abolición da escravitude: “se tódolos homes son iguais, entón xa non pode haber escravos”. O “erro” de lectura levou primeiro a unha guerra de independencia (a primeira); despois, ao esmagamento efectivo do país até hoxe. A declaración de que todos eran negros, performativo curioso, non supoñía unha exclusión en virtude de certas características xenéticas. O artigo proseguía declarando que tamén as mulleres brancas e os escravos nacionalizados eran negros, dende entón (Cf. Grüner, 2010: 18 e ss.). Na declaración universal dos dereitos do home, a categoría “home” excluía aos homes de ascendencia africana e, por suposto, ás mulleres. Hai quen non entra no universal; esa exclusión constitutiva revélanos o carácter agonístico do mesmo. Por suposto, pódese dicir que ese universal era un falso universal, e remitirnos a unha universalidade verdadeira como ideal regulativo ou horizonte ético, pero no mundo efectivo semella non haber outros. O universal parece constituírse por un proceso hexemónico no que unha diferenza se pon a si mesma como o todo por unha confrontación que poderíamos chamar dialéctica. O proceso contra-hexamónico fora, no caso da constitución haitiana, poñer a traza excluída do universal como o universal mesmo, que por mor dese proceso era arrincado dunha suposta base natural para revelar o seu carácter político. Nese senso, o universal non é algo dado de antemán; senón un proceso agonístico que ten o seu dobre perverso na produción dunha diferenza rexeitada, un resto, ao que se lle nega a

existencia de dereito (se non o aniquilan de feito). Quen somos todos? Ou mellor: quen non somos?

En “Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism” Judith Butler tenta, a través dunha lectura de Hegel, re-situar a universalidade, resignificando o termo para dotalo dunha nova forza no campo do que ela chama, herdeira da tradición anglo, unha política emancipadora. Non se trata, segundo Butler, de renunciar á universalidade como ferramenta artelladora do discurso político; senón de inscribir máis polo miúdo o xeito no que algo se constitúe como universal, en troques de pensar a universalidade como unha estrutura *a priori*. Convén lembrar o contexto no que Butler escribe este artigo. Por unha banda o artigo intégrase no libro colectivo *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* onde os interlocutores de Butler son Ernesto Laclau e Slavoj Žižek. A discusión vertébrase sobre a noción de hexemonía, a súa importancia como ferramenta para describir o funcionamento do político, e trábase na tradución, que ambos os dous autores levan a cabo, do texto lacaniano ao discurso político, moi especialmente na posición do real con respecto á diferenza sexual. Pola outra, este texto pode inscribirse nunha discusión máis ampla que tiña lugar no campo do feminismo norteamericano: de novo o problema do suxeito do feminismo e do (mal) uso das reivindicacións dos dereitos das mulleres para xustificar guerras coloniais por parte do Estado. Semellante operación retórica só se pode facer partindo dunha comprensión formalista, apriorística e ahistórica, da universalidade. Algo que Butler critica en teóricas norteamericanas como Okin ou Nussbaum (Butler, 2000: 35). Con esa reescenificación do universal téntase escapar á comprensión do mesmo como unha estrutura transcendental e *a priori* que se impoña aos feitos, quedando todo xustificado en virtude da mesma; pero sen abandonar o termo, que ela segue considerando estratéxico para artellar as loitas políticas. Certo *double bind* prende todo o artigo, mais a necesidade deste toma forma positiva na noción butleriana de “contradición performativa” e na esixencia de redefinir a universalidade como tradución cultural, isto é, dende un movemento inmanente e non clausurábel.

Recuperando ao Hegel da *Fenomenoloxía do Espírito* no momento en que este pon en escena a complexa relación entre particularidade e xeralidade na transición á Razón, Butler elabora unha crítica ao universalismo abstracto. Este tentaría, pese ao seu aclamado formalismo, poñer un contido finalmente arbitrario -en canto trazo do campo de normas ao que pertence o suxeito- como universal, arroxando fóra a todo o que non se corresponda con el. Ese universalismo abstracto entra en contradición consigo mesmo, por ese desaxuste entre suposta forma e suposto contido. Fronte a isto, Butler suxire non abandonar a categoría do universal, mais reescenificala dun xeito dinámico, atento á crítica inmanente dos seus propios contidos. Así Butler formulará a universalidade como tradución cultural, o que ten en conta o carácter lingüístico que subsiste a esta, pois non

habería universalidade sen linguaxe, e imprímelle o movemento dunha constante translación, dun desprazarse e diferirse que non se fecha, como a tradución que sempre permanece aberta. A asunción do particular non se fai sen violencia: o particular non chega (as pegadas disto fendem o texto hegeliano) a ser asumido de todo. Resiste e resta como espectro non recoñecíbel, rexeitado no xeral, mais constituíndo -como outro- a súa esfera. O feche non é posíbel, senón como destrución. Propoñer e expoñer outro xeito de comprender o universal é para Butler unha importante tarefa política no contexto mundial presente. Iso non supón deixar de lado o universal como principio ético ou político senón crítico inmanentemente, ao que Butler denomina (non sei se moi felizmente) deconstrución positiva:

Outra universalidade emerxe dende esa traza nos bordos da lexibilidade política: o suxeito ao que non lle deron a prerrogativa de ser un suxeito, cuxos *modus vivendi* son unha catacrese imposta. Se o humano espectral ha de entrar nunha reformulación hexemónica da universalidade, debemos atopar unha linguaxe entre as linguaxes. O que nin será unha metalinguaxe, nin a condición da que proceden todas as linguaxes. Será o traballo de transacción e tradución que non pertence a un sitio único, senón que é o movemento entre as linguaxes, e ten no movemento mesmo o seu destino final. De feito, a tarefa non será assimilar o indicíbel ao dominio do dicíbel para albergalo alí, nas normas existentes de dominación, senón destruír a confianza da dominación, mostrar o equívocas que son as súas pretensións de universalidade e, a partires dese erro, seguir a ruptura do seu réxime, unha apertura cara a versións alternativas de universalidade que se forxen dende o traballo de tradución mesmo. Tal apertura non só deporá o estado do seu status privilexiado como medio principal a través do cal se artella o universal, senón que restablecerá como condicións dese artellamento mesmo o rastro humano que excluíu o formalismo. (Butler, 2000: 178-179)

Once anos despois da publicación deste texto, trala complexa década 00, os privilexiados habitantes dos bordos metropolitanos comprenderon que eles tamén eran os excluídos, os sen parte¹; inda que menos cos outros. A xestión das poboacións é cada vez máis unha inclusión/exclusión diferencial. A revolta baixo esa categoría ética da indignación, polo menos para min ben curiosa, foi a dun grupo de persoas que protestaban por non ser suxeitos da política, por non ser de feito cidadáns cando o eran de dereito. Quen lexitimamente tiña dereito á “súa parte” non a estaba a recibir. Porén, consignas como “democracia” ou “cidadanía” non eran compartidas por todos, non formaban un horizonte común para todos aqueles que inda saen á rúa. De feito o movemento non era redutíbel a un pro-

¹ Os movementos que xurdiron neste último ano son movementos nin exactamente periféricos e só até certo punto metropolitanos. Europa gardaba o seu outro nos nunca de todo integrados (a non ser ao servizo da hexemonía central) países periféricos; así o mostraron a situación en Irlanda, Italia, España, Grecia ou Portugal. Unha cronoloxía da revolta traza un movemento centrípeto dende o Magreb até Europa; pero é no bordo mediterráneo onde os movementos se dan con máis forza. Outro é o caso dos USA, onde a revolta está to-

grama, nin sequera en negativo. O común estaba no facer, non era un dado previo. Íase formando en cada acontecemento. A división entre “os de sempre” (os movementos sociais autónomos) e “os novos” (os que non recibiron a parte prometida no reparto social e a reclaman), inda que pertinente, non esgota a complexidade do mesmo. Moitos “dos novos” pertencentes a unha xeración sobre-formada, ás veces mesmo con postos de certa responsabilidade, descubríanse acérrimos anti-capitalistas, se non na etiqueta si nas esixencias. Cada un sentía que alí estaban *todos* (e seguramente nunca antes nos ciclos recentes de mobilizacións se atoparan os traballadores dos bancos cos okupas nunha mesma asemblea) e o trato “amable” da opinión pública -inda con reservas- así o mostraba nos primeiros tempos. O arranxo tiña que chegar con conflito e sen programa; mais non todos estaban de acordo. O outro lado eran as críticas furibundas dos “bos cidadáns” aos “perroflautas” en *twitters* e *facebooks*, e seguramente as inversas, por bloquear os consensos. Porén entre todas as diferenzas xustapostas ao longo das prazas do Estado a que resultou menos asumíbel foi esa que algunhas identificarían coa “diferenza sexual”. Sen dar o termo por asumido, paga a pena recorrer os retortos camiños que a tecen coa política.

mando cada vez máis forza e podería integrarse dentro do ciclo de accións contra a privatización do ensino ou as leis de migración; en calquera caso os Estados Unidos gardan fronteiras múltiples no seu interior. Revelador resulta tamén o caso chileno, pero require seguramente a análise de factores que desbordan esta nota

Diferenza sexual?: xénero e política

O dous de xuño a Comisión de feminismos de Sol presenta na asemblea un texto no que dá conta da súa decisión de non durmir máis en Sol, inda que seguindo vinculadas ao movemento:

“Llevamos días empregando nuestro tiempo en hablar del funcionamiento del Campamento, invirtiendo fuerza, ganas y energía en logística y seguridad, y eso nos ha llevado a un bloqueo que imposibilita desarrollar políticas que tengan un efecto real (acciones, talleres, debates, ampliar redes, etc.) y estas son las cosas que nos trajeron aquí en su momento. Las noches aquí en Sol implican tensión, miedo, no descansar, tener que lidiar con todo tipo de situaciones violentas y desagradables. Después de dos semanas de acampada, el cansancio y la falta de herramientas nos llevan a utilizar unas dinámicas de respuesta de las que no queremos seguir siendo partícipes. Con esto no queremos desvalorar el trabajo que hacemos todas las personas en el Campamento de Sol, pero nosotrxs queremos trabajar de otra forma.

Hemos recibido noticias y hemos comprobado en nuestra piel que están existiendo agresiones sexuales, sexistas y homófobas. Entendemos por agresión: intimidaciones sexuales, tocamientos, miradas, gestos, desautorización y abusos de poder, insultos y agresiones físicas, contactos sexuales -y no sexuales- no consentidos, actitudes paternalistas. Estas agresiones

no se están visibilizando ni hay conciencia común de que solucionarlas (reparar las ocurridas e impedir que ocurran otras) es responsabilidad de todas y todos y una tarea política fundamental.

La determinación que hemos tomado ante esto es:

No nos quedamos a dormir como Comisión de Feminismos en Sol a partir de este día, lo que no impide que nos quedemos a título individual.

Seguimos en las calles, en los barrios y en Sol.

No queremos romper nuestra vinculación con el movimiento social que estamos creando en Sol y en los barrios. Seguimos haciendo nuestro trabajo como Comisión de Feminismos igual que hasta ahora, gracias a la telaraña de afectos, análisis, lucha común, difusión, etc. que de hecho ya existe.

Estaremos aquí de cara a un desalojo tanto a nivel individual como Comisión de Feminismos. Asumimos como Comisión las consecuencias que puedan llevar la acampada, tanto las positivas como las negativas. No nos desvinculamos.

Queremos terminar este texto manifestando también el subidón que supone esta lucha común, el enriquecimiento entre Comisiones, la toma de conciencia y de la calle, las muestras de solidaridad y empatía de la gente de fuera de la Acampada que son también personas indignadas y comprometidas.

La Lucha Sigue. Os queremos"

Resulta sorprendente que este texto, en extremo matizado, provocara, por unha banda, unha manipulación descarada por certos medios; e pola outra unha onda de "indignación" anónima dentro do propio movemento, ou polo menos dalgúns simpatizantes, que tivo por escenarios diversos medios de contra-información, que acusaba de "traidoras" as integrantes da Comisión de feminismos de Sol. O primeiro non ten moito de sorprendente, a habilidade de apropiación de desvío de calquera feito ou discurso pola extrema dereita mediática é de sobra coñecida; e parece que tomaron o seu tempo para contar os horrores das noites de Sol como estampas infernais cheas de violencia e violacións. Máis penosas resultan as acusacións enfurecidas nos medios de contra-información acusándoas de fender o movemento internamente dando unha "mala imaxe" do mesmo. Porque o problema era, polo visto, de imaxe: a imaxe que o movemento projectaba cara a un fóra constituído polos medios de comunicación e os seus despistados, ou non tanto, lectores. O problema parece que o movemento tiña que ser "un", e esa unicidade capaz de sustentalo se acadaba pola representación ante os outros ou dos outros. As noites de Sol estaban lonxe de ser idílicas, a Comisión de feminismos o dixo;

conflictos diversos traballaban o movemento, non tanto internamente como respecto a un fóra sumamente complexo: o dunha cidade abandonada a si mesma, onde as intervencións limítanse a reprimírnos a todos, cuns niveis de pobreza e exclusión moi visíbeis nun lumpen proletariado urbano sen ningunha esperanza. Os problemas do campamento de Sol, en moitos niveis, tiña que ver co degradante entorno urbano de Madrid. Algo do que teñen a culpa eses mesmos que denunciaban os horrores das noites de Sol. É preocupante que, en lugar de defender ao movemento denunciando ese feito, moitos se dedicaran a culpar a Comisión de feminismos da súa traizón. É tamén preocupante esa moda que está a ter lugar de utilizar o nome das mulleres (reducíndoas à Muller) para xustificar todo tipo de políticas conservadoras conxelándoas nunha posición de vítimas. O problema do suxeito do feminismo ou da política feminista pasa por recorrer este nodo e repensar, de xeito positivo, as contradicións ou polo menos os problemas de calquera política baseada na identidade sen celebrar antes de tempo a súa disolución, senón recoñecendo que esta nos sitúa sempre nun irremediábel *double bind*. Días máis tarde a Comisión de feminismos de Barcelona, que si continuaba na acampada, escribiu un texto respondendo ás críticas vertidas contra a Comisión de feminismos de Madrid. A situación das comisións parecían diversas nestas dúas cidades; talvez o maior tecido asociativo en Barcelona axude a explícalo. Este feito continxente mostra que os arranxos son posíbeis e que os antagonismos pode que só o sexan nun arranxo non axeitado:

“Este texto nace de la tristeza y la rabia que nos ha producido la instrumentalización y la condena de las palabras de comisión de feminismos de Madrid.

El jueves, las compañeras y compañeros de la carpa de feminismos, tras un debate interno, decidieron que ya no pernoctarían como comisión en la acampada y que, a título individual, cada persona del grupo, como cuerpo libre, dormiría o no en la Puerta del Sol.

Esta decisión vino condicionada por la situación que varias mujeres, lesbianas, transexuales, gays, transgéneros e intersex, estaban viviendo durante las noches en la acampada, debido a los diferentes tipos de agresiones (intimidaciones sexuales, tocamientos, miradas, gestos, desautorización y abusos de poder, insultos y agresiones físicas, contactos sexuales -y no sexuales- no consentidos, actitudes paternalistas) y ante lo cual no se sentían seguras.

Toda su reflexión se materializó en un comunicado que presentaron ante intercomisiones y la asamblea general, que lo aprobó. Tras esta aprobación, varios medios de comunicación, sesgando, tergiversando y reduciendo el discurso de las compañeras y compañeros, y con un tratamiento completamente morboso y espectacular de la información, publicaron varias noticias en las que se hablaba de violación y terror en Sol, y gente, también perteneciente a la acampada, se lanzó a cuestionar, insultar y criminalizar a las mujeres feministas de la comisión.

A través de este linchamiento colectivo extraemos varias ideas que nos asustan, nos enfurecen, y confirman una vez más que la violencia contra las mujeres, lesbianas, gays, transexuales, transgéneros e intersex, se vive con normalidad y aceptación, e incluso con apoyo implícito y a veces explícito por parte de mucha gente.

Ante la tergiversación mediática de la denuncia de la comisión de feminismos, no hemos encontrado una respuesta colectiva y crítica, que les recuerde a esos mismos medios, que los protocolos informativos sobre violencia de género dicen que la violencia machista no es sólo la violación o el asesinato, sino que es una violencia estructural que se expresa de múltiples maneras, y que no se debe informar sólo de sus expresiones más extremas, ni manipular dicha información, ya que descontextualizando dicha violencia, se invisibilizan el resto de agresiones sexistas que están implicadas en el proceso.

Según dichas recomendaciones, la comisión de feminismos hizo lo correcto: visibilizó estas violencias, especificando a qué se referían (algo que algunos medios no hicieron), y también mostraron la capacidad de respuesta de las mujeres, haciéndolo público y argumentando el porqué de su decisión, en vez de reproducir el estereotipo de víctima.

La respuesta ante estos hechos, cabría esperar que hubiese sido de apoyo y solidaridad con las y los compañeros feministas, y de búsqueda colectiva de una estrategia que erradicara estas situaciones, además de una condena pública y unánime contra algunos medios de comunicación, no sólo por intentar descontextualizar y tergiversar el comunicado, sino por poner en riesgo la integridad física y psicológica de los millones de mujeres, lesbianas, transexuales, transgéneros, intersex y gays de todo el estado, que sufrimos esta violencia (llamada micro e invisibilizada) cotidianamente.

Por el contrario, las críticas e insultos han sido contra las personas que denunciaron esta situación, con discursos como: “lo que pasa en Sol es algo NORMAL que se puede dar en este tipo de situaciones”, “los tocamientos, intimidaciones o desautorizaciones no son una agresión”, o que “cuando se habla de agresión sexual, se está hablando exclusivamente de violación”.

NO es así; lo que ocurre en Sol, como en la mayoría de plazas, calles y casas del estado español y del resto de poblaciones del mundo, es HABITUAL, pero no normal, a menos que nos parezca normal que una persona por el hecho de no ser un hombre, tenga la obligación de aguantar las violencias que las compañeras han visibilizado. Son agresiones sexistas, y muchas de ellas agresiones sexuales, porque que te toquen el culo o las tetas, que se froten contigo, que te acosen verbal o físicamente, o tengas que aguantar miradas irrespetuosas o invasivas buscando un contacto sexual, lo son. Y negar esto es dar libertad a que estas actitudes (denigrantes e intimidatorias para quien las sufre), se naturalicen favoreciendo que

cuando una mujer, sea violada sigamos viéndolo como un hecho aislado que no sabemos como enfrentar.

También leemos, estupefactas, que los hechos que las compañeras feministas denuncian no pueden tipificarse legalmente como agresiones sexuales, y nos preguntamos qué legitimidad tiene esta afirmación hecha por algunas personas, cuando llevamos más de dos semanas ocupando las plazas, cuando nos negamos a aceptar los argumentos de las juntas electorales en las jornadas de reflexión, cuando estamos demostrando que legalidad y legitimidad no tienen por qué ir unidas. Ante denuncias como las realizadas por las compañeras, no creemos que la respuesta deba ser recurrir a argumentos pseudolegalistas que legitiman un sistema que no nos representa. Y no solo eso, sino que se basa en estructuras machistas que niegan la voz, la credibilidad y dignidad de las mujeres, lesbianas, transexuales, gays, transgéneros e intersex. Las mujeres son objeto de agresiones específicas por el hecho de serlo, y asumirlo, visibilizarlo e intentar erradicarlo nos ayuda a romper con el estigma victimizador.

La denuncia que se hizo en Sol (como también hace días en Plaça Catalunya), no fue hecha porque suceda sólo allí, sino porque somos un movimiento heterogéneo que ocupa las plazas y queremos que al menos en esos espacios se trabaje para que todos y todas podamos sentirnos seguras y respetadas, y desde ahí, trasladar nuestra toma de conciencia al resto del mundo para que, entre otras cosas, ninguna mujer sufra agresiones.

No son sólo “las feministas de Sol”, somos muchas y muchos que apoyamos su discurso y su comunicado. Porque sufrimos agresiones sexistas cotidianamente, un ataque como el sufrido por la comisión de feminismos nos da rabia y nos entristece, y además, sabemos que dificulta enormemente el que otras mujeres reconozcan que se sienten agredidas, intimidadas y minusvaloradas. Porque parece que hay que recurrir a un “agresionómetro” popular que nos diga si tenemos derecho o no a sentirnos agredidas.

Que el resto no reconozca estas violencias y que la acampada no asuma estos principios básicos para lograr una sociedad más justa y digna, provoca una situación de permanente cuestionamiento de nuestros argumentos, nos obliga a dedicar mucha energía a esto y nos resta para todos los demás temas que estamos trabajando.

En las comisiones feministas estamos trabajando en profundidad para elaborar discurso, propuestas, herramientas y acciones dentro de las acampadas, y al mismo tiempo hacemos un esfuerzo porque las demás comisiones transversalicen la perspectiva de género.

Creemos que la respuesta pasa por asumir que en las plazas en las que convivimos se reproducen las violencias y desigualdades que existen fuera de ellas, y por trabajar y debatir para identificar qué esquemas de opresión estamos reproduciendo y cómo podemos cambiarlos.

La solución no pasa por atacar a quien denuncia estas opresiones y pensar que nosotras y nosotros no participamos de ellas, sino escucharlas para aprender a detectar las violencias invisibilizadas. Este es un trabajo de todas y todos, desde planteamientos feministas y no victimistas, no solo de la comisión de feminismos.

Nosotras hemos vivido las situaciones que denuncian las compañeras y compañeros de la comisión de feminismos de Sol, y creemos que en este momento, todas las mujeres que nos reconocemos en situaciones parecidas, debemos intervenir para decir que no son sólo ellas y que las violencias nos afectan a todas y que no queremos que vuelvan a quedar invisibilizadas.

Un saludo, Comisión de Feministas Indignadas de Barcelona”

(<http://feministesindignades.blogspot.com>)

O texto da Comisión de feminismos de Barcelona poñía en primeiro plano unha cuestión que dentro dos movementos sociais comeza a visibilizarse: a das micro-violencias e os micro-fascismos, os complexos tecidos de poder e as violencias cotiás que nos constitúen como suxeitos a un xénero ou a un sexo. A enunciación dos feitos na asemblea por parte das integrantes da Comisión de Sol tomouse como unha queixa inxustificada de quen tentaban expoñerse como vítimas. As declaracións dende Barcelona danlle unha volta máis e invitan a ler doutro xeito eses enunciados: expoñer a violencia, ou a brutalidade, dun sistema non é ocupar o lugar da vítima; senón o único xeito de non reducirse a tal. E así é. Seguindo a Lyotard, a vítima é aquel que foi privado de linguaxe, quen non pode falar para expoñer a violencia sufrida sen de inmediato perdela, o incapaz de testemuño por ter que falar na lingua dos vencedores. Tomar a palabra é arriscarse a deixar de ser vítima, pois quen é radicalmente vítima o é dunha afronta que nin pode ser dita, nin pode ser. Para moitos suxeitos as violencias que poden sufrir con frecuencia variábel non poden ser pensadas, nin ditas como tales. Pertence a unha normalidade que ten que ser aceptada inda que doa ou incomode. Unha das críticas máis repetidas, sobre todo por outras mulleres que poden ou non pensarse a si mesmas como feministas, foi a de que expoñéndose deste xeito na súa vulnerabilidade colectiva, en lugar de defenderse en cada caso, enrarecían a secular condición de vítimas das “mulleres” e de todxs aquelxs que non entran nas normas de xénero. A noción de vítima ten que ser revisada, así como a negación da vulnerabilidade e do sufrimento en aras de non caer nela. Expoñer a propia vulnerabilidade, recoñecela e facela chegar à linguaxe pode ser en moitos casos o primeiro xesto de resistencia.

A carta aberta dende Barcelona non limitaba os suxeitos de violencias ás mulleres biolóxicas (se aínda se pode falar así na era da extensión masiva de tecnoloxía médica

para (re)facen os corpos). Tampouco o suxeito dos feminismos se limita ás “mulleres”: unha larga serie dos que non teñen parte neste sistema de sexo/xénero conforma unha multitude plural e polimorfa de individualidades. Non todas as mulleres se consideran feministas. Ese é un feito do que o feminismo debería tomar nota e que unha suposta falsa conciencia non acada, nin comeza, a explicar. No momento no que o suxeito do feminismo se constitúe como político ningunha diferenza previa pode funcionar xa como causa ou elemento común. O non ter parte, o nin chegar a selo, o estar excluídas do todo ou do universal move ás singularidades a arranxarse entre si. Moitas mulleres non se identifican co suxeito do feminismo, nese caso seguramente será necesario expandilo; pero tamén será necesario poñer palabras sobre a brutalidade cotiá que nos configura como o que somos. Dende a perspectiva das comisións de feminismos o seu traballo tiña que ser transversal; integrantes doutras comisións consideraban que se estaban entremetendo no deles e dicíndolles como tiñan que facer as cousas. As feministas eran percibidas por algúns, sobre todo, como unha policía da linguaxe. A linguaxe inclusiva, tan pouco económica, era para algúns, o dixeran ou o gardaran no seu foro interno, unha perda de tempo e de enerxía. O cambio non virá dun uso da lingua que non pasa do politicamente correcto até que non se deposite de xeito produtivo cos outros restos que compoñen a súa historia e non toque a unha exterioridade inda non dita. Porén, cada vez que un non dá por sentado os usos da linguaxe admitidos para formar plurais colectivos está recoñecendo que nese grupo hai fendas, que non todos somos iguais; mais... Cal é a diferenza?

O problema da diferenza ou das diferenzas lévanos a unha discusión aberta no feminismo contemporáneo entre as defensoras da diferenza sexual e o feminismo cuir, que tivo a súa plasmación nos (des)encontros entre Judith Butler e Rossi Braidotti. En *Metamorfosis* Braidotti levara a cabo unha crítica radical da performatividade do xénero e do sistema sexo/xénero ligado á heteronormatividade na liña de Judith Butler e Gayle Rubin. Para Braidotti, Butler permanece presa na herdanza da negatividade hegeliana e do imperio da conciencia, sendo incapaz de asumir os restos corpóreos ou a materialidade encarnada á que nos remite o inconsciente. A imitación paródica non é un acto político e non toca o núcleo duro da constitución do suxeito ao limitarse á superficie consciente. Ademais a heterosexualidade, segundo Braidotti, resulta impensábel para Butler, se non é como o traballo negativo dun incesante traballo de dó. Braidotti acusa a teoría cuir no seu conxunto de esquecer o corpo por esquecer o inconsciente, de poñerse no punto de vista do suxeito perverso preso nunha denegación constante do que é. No fondo trataríase dunha fuxida da feminidade e dunha negación da mesma. Fronte ao xénero, Braidotti insiste nunha diferenza sexual que algúns non rematamos de ver que é, a non ser que a identifiquemos cunha estrutura transcendental, do que ela mesma non está tan lonxe ao recuperar o “transcendental sensible” de Irigaray. O suxeito da

era biotecnolóxica non pode chegar a ser calquera cousa, o corpo resta sempre. Inda que este feito pode parecer obvio, Braidotti lle suma unha condena ética e política das posibles transformacións dun suxeito: o repudio da diferenza sexual e polo tanto do corpo.

Braidotti rexeita o xénero e reincide na diferenza sexual; gran parte do feminismo anterior insistira no xénero fronte á “bioloxía e o destino” como un compoñente fundamental da praxe feminista; o Vaticano condena o termo xénero (asociándoo á homosexualidade) e insiste no sexo, como fundamento natural da orde social; porén, certos estudosos cuir consideran que o xénero é asunto das feministas e que eles se ocupan das sexualidades. (Cf. Butler, 2004: 182-192). Braidotti quere poñer un amarre ao fluxo das diferenzas no feminino material-maternal, o outro repudiado do falogocentrismo, e recuperar dende aí a radicación corporal das mulleres. Para Butler as diferenzas forman un continuo non redutíbel a unha soa diferenza binaria, que pese a todos os esforzos de Braidotti, inda resulta metafísica. A esixencia de Braidotti é política: pensar iso que nos une como mulleres e construír outra heterosexualidade que atenda ao repudiado polo falogocentrismo. A esixencia de Butler tamén é política: dá lugar a novas alianzas atendendo á multiplicidade das diferenzas na que o repudiado pola heteronormatividade imperante, e aí diría eu tamén moitas formas de “heterosexualidade”, sexa pensábel e dicíbel. Na rúa os feminismos atenden ás diferenzas sen repudiar a diferenza: a política paródica do performativo convive cunha atención renovada á materialidade do corpo que pasa en grande medida por unha reapropiación da maternidade; as formas de parentesco comezan a ser pensadas fóra da monogamia heterosexual e da naturalización do vínculo sanguíneo en moitas persoas poliamorosas; mesmo moitos homes heterosexuais comezan a pensarse e a vivirse doutro xeito. As alianzas son posibles e aquí a negatividade ou a resistencia pode pensarse como potencia de pensamento e acción. Non hai que chegar a un consenso sobre cal é o suxeito do feminismo, sobre o que define a “muller” e si tal cousa existe. Algunhas “heterosexuais” aprendemos a pensarnos como feministas lendo a Monique Wittig; os arranxos poden acontecer nos lugares máis inesperados. Nese campo de forzas teñen lugar os feminismos; radicalmente políticos polos seus disensos radicais:

“O programa do feminismo non é do tipo que permita asumir unha serie de premisas comúns e logo comezar a construír segundo o estilo lóxico un programa dende elas. Pola contra, é un movemento que avanza precisamente ao prestar unha atención crítica a esas premisas que o sustentan tentando tornar máis claro o seu significado e comezando a negociar as interpretacións conflitivas, a irreprimíbel cacofonía democrática da súa identidade. Como iniciativa democrática, o feminismo tivo que desfacerse do suposto de que na base todos podemos estar de acordo sobre algunhas cousas ou, dito doutro xeito, tivo que acoller a noción de que cada un dos nosos valores máis prezados se están a disputar e que permanecerán

como zonas políticas en disputa. Isto pode soar como se estivese dicindo que o feminismo nunca poderá construír dende algo, que se perderá na reflexión sobre si mesmo, que nunca se moverá máis aló deste momento de auto-reflexión cara a un compromiso activo co mundo. Todo o contrario, é precisamente no decurso dunha práctica política comprometida que emerxen esas formas de disenso. E eu engadiría categoricamente que resistir ao desexo de resolver esa disensión nunha unidade é o que mantén vivo o movemento” (Butler, 2004: 175)

3 Por unha política das diferenzas:

O 15M queda como unha festa da palabra e unha celebración das diferenzas; alí estaba cada un/ha. Os conflitos que o traballaron inciden inda máis neste feito. Se algo supuxo o movemento foi unha reapropiación do tempo para a política. O da política é o tempo da urxencia, pero a urxencia non é a présa; esa aprendizaxe foi sobre todo un tomarse o tempo. A crítica radical á representación veu acompañada de outro xeito de entender o tempo da política e de funcionar con el. Malia á voracidade duns medios que esixían feitos e imaxes; pese á duplicación de cada corpo exposto na praza e nas redes sociais; o tempo da política -iso que estaba a acontecer nas prazas- non era o tempo da actualidade. Para Lyotard o capitalismo era aquel réxime de enunciados que tentaba anular os *différends* para gañar “tempo”. Mais o tempo que gaña o capital é tempo perdido e aniquilado para os suxeitos. O tempo entra no xogo dos intercambios, pois trátase de cambiar o máximo de tempo posíbel no mínimo tempo posíbel. O xénero económico do capital non esixe a política -o espazo para a heteroxeneidade dos xéneros de discurso-, senón a súa supresión, conducindo a un *différend* irresolúbel. (Lyotard, 1983: 254 e ss.) Esas fisuras, esas heteroxeneidades radicais que traballan unha comunidade impedindo a adecuación consigo mesma, e por tanto a representación, abren ao común como acontecemento. A necesidade de acordo e de consenso, exemplar na asemblea de Sol, debe ser pensada dende ese substrato; mais inda queda por ver, por vir, que podería ser unha política fóra da razón comunicativa e do ideal do consenso, outro artellamento das diferenzas e incluso de proliferación radical de contidos e estratexias. O disenso non é un fallo ou unha carencia; senón, como nos di Rancière, aquilo que abre o espazo mesmo da política. Converter a falta de acordo nunha potencia de actuación pode parecer complexo, mais é unha esixencia que o 15M nos impuxo a todos. A forza para resistir pode vir da inadecuación que emerxe cando a xustaposición dunha pluralidade de linguaxes se fai posíbel e arranxos novos poden acaecer.

«263. O único obstáculo insuperábel co cal tropeza a hexemonía do xénero económico é a heteroxeneidade dos réximes de frases e dos xéneros de discursos; e con que non hai “a linguaxe” e “o ser” senón o que ocorre. O obstáculo non depende da “vontade” dos humanos

nun sentido ou noutro, senón do diferendo. Este renace mesmo dos arranxos dos presuntos litixios. Esixe aos humanos situarse en universos de frases descoñecidos, mesmo cando eles non sintan que hai algo que frasear (pois trátase de necesidade, non de obriga). O *Acontece?* É invencíbel por toda vontade de gañar tempo.

264. Mais o que ocorre non fai unha historia? –Non é un signo, en efecto. Mais hai que xulgalo, até no que ten de incomparábel. Non faremos un “programa” político con iso. Mais podemos testemuñar por il. –E se ninguén escoita ou entende o testemuño, etc. –Vostede prexulga o *Acontece?* » (Lyotard, 1983: 260)

BIBLIOGRAFÍA:

BRAIDOTTI, R. (2005): "Devenir mujer o la diferencia sexual reconsiderada", en *Metamorfosis*. Madrid, Akal.

BUTLER, J. (2000): "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", en *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. New York, Verso.

GRÜNER, E. (2010): "Todos somos negros. La revolución haitiana de 1804", en *Carta: revista de pensamiento y debate del MNCARS*, primavera-verano.

GRÜNER, E. (2004): The End of Sexual difference?, en *Undoing Gender*. New York, Routledge.

LYOTARD, J.F. (1983): *Le différend*. Paris, Minuit.

RANCIÈRE, J.: "Once tesis sobre la política" (<http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html>)

RANCIÈRE, J.: *La mésentente*. Paris, Galilée, 1995.

DISLOCANDO CONCEPTOS VELLOS: BENSAÏD E O 15M

Thomas Hauser

Resumo.

A aparición de movementos contestatarios críticos coa situación xerada a raíz da crise económica xurdida no 2008 fai que sexa cando menos relevante formularse a posibilidade de que conceptos que caeran en desuso –revolución, clase, partido– poidan volver ser repensados á luz da nova situación económica, política e social actual.

Inténtase amosar dende unha reactualización de tales conceptos –tomando como referencia teórica principal certos textos de Daniel Bensaïd– como aínda seguen mantendo unha carga crítica capaz de axudar á construción dun proxecto crible alternativo á democracia liberal e á mundialización económica.

Xustificación inicial.

A seguinte reflexión xorde nun contexto de contrarrevolución neoliberal e resistencia social. A crise económica aparecida no 2008 provoca, entre as súas máis importantes consecuencias, unha apropiación da soberanía democrática por parte dunha elite económica representada polo evanescente significante “os mercados”. Estes manteñen subxugados aos Estados a través da dependencia crediticia –necesaria para manter o crecemento, axioma fundacional capitalista– quedando sometidos ás decisións dos intermediarios –grandes corporacións, fondos de inversión e banca– que, non procuran tanto atopar vías de saída á crise económica en Occidente, como maximizar os seus beneficios particulares. Moi sinteticamente poderíamos caracterizar a situación actual do xeito seguinte: existencia dun mercado único, libre circulación de capital, descentralización, desaparición de espazos nacionais na mundialización, complicidade dos Estados–nación –promulgando leis e regulamentacións de carácter internacional– permitindo e desenvolvendo as prácticas mercantís e financeiras da mundialización económica, desenvolvemento desigual, espazos económicos incontrolados –paraísos fiscais. Libéranse as trabas para o fluxo libre de capital mais continúan para a circulación das persoas. Xérase inxustiza social en tanto aumenta a desigualdade económica; crece a insolidariedade e a exclusión na mesma medida en que o fai o poder de concentración de capital. O neocapitalismo xera unha crise social de inmenso calado que poderíamos caracterizar con tres puntos: unha nova e violenta repartición imperialista do mundo; un tipo de relacións laborais –traballo asalariado– que xera desemprego e precariedade, e un auxe das pri-

vatizacións que asfixian a vida pública e concentran os recursos en mans de particulares¹.

Neste contexto –submisión da soberanía democrática ao ditado dos mercados, crise de representatividade; empobrecemento das clases medias; precarización das condicións laborais, cando non aumento desbocado do número de parados; desmantelamento do estado de benestar –xa en si criticable en diversos aspectos– a través de privatizacións e reducións dos sistemas básicos de protección social...: é onde aparece unha serie de movementos sociais críticos e insatisfeitos coa situación actual sinalada e que se poden focalizar, no estado español, no movemento 15M.

1 A tal crise debería selle engadir outra de carácter ecolóxico, consistente na ruptura dos equilibrios dos ecosistemas debido á lóxica depredadora do Capital. Fronte a ela débese intentar fomentar unha toma de conciencia da imposibilidade de manter unha economía baseada no crecemento ilimitado e no gasto excesivo dos países occidentais, nun planeta con recursos, precisamente, limitados ademais de inxustamente distribuídos.

As súas reivindicacións parecen apuntar a sinalar a absoluta decepción respecto dos distintos ámbitos de decisión *democráticos* que din representalos, sendo que non defenden a idealizada soberanía democrática respecto dos desexos dos “mercados”. Porén, a indignación, a crítica, as distintas iniciativas de contestación social producidas nos últimos meses non atenden a unha lóxica antidemocrática; máis ben son froito dun clamor que ten como fin unha revisión, cando non unha subversión, do modelo de democracia liberal constituída na globalización económica, no marco das sociedades industriais avanzadas, xunto co modelo de relacións laborais que se dan nestas. Intentarase, no que continúa, repensar en certas categorías da tradición marxista, hoxe desbotadas, para recuperalas, actualizadas á situación presente, e para observar se aínda dispoñen de forza explicativa e crítica para reforzar a actividade contestataria, no marco do contexto de resistencias ao neocapitalismo dominante na actualidade.

Hipótese de base.

Certas categorías vellas, usadas e desbotadas seguen sendo útiles precisos non só para analizar a situación actual, senón para actuar nela. A tarefa é recuperar o crédito perdido tras anos de derrotas e humillacións –moitas veces provocadas polos propios erros e outros pola inmensidade e voracidade do adversario–. Categorias en desuso que cobran nova forza: revolución, clase –suxeito–, partido, para enfrontarse ao neoliberalismo e á mundialización económica imperantes.

Como recuperar o seu potencial crítico? Aplicando a *Verwindung* (Vattimo, 1985), entendida como estratexia de relación co pasado que permite que este permaneza aberto, resoante, enviando mensaxes que aínda se poden recibir e que deben ser escoitados².

Corresponder a tal chamada implica entender que o presente está cargado de débedas, sendo non tanto o produto dun proceso lineal orientado de xeito predefinido polo xa acontecido, senón máis ben, un lugar da posibilidade, na que o pasado se considera un momento de envío de mensaxes, espazo da transmisión do aínda por chegar. O presente é o momento da apertura de posibles –da apertura ao posible–, xogo descontinuo de ecos e resonancias, onde se impón máis a política, entendida como espazo onde os humanos loitan polos seus dereitos, contra as desigualdades e contra as inxustizas; lugar onde se sitúan os problemas da historia que se desexan resolver, unha historia entendida como totalidade integrada ou unidade significativa. A política entendémola como o espazo onde se trata de pór en xogo, en acción, as posibilidades inscritas na oportunidade historicamente condicionada (Bensaïd, 2003). Pensamento da estratexia, da loita e da toma de decisións. Política contra policía, a lóxica da distribución, da organización, dos lugares das ocupacións, do control (Rancière, 2006).

Se aínda “revolución”, “clase”, “partido”, nos din algo, e a hipótese é que nolo din, isto debe ser de xeito *verwindet* –retorcido–.

Considérase que se deben aceptar como contidos herdados do pasado, mais non como se xa non significasen nada e fosen categorías finadas e a superar; por outra banda tampouco se debe caer no erro de aceptalas de xeito acrítico, é dicir, en tanto categorías a recuperar, para repetir e continuar. Ao recibilas aplicando a *Verwindung* poderanse transformar en ferramentas a usar, trocando a súa significación mais sen mudar a súa esencia propia; de tal maneira poderán manter as posibilidades significativas –a apertura– que aínda están implícitas nelas.

A revolución.

A política é concreta e depende do estado do mundo.

A resistencia xorde do enfrontamento ao culto ao progreso, mais sobre todo ás promesas

2 A *Verwindung*, que se podería traducir como deturpación, dislocación, convalecencia –dunha enfermidade na que se estivo e que aínda, dalgún xeito, persiste– é un concepto de orixe heideggeriana que emprega Vattimo, entre outros aspectos, para referirse á maneira coa que se deben recibir as mensaxes do pasado para non consideralo pechado, rematado. Con ela acéptase que o pasado segue enviándose, segue estando aberto, polo tanto non se pode comprender como superado e integrado, tal e como pretende facer, por exemplo, a dialéctica a través da *Aufhebung*. O pensamento dende a *Verwindung* non significa nin unha superación crítica nin unha aceptación que repite e prosegue o repetido, senón que implica unha rememoración –*Andenken*– na que se poida torcer e desviar o recibido nunha dirección non prevista pero que, porén, aínda mantén conexión coa súa esencia propia.

ilusorias e ás apatías conformistas –sobre a imposibilidade de calquera enfrontamento debido ao avance irrefreable de forzas superiores e incontrolables–.

Posicionámonos en contra do culto ao progreso, que pretende establecer un mundo da continuidade, da evolución, da linealidade, do avance ilimitado baseado no enriquecemento, na produtividade, no dominio sobre a natureza segundo o establecido como verdadeiro polas ciencias positivas e a tecnoloxía.

O avance e o progreso determinan unha concepción dunha Historia teleolóxica, entendéndoa como un gran relato no que triunfa a historia sagrada, a dos demagogos que pretenden establecer o pensamento neoliberal como o único posible, permitíndose falar de fin da Historia, fin das Utopías ou fin das Ideoloxías, intentando impoñer a súa visión da realidade como a única e verdadeira. Contra esta historia idealista débese opoñer outra na que o que impere sexan as relacións conflitivas, outra historia na que os protagonistas sexan seres vivos –humanos non entendibles como abstraccións definidas por unha esencia a desenvolver, senón en tanto histórica e culturalmente determinados–. A historia débese entender dun xeito profano no sentido en que dela non se pode extraer ningún fin propio máis que aquilo que é realizado no marco das distintas relacións establecidas por aqueles que habitan nela. Cada estrutura de relación terá o seu ritmo, a súa temporalidade. Polo tanto, non se poderá falar dunha temporalidade única, senón dunha heteroxénea, múltiple e variable. O desenvolvemento desigual entre esferas sociais, xudiciais e políticas obriga a pensar nun progreso nin automático nin uniforme. Cada progreso ten a súa regresión. Non linearidade, senón discordancia de tempos. Alternancias, intermitencias, tempo quebrado pola política e a estratexia. Tempo dislocado que abre posibilidades, oportunidades, bifurcacións, empalmes e orientacións. Falaremos de contratempos, intempestividades. A historia non ten sentido filosófico; é, porén, politicamente intelixible e estratexicamente pensable. Os conceptos iluminan mais non esgotan a realidade. A necesidade explicativa non suprime o azar, e o “como” da historia remite necesariamente ao aleatorio da loita. Neste sentido –como negadoras de determinismos– as forzas produtivas atopan o seu papel. Dende elas, e dende as relacións de produción, os humanos crean as súas condicións de vida. A revolución social débese entender entón só como a apertura a un feixe de posibilidades. A necesidade e a posibilidade históricas só permiten predicións condicionais; de tal xeito que a anticipación histórica pode expresarse só a través dun proxecto estratéxico.

A clave reside na loita, na loita polos dereitos, contras as desigualdades e as inxustizas: as revolucións –como movementos sociais que esixen a transformación da estrutura social, política e económica– son signos dos problemas que a humanidade quere resolver. Son produtos de sufrimentos e humillacións. Emancipada dos mitos da orixe e da fin, a política que prevalece sobre a historia, constitúese como pensamento estratéxico da loita

e da toma de decisións. Anticipación condicional desleal ao inelutable. A política non pode aceptar, resignadamente, un acontecemento anunciado de carácter mesiánico. A política, a economía e a filosofía reflexionan nun marco histórico concreto. Só se poderá falar do que pode ser, non do que será, dunha posibilidade real, ancorada nuns límites definidos, non abstracta ou coxa por exceso de fantasía. Trátase de por en xogo, en acción, as posibilidades inscritas na oportunidade historicamente condicionada. Lóxica dunha historia aberta, na vez da influencia limitadora dun (contra o) modelo científico obxectivista e determinista

Queda algo máis que loita? O actuar revolucionario é un compromiso de saída da embriaguez da produción, do rendemento económico e do fetichismo do capital. Presente político, estratexicamente determinado, no que os humanos fan a súa propia historia.

A clase –ou o suxeito perdido–.

Isto nos leva á seguinte cuestión : o problema da clase. A clase, como é ben sabido, desenvólvese como un dos nós do pensamento de Marx. É unha noción aparentemente anticuada, pasada de moda, superada tras anos de derrotas; os tempos cambiaron, as relacións laborais modificáronse, o obreiro é cada vez máis difícil de atopar e usar o termo proletario soa arcaico, vello, inútil, para a situación contextual contemporánea pos-todo. Mais é así? Trátase dunha noción filosoficamente vacua, estratexicamente irrecuperable e inútil para as resistencias actuais?

Que é a clase? Marx no *18 brumario de Luis Bonaparte*, afirma que “na medida en que millóns de familias viven baixo condicións económicas de existencia que as distinguen polo seu modelo de vida e pola súa cultura doutras clases forman unha clase”³. Proletarios: os que non viven do capital ou da renda, senón só do seu traballo. Engels nunha nota á edición de 1888 do *Manifesto Comunista* sostén que “por proletariado [enténdese] a clase dos modernos traballadores asalariados, que, porque non teñen ningún medio de produción propio, son obrigados por elo a vender a súa forza de traballo pra poderen subsistir” (Marx/Engels, 1976: 49).

3 Cita tomada de Bensaïd, 2003: 153.

A tradución ao galego feita polo autor.

Tal e como Daniel Bensaïd interpreta a noción de clase, interpretación que estaría xa contida na propia obra marxiana, a clase é clase só en conflito con outra(s) (Bensaïd, 1996a). Non existe fóra das persoas que a forman. A súa realidade dinámica non cae nunca no dominio inerte da obxectividade pura. Non existe unha esencia que defina o ser da clase, non se trata dun suxeito puro, idealmente conformado en base a unha situación histórica dada. Senón que o ser da clase se determina nun proceso de xerarquización social xerada no marco das relacións laborais e ten unha expresión ou forma de aparición no corpo lexislativo, no aparato do Estado, na posibilidade de decisión política e na distribución

dos rendementos económicos. A clase non é un gran suxeito, senón que é unha condición identitaria xurdida dende a explotación, a alienación, o sometemento, o control e o disciplinamento social. Non se nace proletario, ou obreiro, ou burgués –ou precario, ou “clase media”, ou como queiramos conceptualizar as diferenzas e discriminacións sociais–: é unha situación política, económica e legal a que crea ás clases; estas revélanse en e polo movemento do capital⁴. Non se parte dunha concepción mítica do proletariado, senón que este é entendido como un conxunto de traballadores explotados á busca da súa emancipación. É na dinámica social onde xorden e onde poden desaparecer as clases; a emancipación consistirá na disolución, na tendencia á súa desaparición.

Tese: a loita de clase é o proceso de autodisolución das clases, por tanto é o proceso polo cal o proletariado busca disolverse, desaparecer. O proletariado é un suxeito que procura a súa autodestrución. Primeiro debe afirmarse, autoconstituírse; debe procurar unha conciencia da súa existencia e do seu papel nas loitas sociais: niso consiste a recuperación da conciencia de clase na actualidade: repolitizar. Despois, a través da procura dunhas condicións de existencia ancoradas no ideal de xustiza e de equidade social –sempre *por vir*– debe tentar desaparecer. O proletariado é un suxeito que se sostén sobre unha ontoloxía nihilista. Do ocase, da declinación.

A súa loita diríxese contra o modo de produción capitalista que torna naturais as condicións de existencia explotadoras como se fosen leis indiscutibles, de tal xeito que se xera un sistema de dependencia do obreiro con respecto ao capitalismo: alienación⁵ máis fetichismo⁶. Como saír de tal situación? A través da loita de clases.

Mais como conformar unha conciencia de clase? Como produci-la para iniciar a loita?

A clase non se xera só a través de vida e costumes iguais; senón que necesita dunha unión política, unha comunidade reivindicativa de intereses comúns que permita adquirir conciencia de si.

4 Por exemplo, na esfera da produción: a través do conflito entre o horario de traballo necesario vs. plustraballo. Ou no carácter vitalicio ou hereditario de certas ocupacións: castas e gremios –clasificación laboral semellante á clasificación dos seres vivos en especies e variedades–. Ou na alienación producida a través do fraccionamento e mecanización do traballo, convertendo ao obreiro en apéndice da máquina. En definitiva, nun tempo de vida transformado en tempo de traballo nunha relación antagónica de explotación.

5 Producción de subxectividades acrícticas e dóciles asimilables ás necesidades produtivas do sistema, pretendéndoos converter en meras ferramentas ao seu servizo; e a un conxunto de valores que, en último termo, se reducen aos rendibilistas e mercantilistas.

6 Concepción do mundo baseada na súa mercantilización, é dicir, na apropiación inxusta e inxustificada das persoas, das accións e das cousas. Construción dun humano sometido aos desexos baseados na posesión e consumo ilimitado de obxectos –superficiais e innecesarios–. Identificación das identidade cos produtos de consumo: cousificación das persoas, personificación das cousas.

Trátase de saber en que consisten as relacións sociais que dan lugar ao proletariado e do que este debería facer conforme a elas para procurar a súa disolución.

A base é a loita: contra os fetichismos; contra a dilapidación do traballo vivo e a mutilación física e psíquica –espectáculo, masificación, renuncia a pensar–; contra o valor que se impón como unha lei natural: mundo de cousas que encanta e enfeitiza. Como sacar o proletariado deste círculo vicioso? Proponse a eliminación da mistificación do universo mercantil que presenta as relacións sociais como cousas. Procurar os puntos de conflito, as fendas polas que facer colar a loita.

Non todo conflito é reducible á loita de clases, mais este pode vertebrar as reivindicacións de moitos dos problemas xurdidos no marco do capitalismo –división sexual do traballo, colonialismo, ecoloxismo–.

Se queremos atopar unha noción clara de clase pódese recorrer tamén a Lenin, “as clases son grandes grupos de humanos que se diferencian entre si polo lugar que ocupan nun sistema de produción social historicamente determinado, polas relacións en que se atopan con respecto aos medios de produción, polo papel que desempeñan na organización social do traballo e, consecuentemente, polo modo e a proporción en que perciben a parte da riqueza de que dispoñen” (Lenin, 1981: 228). Se pensamos nas condicións laborais na actualidade darémonos conta de que non fai falta ser un metalúrxico ou un mineiro para comprobar que a gran maioría dos traballadores: a) non son propietarios da súa ferramenta de traballo; b) ocupan unha posición subalterna na división do traballo e non exercen función de autoridade e c) teñen un ingreso reducido.

O proletariado constituiría do 65 ao 70% da poboación. Cuantitativamente debería ter unha forza política acorde a súa relevancia no conxunto da sociedade. Son as divisións internas e a falta de conciencia de clase as que minan as súas capacidades de actuación e decisión social e política. A división: especialización, reorganización flexible do traballo, individualización acrecentada das relacións sociais. A tardía ou, directamente, a non incorporación ao mercado laboral, a privatización do consumo e do tempo libre, exercen tamén un efecto disolvente sobre a identificación de clase das novas xeracións.

As diferenzas establécense en tanto status e salario, converténdose moitos traballadores a súa vez en explotadores. Clase media –enxeñeiros, técnicos e directivos– que reciben plusvalor a cambio dos seus bos servizos. Créase así unha nova pequena burguesía: funcionarios estatais, enxeñeiros técnicos e cadros da iniciativa privada.

Prodúcese unha atomización das solidariedades sociais, ao individualizar ou reducir a sociedade a pequenos grupos. Comprando(nos) con cousas, co consumo desenfreado de produtos, con distraccións banais e inofensivas.

Propónse unha revalorización do concepto de clase e a isto o denominamos repolitización.

Hai un Suxeito que fai, que actúa; porén este suxeito é múltiple, está socialmente determinado baixo relacións conflitivas en base ao seu status social. É unha *dynamis*, non unha quietude despersonalizada, ou personalizada exclusivamente polo poder. Asíumense as críticas que advirten de como as identidades son un mecanismo, unha estratexia que o poder asigna ou outorga para controlar; certo, mais debe ser posible producir unha identidade que se poida sentir pertencente a un anhelos e desexo colectivo que leve a actuar: por exemplo, a través do desexo do común, do ben común antes que do individual e egoísta, ou da procura da equidade económica e da xustiza social, antes que da autosatisfacción. Hai entón valores posibles nos que recoñecerse e que poden inducir á actuación e á implicación nun proxecto colectivo.

O partido.

Segundo H. Arendt (Arendt, 2006), o que vai mal é a política, ou sexa, nós, na medida en que existimos en plural. O pobo descomponse en tanto unidade, colectivo, a cidadanía anómica pasa a ser multitude. Individuación sen individualidade⁷. O pobo desclasado, sen potencia política, é a materia prima dos totalitarismos; unha vez que se produce a transformación da clase en masa, séntanse as bases da dominación. Hoxe demasiados individuos se atopan nunha situación de illamento, atomizados.

Era de despotilizacións debido a:

o despotismo do económico, os mercados.

a xestión tecno-administrativa do social.

o control dos seres vivos por parte do biopoder.

Importa repolitizar, devolver a capacidade de decisión política, a soberanía ao cidadán en tanto potencia constituínte. Para iso é necesaria a conformación dun suxeito político que se reivindique, tome parte, faga ouvir a súa voz.

Hipótese final: para canalizar esa vontade de acción política parece relevante a función do partido: “A crise nunca se resolveu a favor dos oprimidos sen a intervención resolta dunha forza política portadora dun proxecto, capaz de tomar iniciativas e de levar a decisión” (Bensaïd, 2002: 140-141).

7 O pobo anulado como poder constituínte, ficou atomizado, reducido a un público de consumidores e enquisados a quen se lles invita a asentir con aire de entendidos e a tomar parte de forma folclórica na opereta mercantil ou no baile de disfraces das vaidades mediáticas. A argumentación razoada desaparece substituída por videoclips e slogans publicitarios. A gobernabilidade clásica desaparece e nada a substitúe. Prodúcese unha grave crise de representación: oligarquía, clientelismo, mafia, grupos de presión. A oligarquía dirixente perpetúase polo plebiscito permanente das sondaxes. A crise de representación revela un terrible esmorecemento da propia política”. (Bensaïd, 2009: 42), tradución ao galego feita polo autor.

Na actualidade os partidos políticos revelan dun xeito mistificado o enfrontamento de clases. Dáse unha dialéctica entre forzas sociais e representación política. As clases medias están polarizadas, conformándose unha masa informe, difusa. Isto é un obstáculo á creación dunha conciencia de clase. Por outra banda, a estrutura social e a loita política están mediadas polas relacións de dependencia e dominación entre nacións a escala internacional o que dificulta aínda máis a conformación da clase, e entón da loita.

Perigos:

caer na burocratización, do dominio dunha elite proletaria que se pretenda depositaria da auténtica conciencia de clase. A clase non pode ser absorbida polo partido.

a cuestión acerca de como conciliar as vontades individuais e as colectivas, e ao mesmo tempo manter a liberdade individual fronte á opresión do grupo, aínda que este teña unha vontade emancipatoria.

a cuestión a resolver da representatividade, o risco da acrítica adhesión incondicional ao líder que se impón e que se arroga a capacidade de decidir. Tecnocratismo: poder dos que saben.

A aposta pola viabilidade da conformación dun partido –que canalice as esixencias críticas dunha alternativa á mundialización económica, o dominio da economía financeira, os ataques a capacidade soberana da cidadanía para participar e decidir na cousa pública– parte da negación da concepción do Partido como un Gran Suxeito. Este é entendido como a vitoria da Burocracia –da esclerotización burocrática–, da administración coactiva en vez de posibilitante. Ninguén posúe o auténtico Ser da clase obreira, o Ser do Proletariado, entre outras razóns porque non existe tal auténtico ser. Non hai separación entre auténtico e inauténtico. Non hai desocultamento, desvelamento da esencia, xa que non hai esencia. Non hai deber ser en base a un ser determinado. O ser resólvese no sendo, a esencia da clase nas relacións de clase. É así como se pode evitar a tentación do mesianismo e da supervalorización da autenticidade dun determinado proxecto. Porén, mantense a crenza na necesidade do Partido, para poder actuar, ter un certo grao de decisión política. O partido vertebra, vehicula, canaliza; é unha orde mudable baixo o amparo dun proxecto estratéxico, que a súa vez é tamén mudable. O partido permite a posibilidade dunha actuación concreta nun contexto concreto.

A unidade que necesita todo proxecto vén dada polos obxectivos comúns: debilitar o poder de decisión dos “mercados”, loitar contra a división do traballo, contra a desigualdade, recuperar a capacidade constituínte, a soberanía. Promover unha sociedade que controle o Estado, apropiándose das súas funcións. Para Marx, o proletariado é a clase que sofre, a que é tratada inxustamente. Débense erradicar as relacións de explotación social no marco da división do traballo, que é o que constitúe o quid das relacións de

clase; de tal xeito que isto é precisamente o que xustifica a loita. Mais a loita, para non ser asimilada, non ser engulida novamente e derrotada, necesita dun suxeito positivo, unha pluralidade organizada que se despregue e se enfrente aos excesos das políticas neoliberais, pois “unha política sen partidos (calquera que sexa o nome –movemento, organización, liga, partido– que se lle dea) conduce a unha política sen política: tanto a un seguidismo sen proxecto cara á mera espontaneidade dos movementos sociais como á peor forma de vangardismo individualista e elitista ou, finalmente, a unha renuncia política en beneficio dunha postura estética ou ética” (Bensaïd, 2002: 174). Bensaïd, de estar hoxe vivo seguramente recomendaríalle ao movemento xerado a partir do acontecemento 15M, para poder manter no tempo o seu potencial crítico e subversivo, non caer en tales erros.

Bibliografía:

ARENDT, H. (2006): *Los orígenes del totalitarismo* [trad. cast. de Guillermo Solana]. Madrid, Alianza.

BENSAÏD, D. (2002): *Cambiar el mundo* [trad. cast. de Viento Sur]. Madrid, La Catarata.

BENSAÏD, D. (2003): *Marx Intempestivo* [trad. cast. de Jesús Aguirre]. Buenos Aires, Herramienta.

BENSAÏD, D. (2006a): *Clases, plebes, multitudes* [trad. cast. de María Emilia Tijoux]. Santiago de Chile, Palinodia.

BENSAÏD, D. (2006b): *Resistencias* [trad. cast. de Mayra Victoria Góngora]. Barcelona, El Viejo Topo.

BENSAÏD, D. (2009): *Elogio de la política profana* [trad. cast. de Susana Rodríguez Vida]. Barcelona, Península.

LENIN (1981): "Una gran iniciativa", *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, tomo 3.

MARX, K. e ENGELS, F. (1976): *Manifiesto do Partido Comunista* [trad. galega de Isaac Alonso Estravis]. Madrid, Akal Editor.

RANCIÈRE, J. (2006): *Política, policía, democracia* [trad. cast. de M. E. Tijoux]. Santiago de Chile, LOM.

VATTIMO, G. (1985): *La fine della modernità*. Milano, Garzanti.

UNHA OLLADA AO MOVEMENTO 15-M DENDE A FILOSOFÍA ORTEGUIÁ

Jacobo López Castro
jacobolopezcastro@gmail.com

Resumo:

O día 15 de maio de 2011 ficará na nosa memoria colectiva como aquel domingo no que comezou o movemento dos «indignados» e «indignadas» en España, en medio desa ola de manifestacións que tanto o precederon como o continuaron noutros países. Neste ensaio queremos atravesar a costra deste «feito histórico» tomado puramente polo seu lado externo e introducirmos e profundar no seu sentido interno.

Faremos isto partindo dun par de frases das tantas que se foron plasmando nos cartaces exhibidos nas manifestacións e nas ocupacións das prazas e apoiándonos, á vez, nun texto filosófico que, malia estar escrito nos anos vinte do pasado século, ofrece magníficas claves de interpretación da nosa actual indignación: falamos de *El tema de nuestro tiempo* de José Ortega y Gasset.

1. Unidos polo sentido común: a idea das xeracións

«Unidos polo sentido común» rezaba o cartel co que aquí inauguramos esta análise, en referencia á xustificación de por que os indignados e indignadas ficaban na rúa. O que aquí queremos salientar é xustamente ese «sentido común». A que se refire? Cal é ese «sentido común» que neste *slogan* —aínda que sexa indirectamente— se vindica cando en moitas ocasións se di deste sentido común que é o «menos común dos sentidos»?

A expresión «sentido común» pode ser usada de dous modos ben diferentes segundo Ortega y Gasset: por unha banda, pódese referir ao que as cousas son, en si, obxectivamente; pola outra, pódese referir ao que se ten pensado das cousas, ao coñecemento que nos lega a tradición (Ortega, 1987: 54-55). Para exemplificar o primeiro sentido podemos dicir que a oración «o lume queima» é de sentido común. Para exemplificar o segundo serve esta afirmación: «o sentido común manda ir vestidas pola rúa». Aínda que con este exemplo poida non parecelo, este segundo enfoque orientase a evitar os erros cometidos anteriormente na historia e dá á sucesión dos «sistemas» existentes ao longo da vida un carácter de progresión. Isto é tamén, e sobre todo, aplicábel aos sistemas filosóficos, co cal temos dúas actitudes contrapostas que o pensamento dunha época pode adoptar ante o que xa-foi-pensado noutras épocas: ou ben o pensamento se considera a si propio como desenvolvemento das

ideas xermoladas anteriormente ou ben o pensamento sente o inmediato pasado como algo que é urxente reformar de raíz. No primeiro caso estaremos ante unha filosofía «pacífica», mentres que no segundo ante unha filosofía «belixerante» (Ortega, 1987: 55). No caso do movemento que aquí tratamos –o 15-M–, esta última actitude é a que está presente nel.

Neste punto produciríase, para Ortega, unha escisión entre a colectividade intelectual. Por unha banda estaría a «masa» que insistiría na ideoloxía establecida, a maioría, por ser o máis cómodo e sinxelo; pola outra banda iría unha minoría de vangarda incomprendida pola maioría. De novo o noso movemento correspóndese máis ben con este segundo grupo, pois, a pesares de ser un grupo moi numeroso –as persoas que consideran o estado de cousas actual como non idóneo– soamente unha pequena porción da poboación se mobilizou e saíu á rúa para realizaren propostas e esixir un cambio.

Porén a ideoloxía, ao igual que o gusto e a moralidade, non é máis que unha consecuencia ou especificación dunha «sensación vital» ante a vida, é dicir, de como se sente a existencia na súa integridade indiferenciada. Esta «sensibilidade vital» –que é a expresión empregada por Ortega– é o fenómeno primario na historia e aquilo que nos permite comprender unha época. É indicado sinalar aquí que as variacións da sensibilidade vital decisivas na historia se presentan baixo a forma das xeracións; o cal queda patente no noso movemento, xa que a maior parte dos “ocupas” das prazas e dos ideólogos del son xente «nova», aproximadamente nun rango de idade comprendido entre os vinte e os trinta e cinco anos –xeneralizando un pouco, xa que houbo numerosas excepcións a ese rango de idade, aínda que podemos dicir que non eran o habitual.

Segundo Ortega, estas xeracións son como un novo corpo social íntegro, conformadas pola súa minoría selecta e o seu tumulto, que foi lanzado á existencia cunha traxectoria vital determinada. Os membros das xeracións chegan ao mundo dotados de certos caracteres específicos típicos que lles prestan unha fisionomía común diferenciándoos dos da xeración anterior, sen que isto sexa óbice para que, dentro delas e a pesares de ser contemporáneos, se sintan ás veces como antagonistas. É importante subliñar que as xeracións nacen unhas doutras; de tal xeito que a nova xeración áchase xa coas formas que a anterior xeración lle deu á existencia. Como é isto posíbel? Simplemente porque cando un ser humano novo nace, se atopa cunha circunstancia vital –ou *Lebenswelt* (mundo simbólico-cultural-concreto) en termos de Husserl, mestre de Ortega– que o envolve e lle dá forma, que non elixe e que pertence en boa medida á xeración que o precede. É dicir, que nacemos dunha xeración anterior á nosa; e esa é á que estamos, máis ou menos, abocados a rexeitar ao conformar a nosa propia. Dicimos «máis ou menos» porque vivir deste xeito implica unha dobre dimensionalidade: podemos recibir o vivido –ideas, valoracións, ins-

titucións...— pola anterior xeración; ou ben podemos deixar fluír «libremente», sempre co influxo da antecedente, a nosa propia espontaneidade xeracional. O primeiro camiño non é tan difícil como puidera pensarse, a pesares de sabernos en moitas ocasións radicalmente antagónicos á xeración precedente porque o feito por outras xeracións aparécesenos como consagrado e, dado que non foi feito por nós, tendemos a crer que non foi obra «de ninguén», senón que é a realidade mesma. E, en cambio, a nosa sensibilidade espontánea, o que imos pensando e sentindo da nosa propia colleita, non se nos presenta nunca concluído, completo e ríxido. Porén, esta desvantaxe queda compensada pola maior adaptación ao noso carácter que ten sempre o espontáneo (Ortega, 1987: 59-60).

Vemos aquí unha posíbel, e moi plausíbel, explicación de por que existe un grande número de persoas integrantes desa xeración «indignada» —por chamalo de algún xeito— que non se implican na empresa de manifestárense por algo que a súa sensibilidade espontánea pode reclamar.

O espírito de cada xeración depende, polo tanto, da aceptación que a maioría dos individuos dunha xeración teña por un ou por outro destes dous elementos: ou ben aceptan o xa dado ou ben se entregan á súa espontaneidade. Se adoptaren a primeira opción poderemos falar dunha «época acumulativa» que presentará unha suficiente homoxeneidade entre o recibido e o propio; no caso de adoptaren a segunda, darase paso a unha «época eliminatoria ou polémica» na que terá lugar unha profunda heteroxeneidade entre ambos elementos. Con aquela, as persoas novas se solidarizarán coa sensibilidade e formas dos «tempos de vellos» e se supeditarán a eles; con esta última, as persoas antigas ficarán varridas polas novas e se entrará, pois, en «tempos de xente nova», ou sexa, de iniciación e belixerancia construtiva.

Polo de agora, aínda carecemos de información suficiente para entrar a valorar a profundidade do movemento M-15. Só o tempo nos permitirá ver cal foi o «sentido común» desta xeración de «indignados». Mais o que si podemos sinalar é que nos semella máis desexábel que sexa deste segundo tipo mencionado: «tempos de xente nova» .

2. Avó, isto vai por ti!: a distancia entre xeracións

Eliximos como segunda sentenzia «Avó, isto vai por ti!» dada a referencia cara unha tarefa vital que se viu inacabada, por ser unha xeración pasada forzada a abandonala. Como xa indicamos no apartado anterior, cada xeración comporta unha peculiar sensibilidade. Polo tanto, cada xeración ten a súa vocación propia, a súa misión histórica: desenvolver os seus xermolos interiores, informar da existencia do arredor de si segundo o módulo da súa espontaneidade. Porén, hai tamén xeracións que fallan á súa vocación. A sentenzia que agora tratamos pretende amosar isto mesmo: que é hora de levar a cabo a misión histórica que lle estaba encomendada á xeración

anterior e precedente desta que estamos a analizar, é dicir, á esa xeración «avoa» desta actual xeración «indignada», xa que por mor da represión ditatorial á que aquela se viu sometida no seu momento histórico, e a subseguinte inexperiencia democrática á que deu lugar esa circunstancia, a xeración «nai» da actual non puido conseguir o que agora se reclama.

Ortega indícanos que esta deserción do posto histórico non se comete impunemente, que a xeración «delincuente» se arrastra pola existencia en perpetuo desacordo consigo mesma, vitalmente fracasada, e que dá comezo á apatía (Ortega, 1987: 62-63). Se non é imposíbel polo menos será improbábel que haxa alguén que nunca experimentara esa apatía da que estamos a falar na xeración anterior a esta «indignada», e mesmo nesta última, síntoma claro da incomodidade coa circunstancia vital que lle tocou vivir e do pouco valor que se posúe para remediala. A día de hoxe, e quizais máis que nunca, segue en vigor a reflexión que nos brinda Ortega en *El tema de nuestro tiempo*: «as nosas institucións, como os nosos espectáculos, son residuos anquilosados doutra idade» (Ortega, 1987: 63).

A existencia dun desacordo político, como o que se pode vivir a día de hoxe en relación a este movemento que estamos a analizar, non é máis que unha manifestación superficial dun desacordo máis profundo. Existen persoas que prefiren vivir sen fe baixo unhas bandeiras destinxidas a cumprir o penoso esforzo de revisar os principios recibidos, pondoos a punto co seu íntimo sentir. Mais a vida non é un acontecemento azaroso, un proceso extrínseco onde simplemente se accionan continxencias; por iso non é xusto que as persoas deban conformarse. É unha serie de feitos regulada por unha lei e en cada estado de desenvolvemento está preformado o seguinte, é dicir, os caracteres que dentro de vinte anos chegarán a manifestarse nas actividades secundarias da vida –que son máis patentes e notorias– terán comezado xa hoxe a insinuarse nas actividades primarias. Así, a política é unha das funcións máis secundarias da vida histórica, no sentido de que é unha consecuencia de todo o resto: cando un estado de espírito chega a informar os movementos políticos, pasou xa por todas as demais funcións do organismo histórico (Ortega, 1987: 68).

Mais, para que unha modificación dos seos históricos chegue á masa ten que haber unha influencia na minoría selecta, a cal, está composta por dúas clases: as persoas de acción e as de contemplación (Ortega, 1987: 68). As novas tendencias, é obvio, serán percibidas antes por estas últimas e, unha vez que sexan captadas, as primeiras serán as encargadas de levalas a cabo. Sen ir máis lonxe, no movemento do que estamos a falar tamén aconteceu así: primeiramente unha serie de persoas decatáronse da vía de acción para, con posterioridade, outras moitas unírense a ela.

Xa que logo, non debemos esquecer, axudándonos dunha das citas máis premonitorias de Ortega, que «a nosa xeración, se non quere quedar ás costas do seu propio destino, ten que orientarse nos caracteres xerais da ciencia que hoxe se fai,

en lugar de fixarse na política do presente, que é toda ela anacrónica e mera resonancia dunha sensibilidade fenecida. Do que hoxe se comeza a pensar depende o que mañá se vivirá nas praciñas»(Ortega, 1987: 69).

3. Isto non é un festival, é unha loita: a autoafirmación como actitude vital

«Isto non é un festival, é unha loita» tamén se dixo para defendérense das críticas que algúns medios facían sobre o carácter lúdico do movemento. Porén, para entendermos o verdadeiro significado do substantivo «loita» deberémonos remontar á íntima afinidade que hai entre os sistemas científicos e as xeracións ou épocas – non esquezamos que os sistemas científicos son outra das expresións do sentimento vital das épocas. Así, para Ortega, pode haber só dous tipos de sistemas: «relativistas» ou «racionalistas».

No tocante ao relativismo apreciamos que aínda que a verdade, ao reflectir axeitadamente o que as cousas son, obrígase a ser unha e invariábel, porén, a vida humana, no seu multiforme desenvolvemento –i.e., na historia–, cambiou constantemente de opinión, consagrando como «verdade» aquela que adoptaba en cada caso. Con isto, cada individuo é quen de posuír as súas propias conviccións, máis ou menos duradeiras, que son «para el» a verdade. Así a fórmula de Protágoras, «o ser humano é a medida de todas as cousas», sérvelle de acubillo ante o frío abano da existencia. «A» verdade non existe: non hai máis que verdades relativas á condición de cada suxeito. Mais é moi difícil esta renuncia á verdade: por unha banda porque, de non existir a verdade, o relativismo non pode tomarse a si mesmo en serio (é escepticismo, e este, xustificado como obxección a toda teoría, é unha teoría suicida); e, pola outra, porque a fe na verdade é un feito radical da vida humana e se a amputamos fica esta convertida en algo ilusorio e absurdo.

Agora, na quenda do racionalismo, hai que dicir que este é completamente antagónico ao relativismo, que é o procedemento inverso. Mentres o primeiro pretendía renunciar á verdade para salvar a vida, este renuncia á vida para salvar a verdade. Así, sendo a verdade unha, absoluta e invariábel, non pode ser atribuída ás nosas persoas individuais, corruptíbeis e mudábeis: alén das diferenzas dos seres humanos existe unha especie de suxeito abstracto, común a toda a humanidade. Nel prodúcese a escisión da nosa persoa, quedando por unha banda a parte vital, realidade palpitante e histórica, e pola outra a racional, espectro irreal que se desliza inmutábel a través do tempo e alleo a todas as vicisitudes que son síntoma de vitalidade. Porén, xorde un problema: a razón nunca acadou a verdade, co cal a historia carece de sentido e é propiamente a historia dos estorbos postos á razón para manifestarse. O erro é un pecado da vontade, non simplemente un azar, e aínda pode ser considerado como un destino da intelixencia. De non ser polos «pecados da vontade», xa o primeiro ser humano tería descuberto todas as verdades que lle son asequíbeis, non tería ha-

bido variedade de opinións, de leis, de costumes..., é dicir, non tería habido historia (Ortega, 1987: 70-76).

Deste xeito, «o futuro ideal construído polo intelecto puro debe suplantar ao pasado e ao presente. Este é o temperamento que leva ás revolucións. O racionalismo aplicado á política é revolucionarismo; e viceversa: non é revolucionaria unha época se non é racionalista» (Ortega, 1987: 76). Non pode ser revolucionaria unha época máis que na medida e que é incapaz de sentir a historia, de percibir –tanto no pasado como no presente– outra especie de razón, que, como dirá Ortega, non é pura, senón *vital*. Precisamente, é nesta dirección na que apunta a frase do principio deste apartado.

Porén, Ortega tamén sinala que «é inconsecuente guillotinar ao príncipe e substituílo polo principio. Baixo este, non menos que con aquel, fica a vida supeditada a un réxime absoluto. E isto é, precisamente, o que non pode ser: nin o absolutismo racionalista –que salva a razón e nulifica a vida–, nin o relativismo, que salva a vida evaporando a razón» (Ortega, 1987: 77). Mais o que aquí nós defendemos é que baixo unha reflexión tan «simplona» se agocha unha outra actitude máis arraigada e que ben se podería concretar coa seguinte frase: «isto non só é unha loita, senón tamén un festival», comunión de razón e vida. Un festival, mais..., festival de que?

Dado que non podemos albergar o noso espírito en ningunha das anteriores posturas –racionalismo e relativismo– o problema da verdade xeneralízase a todas aquelas ordes que resumimos baixo o termo «cultura». Así, existe toda unha serie de fenómenos vitais dotados dunha dobre dinamicidade: son produto espontáneo do suxeito vivinte e teñen a súa causa e o seu réxime dentro do individuo orgánico, e levan en si mesmos a necesidade de someterse a un réxime ou lei obxectivos (non podemos pensar con utilidade para os nosos fins biolóxicos se non pensamos a verdade). Para ser verdadeiro o pensamento necesita coincidir coas cousas, co transcendente de nós; mais, ao propio tempo, para que ese pensamento exista, temos nós que pensalo, adherirnos á súa verdade e aloxalo intimamente na nosa vida facéndoo inmanente ao pequeno orbe biolóxico que somos. Co cal, a vida do ser humano ten unha dimensión transcendente en que sae de si mesma e participa de algo que non é ela, senón que está alén dela. Ao dicir de Ortega, «a vida (...) consiste precisamente en ser máis que vida; nela, o inmanente é un transcender máis alá de si mesma» (Ortega, 1987: 83). Co termo «cultura» denominamos estas funcións vitais –i.e., feitos subxectivos, intraorgánicos–, que cumpren leis obxectivas que en si mesmas levan a condición de acomodarse a un réxime transvital.

O erro fundamental do racionalismo consiste en que a razón pretende non ser unha función vital entre as demais e non someterme á mesma regulación orgánica que estas, como apreciamos na afirmación anterior na que se lle outorgaba primacía

á razón baixo a forma da «revolución/loita». Mais isto non existe, é só unha abstracción!

O fenómeno vital humano ten dúas caras –a biolóxica e a espiritual– e está sometido, polo tanto, a dous poderes distintos que actúan sobre el como dous polos de atracción antagónica: a actividade intelectual diríxese cara ao centro da necesidade biolóxica aínda que é gobernada polo principio ultravital das leis lóxicas. Mais as funcións espirituais ou culturais son tamén, e á vez que iso, funcións biolóxicas. Polo tanto, a cultura non pode ser rexida exclusivamente polas súas leis obxectivas, senón que, á vez, está sometida ás leis da vida.

Vemos, pois, que os humanos somos gobernados por dous imperativos contrapostos: o cultural, que indica cousas como que o ser humano, vivinte, debe ser bo; e o vital, que indicaría neste caso que o bo ten que ser humano, vivido, i.e., compatíbel coa vida e necesario a ela (Ortega, 1987: 87). En palabras de Ortega:

A vida debe ser culta, mais a cultura ten que ser vital. (...) A vida inculta é barbarie; a cultura desvitalizada é bizantinismo. Hai un pensar esquemático, formalista, sen anuencia vital nin directa intuición: un *utopismo cultural*. Cáese nel sempre que se reciben sen previa revisión certos principios intelectuais, morais, políticos, estéticos ou relixiosos, e dándoo, dende logo, por bos insístese en aceptar as súas consecuencias (Ortega, 1987: 87).

Dende logo, sería unha verdadeira mágoa que así estivese a acontecer no movemento «indignado» e que se estivese, simplemente, a aceptar ideas polas cales loitar. Por iso é tan necesario o carácter festivo! Mais, por desgraza, e como xa denunciaba Husserl, a sociedade europea adoita crer na razón dun xeito dogmático e as doutrinas de liberdade e democracia que se defenden parécenlle insuficientes e non encaixan coa debida exactitude na súa sensibilidade. Nestas situacións de extrema anomalía faise preciso contemplar os imperativos obxectivos xunto cos subxectivos: non abonda con que unha idea semelle verdadeira por motivos «xeométricos», racionais, senón que é preciso ademais que suscite en nós unha fe plenaria e sen reserva algunha. Porén, isto non é o mesmo que o que dixo a escritora anarquista e feminista Emma Goldman, e que pasou á historia pola súa aparición na película inspiradora do movemento 15-M *V de Vendetta*: «unha revolución sen baile non é unha revolución que mereza a pena»? Efectivamente, si. Cando isto non ocorre, o noso deber é distanciarnos daquela idea e modificala canto sexa necesario para que se axuste rigorosamente á nosa orgánica existencia. Daquela, as nosas actividades necesitan ser rexidas por unha dobre serie de imperativos: os culturais (verdade, vontade, beleza...) e os vitais (sinceridade, impetuosidade, deleite...).

Se nos preocupamos exclusivamente de axustar as nosas conviccións ao que

a razón declara como verdade corremos o risco de crer que cremos, de que a nosa convicción sexa finxida polo noso bo desexo (Ortega, 1987: 89). Non se tería chegado a tal disociación entre as normas e o seu permanente cumprimento se xunto ao imperativo de obxectividade se nos tivera predicado o de lealdade para con nós, que resume a serie de imperativos vitais. Niso mesmo é no que consiste o carácter «festivo» que pretendemos aquí salientar, pois a lealdade con nós mesmos e con ser o que queremos ser é un exercicio gratificante e gozoso, «deportivo» como dirá Ortega. Vindiquemos, entón, este compoñente deportivo da revolución; e, para acadalo, revisemos os elementos que aceptamos culturalmente para decidir se cremos autenticamente no que cremos.

4. O pobo unido xamais será vencido: a subxectividade intersubxectiva como orixe e como fin

Ao longo destas páxinas apreciamos que a humanidade conforma o seu ser mediante unha fórmula que podemos denominar –ao xeito husserliano– como «subxectividade intersubxectiva»; é dicir, somos uns suxeitos particulares co seu particular punto de vista que está influenciado, e sen que en ningún caso poida deixar de estalo, polos puntos de vista dos demais suxeitos. Neste sentido, coidamos, vai dirixida a última frase que recollemos nestas liñas: «o pobo unido xamais será vencido». Aínda que de boas a primeiras non teña relación obvia con isto, pois é unha frase xa tradicional nas loitas cidadás contra o «poder» –variante da ancestral «a unión fai a forza»–, aquí tentaremos amosar que este clamor ten tamén unha outra intención, a saber, chamar a atención sobre o feito de que non podemos vivir uns/unhas sen os/as outros/outras.

Decatémonos de que a individualidade non deixa de ser máis que unha abstracción de recoñecemento do suxeito ante aquilo que non-é-suxeito (o obxecto) e de que somos un *continuum* na historia do pensamento, das xeracións. Neste sentido, a subxectividade intersubxectiva amósasenos como a orixe do ser humano en canto tal. E por iso mesmo é necesario que nos comprometamos con ese novo sentimento vital que xa está en marcha por moito que lle custe arrincar. Non lle debemos dar as costas á nosa espontaneidade de crer nunha sociedade «solidaria»; nunha sociedade na que xiremos todos e todas arredor de todos e todas. Neste segundo sentido, a subxectividade intersubxectiva ponse como un fin que, ademais de ser xa o noso punto de partida de cada quen, é, ao mesmo tempo, un ideal normativo a conseguir. Precisamente é neste ideal no que se traballa dende as protestas contra o Poder. E este é o caso do movemento 15-M, independentemente de que sexa unha loita consciente ou non, porque un pilar fundamental deste movemento é o non claudicar ante os intereses do «capital» que dende o século pasado ostenta o exercicio do Poder. En palabras de Stéphane Hessel –autor do libro *Indignádevos!*, libro que actuou como un

dos elementos decisivos para a conformación deste levantamento e do cal tomaron o nome—: «o poder do diñeiro, ao cal combatía a Resistencia, nunca antes foi tan grande, insolente e egoísta, cos seus propios servidores situados nas máis altas esferas do Estado» (Hessel, 2011: 21).

Deste xeito, para poder resistir á ofensiva que o Poder exerce sobre as cidadás, dende estes movementos recórrese a unha construción democrática como nunca antes se vira: mulleres e homes de calquera condición tiveron por vez primeira na súa vida voz e voto á hora de decidir en cuestións políticas. Nas praciñas deuse, de novo, o fenómeno da intersubxectividade. As decisións comúns xurdían como froitos recolleitos pola propia colectividade; o acatamento era individual e se non se estaba de acordo tampouco se xulgaba a ninguén. Así foi como estas pequenas *polis* dentro das urbes comezaron a gañar en pulo e a organizárense a cada paso mellor. O resultado foi óptimo: aprenderon en poucos días o que esqueceran durante toda a súa vida: que o ser humano está preparado para vivir en colectividade e que o futuro pasará por aí. A subxectividade intersubxectiva aparecéusenos de novo nas prazas neste novo século que, coma quen di, acaba de «nacer».

Conclusións

Polo carácter recente dos acontecementos que estamos a comentar, a análise do movemento 15-M quizais aínda sexa moi precipitada. Porén, puidemos contemplar que este fenómeno non só ten trazos de loita interxeracional, senón que tamén semella unha busca do sentimento vital privado e esquecido nas dúas xeracións anteriores.

Tamén quixemos facer unha chamada de atención ante a importancia de celebrar estas vindicacións por parte dos e das axentes implicados e implicadas, para así gañar consciencia de que o movemento transcorre por un carreiro que lle é propio e que non se limita a volver unha e outra vez sobre ideais gastados e fóra de vixencia. E, finalmente, sinalamos a importancia da intersubxectividade como orixe do ser humano e, á vez, como meta a conservar e mesmo conquistar, posto que é algo do que non podemos prescindir.

Bibliografía

HESSEL, S. (2011): *Indignádevos!*. Kalandraka Editora, Pontevedra.

HUSSERL, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona.

ORTEGA Y GASSET, J. (1987): *El tema de nuestro tiempo*. Espasa Calpe, Madrid.

EN TORNO Ó 15-M E A DECONSTRUCCIÓN DO RELATO TRANSICIO- NAL ESPAÑOL

Manuel Artime.
(martime1@hotmail.com)

Resumo:

Neste artigo trátase de establecer unha relación entre as mobilizacións cidadás do 15-M e as que tiveron lugar nos anos previos e posteriores á transición democrática. Seguindo a reivindicación que fan os ‘indignados’ de outra democracia máis real, tirarei do fío histórico sobre a participación política fóra dos partidos no Estado español, e sobre qué artificios se frustrou. En concreto, defenderei que a desmobilización de hoxe ten as súas orixes nun relato determinado que se fai da transición, como un logro vertical e de progreso, e que á súa vez ten moitas continuidades con certos mitos cultivados pola ditadura.

Introdución

No ano 1962 desencadéanse en Asturias as chamadas “huelgas del maíz”. Dende algúns anos víñanse producindo protestas polas condicións laborais e salariais nas minas. Amparados na legalidade do réxime os patróns podían botar á rúa a traballadores con case calquera escusa, incluída a sospeita de profesar ideoloxías contrarias ó espírito nacional. Foi precisamente o despido de catro mineiros folguistas o que acendería unhas protestas que pronto devirían masivas. Bastou como difusor a iniciativa dun grupo de mulleres, que aproveitando a anonimato que dá a noite, botaron millo no chan da entrada de diferentes minas. A mensaxe era nítida; quen puxera os seus pés enriba daquel millo era unha galiña, un traidor ós seus compañeiros. Nos seguintes días as protestas salariais se estenderon por toda a minería asturiana e de seguido a outros sectores, primeiro foi a industria de Biscaia e Guipúscoa, pronto chegou ós estaleiros de Vigo e ás fábricas de Cataluña. Nunhas poucas semanas a protesta implicaba a 30.000 traballadores ó longo de 28 provincias. O franquismo vivía unha experiencia descoñecida, a folga traería como consecuencia un cambio de goberno e a incorporación legal dos convenios colectivos. De novo foran mulleres, as traballadoras da Olivetti de Barcelona, quen botaran millo por riba das máquinas; tódolos obreiros entenderon a mensaxe.

Vemos nesta historia que non fixeron falla as redes sociais, nin sequera os medios de comunicación de masas, monopolizados polo franquismo, para promover unha protesta social. Só fixo falla a asunción dunha cultura de clase polos traballadores,

xime posto ó seu servizo. Logo, e igual que sucedera nas protestas universitarias do 56, as vindicacións sindicais traerían de seu vindicacións democráticas. Retrospectivamente se interpretarán como manifestacións do emerxer dun novo suxeito político disposto a disputarlle o poder ó franquismo.

Hoxe andamos na procura dunha resposta á pregunta de por que xorde o 15-M, se é que podemos dar razón do acontecemento. E como xa pode intuír o lector, neste artigo se vai defender (Tilly, 2009) que as razóns deste acontecer non as atopamos, como se nos pretende inducir decotío, na disposición de novas tecnoloxías de comunicación; senón que tería máis ben que ver coa xestación recente dunha conciencia de opresión colectiva, coa irrupción dun relato de denuncia dunha opresión histórica e grupal e que ten efectos deconstrutivos sobre a cultura política vixente. O 15-M sae ó paso entón dun conflito de relatos presente na escena pública española; e dunha, xa lonxeva, crise narrativa da esquerda oficial, que daría conta das súas debilidades. A saída desta crise pasaría pola substitución dunha comprensión da historia tipicamente modernista ou escatolóxica, por unha narrativa contestataria ou crítica, dirixida a minar a hexemonía dun determinado relato liberal no que estaríamos enredados. A nova estratexia narrativa respondería a algunhas premisas da filosofía posmoderna; e nos compele a asumir que tanto a dominación como a emancipación teñen forma de discurso histórico (nun dobre sentido): non só porque se insiren con certa continuidade nun tempo concreto, senón tamén porque entrañan interpretacións conflituais sobre o pasado próximo. A gran problemática coa que se enfronta a filosofía política posmoderna sería entón a de atopar indicios para a súa diferenciación¹.

Estes indicios non poden depositarse nun fin transcendente á historia; polo que deberemos buscalos na dinámica mesma das relacións discursivas (Foucault, 2007). No que segue, propóñome facer un repaso deste pasado recente dos movementos sociais en España, para atopar así algunhas pistas “históricas” (no dobre sentido) sobre esta emerxencia; sempre e cando ningún pense que sería mellor gardar silencio ante o acontecer.

¹El pensamiento político contemporáneo ha comenzado a reconocer la pluralidad irreductible de las formas de dominación, y por tanto también de las luchas por la emancipación, que no son necesariamente convergentes entre sí, ni acumulativas en el tiempo” (Campillo, 2010)

Novos movementos sociais

Cuando reflexionemos sobre nuestro siglo, lo que nos parecerá más grave no serán las fechorías de los malvados, sino el escandaloso silencio de las buenas personas.

Con estas verbas de Martin Luther King remata Carlos Taibo (2011: 72) o seu discurso do devandito 15 de Maio, e ó meu entender poden ser unha boa síntese da

linguaxe adoitada polo pensamento político da segunda metade do s. XX. A gran lección deixada polas catástrofes humanitarias do século é a da culpa colectiva; isto é, que para facer o mal non é necesario sequera a vontade de facelo, é dabondo unha actitude pasiva e acrítica fronte ás estruturas políticas opresoras. A gran violencia ven xustificada dende programas políticos de redención absoluta. H. Arendt quixo ver o mellor exemplo desta criminoloxía política nos burócratas e a cidadanía alemá ante o nazismo. Pero os novos movementos sociais dos 60 e 70 atoparon exemplos desta irresponsabilización colectiva na xustificación norteamericana da guerra (Vietnam) en nome da liberdade, na lexitimación francesa da inxustiza social en nome do benestar cidadán ou na destrución do planeta en nome do progreso alemán. Todas estas mobilizacións comparten un obxectivo, a deslexitimación daqueles imaxinarios colectivos que servirían para xustificar tanta violencia e exclusión.

No caso español, como se adiantaba na introdución, a contenda política se sitúa na deslexitimación do franquismo dende diferentes fronteiras; e mediante a creación de lazos discursivos entre grupos oprimidos, que lles permitisen recoñecerse como tales. Os primeiros síntomas deste deterioro simbólico do réxime se remontan ás protestas universitarias de 1956, cando os estudantes impugnan a autoridade do sindicato único (SEU) coa convocatoria do ‘Consejo Nacional de Estudiantes’. A resposta do réxime foi realizar múltiples detencións, pero para a súa sorpresa atopouse con que moitos destes mozos pertencían a familias vencedoras ou achegadas á ditadura. A significancia deste feito é enorme, se consideramos que o franquismo construíra a súa lexitimidade en torno á vitoria na, daquela chamada, “Cruzada Nacional”; sobre o sometemento dos inimigos da patria, representados polo sobrenome de “Anti-España”. A agudeza dos estudantes nese sentido foi identificarse nos seus manifestos como “los hijos de vencedores y vencidos” (Juliá, 2010); deste xeito, estaba afirmándose como un novo suxeito político e histórico. A nova xeración non coñecera a guerra e non estaba disposta a herdar os odios que conduciran a ela. Era o modo de desprenderse daquela ideoloxía de exclusión, substituíndoa por un relato de reconciliación entre os que se enfrontaran vinte anos atrás. A do 56, considerábase a si mesma unha xeración sen mestres (Juliá, 2010). O sucumbir da xeración precedente ás tentacións de proxectos totalitarios, deixábaos orfos, constrinxíalos a abrir un tempo novo da historia de España. En todo caso poderían atopar referentes na Europa democrática e liberal, vencedora da II Guerra Mundial, pero feble e exíguo era o fío do que pendía a tradición liberal española.

Nese sentido cabe subliñar que o primeiro acto de manifestación política destes mozos fora a homenaxe laica a Ortega trala súa morte (1955). Fora Ortega quen anticipara aquilo de que España era o problema e Europa a solución². O “europeísmo” converteuse nos

2 Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución” (Ortega y Gasset, 1973: 110)

anos 50 e 60 na linguaxe de comunicación de toda a oposición antifranquista: os socialistas puxeron o horizonte na homologación coas nación do entorno, os comunistas se separaron da vella estratexia stalinista cara ó eurocomunismo, Juan de Borbón e os monárquicos tiñan o seu modelo no parlamentarismo inglés, os falanxistas desencantados (Laín, Ridruejo,...) quixeron ampliar o transversalismo ata boa parte dos vencidos³, o catolicismo aperturista adoita os preceptos humanistas do Concilio Vaticano II,... A escenificación desta reconciliación tivo lugar na conferencia de Múnic (1962), onde se reuniron os opositores para trazar un itinerario democrático. Aínda que o “contubernio” muniqués sería desartellado polo réxime⁴, cabe recoñecerlle que conseguiu recuperar para o relato colectivo ós vencidos; e que esta linguaxe europeísta significou un instrumento democratizador de moitas forzas sociais que sustentaban o réxime (Banca, Igrexa, Familia,...), contribuíndo a socavalo dende dentro⁵.

Non obstante aínda pasará tempo ata que esta xeración poida acceder ó poder e o réxime logrará manobrar cos novos tempos e edificar a súa propia versión do relato modernizador.

O franquismo construírase sobre unha concepción totalitaria e católica da nación, ademais a CEE establece (1962) a democratización como condición para o seu ingreso, así que o europeísmo non podía ser o eixo do horizonte franquista. Que pode significar entón a modernización dun réxime proclamadamente antiliberal? Dende a derrota internacional do fascismo, a influencia estadounidense en España é crecente, e se deixará notar no xiro tecnócrata dos gobernos. A modernización vai significar entón a adopción dunha estrutura institucional legalista (Ley Orgánica del Estado) e dunha política económica mercantilista (“desarrollismo”). Transcorrido un cuarto de século dende o remate de guerra, o réxime pode presumir de ter acabado coa conflitividade entre españois e conmemorar os “25 años de paz”⁶. É entón cando recupera forza a interpretación máis reaccionaria do problema de gobernabilidade español; a idea dunha sociedade cainita incompatible cun réxime político aberto⁷.

3 En 1963 fundan a revista Cuadernos para el diálogo, onde teñen cabida artigos de distinto signo.

4 Encadeando ou exiliando ós participantes no coloquio de Múnic que pretenderon volver a España.

5 Xorden os institutos de estudos europeos en tódalas cidades (1961) que suporían un xeito eufemístico de cuestionar a concepción antiliberal, tradicionalista e “africanista” do réxime.

6 As celebracións dos “25 años de paz” van desplazando as conmemoracións nacionais do ‘Día del Levantamiento’ (18 julio) á data da finalización da guerra ou ‘Día de la Victoria’ (1 Abril). (Aguilar, 2008).

7 O célebre slogan Spain is different non só era un reclamo turístico, senón que tiña unha mensaxe subliñadora da excepcionalidade española respecto ó resto de Europa.

É neste tempo cando empeza a ser lugar común a expresión de “Guerra Civil” para referirse ó conflito (Aguilar; 2008), e a estenderse a idea dun enfrontamento secular entre españois que só o autoritarismo lograra paliar.

Deste xeito e sen necesidade de renunciar á súa lexitimidade de orixe na vitoria, o franquismo consegue facerse forte en torno á lexitimidade de exercicio, a paz. O período que segue ata a democracia corresponderá co de maior aceptación social do réxime e este feito vai marcar profundamente o devir da oposición antifranquista e do relato de emancipación que se constrúa na transición. Pois quen estaban destinados a da-la batalla democratizadora, os partidos de esquerdas, obviaron deliberadamente que á sombra do “franquismo sociolóxico” latexaban con forza numerosas iniciativas cidadás reclamando liberdade. A negación da existencia dunha cidadanía democrática, permitíalles ós partidos excluír a estes movementos do proceso constituínte, se é que se lle pode dar tal nome á negociación que mantiveron as elites dos partidos democráticos maioritarios cos herdeiros do réxime. Aceptaron para iso a narración promulgada por aqueles; a democracia non a trouxeron os demócratas senón o “desarrollismo” e o reloxo biolóxico do ditador⁸.

A “modernización” económica do réxime, coincidente cun ciclo crecente capitalista, promocionou a extensión das clases medias. Pero inmediatamente se fixeron patentes as enormes desigualdades das que viña acompañada; as máis evidentes nos arrabaldes das cidades.

8 La memoria de la Transición es sólo la memoria de los vencedores de la guerra civil, que lo fueron también de la transición misma” (Vidal-Beneyto, 2007: 148).

A literatura (Martín-Santos, Ferlosio, Aldecoa, Martín Gaité,...) reflectiu rapidamente esta cruel realidade. Os movementos cristiáns de base non se conformaron xa con paliar os sufrimentos e dirixíronse criticamente contra a ditadura capitalista, propiciando o achegamento intelectual entre cristianismo e marxismo. Os comunistas estenderon a súa influencia no sindicalismo, que tivo que facer fronte a uns niveis de represión brutais. Os ecoloxistas comezaban a facerse oír na denuncia dos devastadores efectos naturais do “desarrollismo”. O feminismo mostraba a outra cara do pleno emprego co asoballamento doméstico das mulleres.

Nos anos 60 e 70 xorden movementos de contestación de múltiple espectro (sindicais, culturais, estudantís, editoriais,...), pero ningún deles forma parte do relato democratizador; e a razón principal é que os partidos de esquerdas aceptan unha narrativa modernista liberal da democratización; a saber, a emancipación democrática é froito da europeización social (pacificación) e económica (capitalismo), os sucesos históricos democratizadores son a nova xeración liberal ou europeizada e as clases medias. Non hai sitio neste relato para outras mobilizacións, que serán acu

sadas de elemento de desestabilización⁹. Nesa claudicación xogarán un papel determinante dous factores: Por unha banda (Vidal-Beneyto, 2007) o papel decisivo da Administración estadounidense no proceso transicional¹⁰, que seguindo as instrucións da politicoloxía neoconservadora e da *Trilateral Commission*, promoveron un modelo democrático hermético (tutelado polos partidos) e desmobilizador (apazugante da sociedade civil). Estas instrucións concordaban ben con outro factor decisivo, éste singular da sociedade española, o recordo traumático da Guerra Civil. O medo a repetir a contenda (Aguilar, 2008) actúa como o factor desmobilizante máis poderoso neste intre. Como xa se dixo máis arriba, os dous relatos modernizadores vixentes, o da reconciliación, promovido polos opositores, e o da pacificación, promocionado polos franquistas, converxían na desconfianza cara á disensión política (identificada coa conflitividade da etapa republicana) e unha sobrevaloración do consenso (maior aínda despois do 23-F). A democracia resultante legalizará constitucionalmente todas aquelas institucións que, se pensaba, garantían a estabilidade e unidade entre os españois¹¹: monarquía, bipartidismo, mercantilismo, atlantismo, pseudoconfesionalismo, centralismo mediático,... Estes serán os grandes tótems da democracia española e o obxecto de crítica das mobilizacións sociais dos anos seguintes, tamén as de hoxe.

O peche transicional da axenda política democrática baséase, veño defendendo, nun relato de progreso liberal (escatoloxía modernista), que recibe o nome de “reconciliación nacional”. Unha narrativa, que servira nos anos 50 para o encontro dos opositores ó franquismo, pero que dúas décadas despois é unha ponte para a perpetuación democrática dos grandes poderes do réxime. Nos 70 estes poderes xa están instalados

9 Para Vidal-Beneyto esta claudicación ten un episodio decisivo na conformación da Coordinación Democrática (“Platajunta”) da que os partidos de esquerda maioritarios exclúen os movementos de base. O diálogo entre partidos de esquerdas dera en instituírse nunhas Mesas Democráticas (1973), a estas sucedéronlle as Juntas Democráticas (1974), que tiñan o valor engadido de incorporar a movementos sociais sen mediación partidista. Pero a fusión desta coa Plataforma de Convergencia Democrática, convocada polo PSOE, daría como resultado a exclusión da “Platajunta” dos devanditos movementos de base. Un dirixente do PSOE o manifestaría con estas verbas: “Para la plataforma era imprescindible que la pertenencia al nuevo organismo se limitase a los partidos y a las formaciones sindicales, con exclusión absoluta de cualquier otro colectivo social y de cuantas personas no militaran en ningún partido político” (Vidal-Beneyto, 2007: 116).

10 Según Vidal-Beneyto: “en los 70 y 80 se quiso evitar que con el deshielo dictatorial, algunos países escapasen a la influencia norteamericana, fisurasen el bloque

nunha nova lexitimidade, a do modernismo liberal, e en canto o relato democrático non consiga separarse desta, estará contribuíndo a sustentar a hexemonía cultural dos oligarcas. O relato transicional identifica un único suxeito histórico (fundador da soberanía), a nova clase media, ou (nin sequera iso) os seus partidos representantes, escurecendo así outras emancipacións pendent, outros itinerarios democratizantes. Queda instituído deste xeito pola narrativa liberal un mesianismo modernista, que inaugura e clausura a historia. A esta refundación da soberanía sóbralle as crónicas sobre outros colectivos mobilizados na democratización e máis aínda os recordos dos represaliados nesa loita. Podemos concluír nesta primeira parte do artigo, que a revolución cultural dos sesenta tivo o efecto (polo menos en España) de impregnar as escatoloxías totalitarias da primeira metade do século dunha “certa” cultura democrática da diferenza, pero limitada; como se pode apreciar na erección polos poderes hexemónicos dun clon da escatoloxía emancipatoria, un novo relato de progreso, outro irenismo chamado “reconciliación”, baixo o que ocultar a súa violencia, os seus esquecidos, e pechar así o paso á irrupción de calquera interpretación subversiva da historia.

Desencanto

Coa chegada en 1982 ó poder do PSOE, un dos partidos derrotados na Guerra Civil, considerouse clausurado o proceso transicional polos narradores oficiais (Tussell, Carr, Fusi, Juliá, Prego,...). Pero este suceso, como estamos a ver, non pode interpretarse como consecuencia dunha revolución da cultura política, senón da crise económica que se levou por diante a continuidade no poder do modernismo conservador. A nova xeración socialista, que apartara a dirección do exilio, interpreta dende fai tempo que a abordaxe do poder requiría de ampliar a súa transversalidade electoral pola dereita¹².

atlántico y debilitasen la estructura de su dominación mundial (...) El paradigma de la democracia de participación y representación es sustituido por el de la democracia de participación y control”. As internacionais dos partidos democráticos seguiron o modelo canónico para as transicións, establecido pola politicoloxía americana (de Almond, Pye, Verba e Palombara), segundo o cal; “la democratización de un país es función de su crecimiento socioeconómico, afirmación que completa y desarrolla con el supuesto de que los regímenes autoritarios, en condiciones favorables, evolucionan, naturalmente, hacia la democracia. Pero no hacia cualquier democracia sino hacia la mencionada concepción consensualista de la democracia control que deben guiar y vigilar los partidos” (2007: 156-8).

11 Esta pode considerarse a tese central de moitísimas obras críticas coa transición (López Pina e Aranguren, 1976: 138; Aranguren, 1979: 148; Del Aguila y Montoro, 1984: 250; Morán, 1991; Colomer, 1998)

12 Si queremos llegar a transformar la sociedad, hemos de llegar al poder, y para ello necesitamos ocho millones de votos. No tenemos más remedio que ampliar nuestra base hacia la derecha” (Del Aguila y Montoro, 1984: 90)

Chegados ó poder non quixeron oír falar de recuperar a tradición republicana¹³. Emprenderon o seu propio proxecto modernizador e a súa particular versión do vello relato liberal. O proxecto de goberno socialista pon a vista no modelo do Estado de Benestar europeo, na universalización dos dereitos individuais (educación, sanidade, pensión,...). Coa satisfacción destas necesidades básicas, a sociedade habería de manterse vencellada. Prevalece a premisa orteguiá de robustecemento da comunidade¹⁴. Non hai polo tanto intención de someter a exame de conciencia o imaxinario herdado, aínda que haxa quen o acuse dende fai tempo de se-la fonte da desmobilización, do “desencanto” (1979).

Os devanditos piares da unidade nacional, mellor nin totalos (amparo da monarquía, concertos con colexios confesionais, centralismo intelectual,...); incluso nalgúns casos será preciso blindalos (entrada na CEE e aliñamento coa OTAN).

Agora ben, a “institucionalización” da esquerda abrirá as portas para o verdadeiro “xiro lingüístico” do discurso dos “desencantados” nos 80. Os movementos de contestación emerxentes van poñer no punto de mira a cultura política herdada. Se o modernismo democrático servía para xustificar o “atlantismo” ou o mercantilismo entón habería que deslexitimalo. Vai tomando así corpo entre a intelectualidade crítica un sentido da democracia non meramente procedimental, senón dinámico; “democratización”. J.L. Aranguren, quizais o intelectual máis representativo do desencanto, falaba neste sentido da democracia como “forza moral”, fronte ás prácticas de dominación institucionalizadas, que alcanzan a tódolos ámbitos da vida e non só os dereitos positivos (como defenden os liberais). Aranguren, quen tomara contacto coa teoría crítica no seu exilio californiano, quixo ver unha continuidade discursiva nas protestas da xuventude americana dos 60, coas correntes críticas na España dos 80 (feminismo, anti-otan, ecoloxismo, laicismo,...)¹⁵.

A querela política estaba no eido de cultura, ou na deconstrución contracultural dos relatos dominantes¹⁶. E así o entendeu tamén Tierno Galván, outra figura decisiva para os novos movementos sociais en España. Tierno cría que o franquismo permanecera instalado entre as nosas conciencias¹⁷ e promoveu unha revolución cultural dende a alcaldía de Madrid, que pode servir de símbolo da fonda revolución política experimentada pola sociedade española nas últimas décadas no ámbito dos costumes privados. Tierno e Aranguren foran expulsados

13 En menos de seis meses pasaron de insultar a una monarquía desprestigiada a apalear a quien osara aparecer en un mitin con una bandera republicana. Esto, amen de patético, habría de dejar huellas” (Morán, 1991: 190).cación,

14 “La España futura señores ha de ser eso: comunidad, o no será” (Ortega, 1973: 109)

15 La diferencia estriba en que entonces [60] se proponía una cultura contraria a la establecida pero positiva y aún utópica, en tanto que la contracultura actual es más literalmente contracultural (Aranguren 2005: 121)

16 La cultura viva demanda el cambio de la sociedad, y no mera-

ambos da universidade en 1966 por poñerse do lado dos seus alumnos nas protestas contra o réxime. A mellor lección que podemos extraer deles, no meu humilde parecer, é que cando vinte anos despois se lles volveu a presentar a oportunidade non se puxeron de novo do lado daqueles, senón dos seus fillos, que reclamaban a súa propia revolución. A mágoa é que tiveran que esperar vinte anos, pero xa o dirá Aranguren que aínda que sempre existe xente nova, só en épocas hai “xuventude”.

Indignados

A pregunta de cara á última parte é se transcorridos outros vintecinco anos estamos en disposición de afirmar que nos volvemos a atopar nas revoltas de hoxe coa forza moral da xuventude (no sentido de Aranguren); ou ben aínda non se deron as circunstancias para ningún pequeno acontecer emancipatorio. ¿Son os indignados os anunciadores dunha incipiente revolución? A indignación da miña xeración, atrévome a dicir que se remonta ós anos 90 cando se esvaeceron as dúas promesas mesiánicas que seduciron ós nosos pais. O ano 89 viu a caída do muro de Berlín, e polos devastadores efectos parece que a moitos lles colleu xusto debaixo. Coa chegada da nova década estaba programada a culminación, o cénit do proxecto modernizador felipista, os Xogos Olímpicos de Barcelona e a Expo de Sevilla, pero pasadas as celebracións, a carroza presentouse como cabaza. Dende entón a esquerda oficial estaría enfrascada nunha, xa longa, busca de si mesma.

Pola contra emerxeu nestes anos a última versión da escatoloxía liberal. A síntese neoliberalismo-neoconservadurismo non fixo máis que gañar adeptos polo mundo adiante. A caída do Muro foi o grande acontecemento que abre a porta á expansión global do liberalismo en ausencia de contramodelo.

Fukuyama recupera unha tese forte de progreso para proclamar a consumación espiritual da historia do ser humano co Estado liberal e a ciencia moderna. As leccións que puidésemos extraer do pasado xa están saldadas; non hai máis que falar, senón “deixar facer”. Coa historia amortizada entramos no tempo da posthistoria¹⁸.

mente de su superestructura política y de su subestructura económica. La revolución sexual parental y comunal, la ecológica y urbanística, la autonomista, la desacralizadora y laicizadora de la historia de España, el Kulturkampf frente a la voluntad de poder político de la Iglesia (...) Y en fin la liberación de las mujeres y las minorías oprimidas” (Aranguren 1979: 111)

17 El franquismo ha creado tantas fórmulas rígidas e inmóviles para expresar nada o muy poco, que ahierroja la libertad de expresión en muchos casos por miramiento y prejuicios que nacen de las mustias connotaciones ideológicas que en el lenguaje produce aquel régimen” (Tierno, 1982: 663).

18 En el periodo posthistórico no habrá arte ni filosofía, sólo la perpetua conservación del museo de la historia humana. Lo que veo alrededor mio es una fuerte nostalgia de la época en que la historia existía” (Fukuyama, 1988)

A dereita española abraza o neoliberalismo e promove dende o poder (1996) a liberalización do chan; e hoxe (2011) que non queda qué recualificar xa lle puxo o ollo enriba ós dereitos dos traballadores e ós servizos públicos; todo en nome da competitividade. Para compensar o desarraigo social que deixa a “xibarización” do Estado de Benestar é preciso promocionar un relato nacional homoxéneo e orgulloso. Co obxecto de desfacerse dos complexos inducidos polos demócratas no franquismo (que xa vimos que no foron demasiados), a dereita recupera outros referentes históricos como a Guerra de Independencia dos franceses e a Restauración “canovista”; liberalismo máis tradicionalismo (monarquía, confesionalismo católico, centralismo, imperialismo atlantista,...).

Mentres tanto a esquerda, que a deixáramos no diván, servírase deste tradicionalismo para recoñecerse á contra. Volven as mobilizacións anti-atlantistas (“no a la guerra”), ecoloxistas (“nunca máis”), republicanas (memoria das vítimas), laicistas (contra a LOE), feministas (“nosotras decidimos”),... Os socialistas chegan de novo ó poder (2004) apoiados nestas mobilizacións e principalmente co respaldo electoral dunha xeración, se pensaba, desinteresada pola política. Pero, como xa dixen, estes mozos xa non votaban coa mesma fe mesiánica que tiñan os seus pais na socialdemocracia. Este era un voto condicionado e así llo fixeron saber a Zapatero (“no nos falles”). E aínda que este non sexa lugar para un balance máis exhaustivo, xusto é recoñecerlle que atendeu parcialmente estas demandas (multilateralismo internacional, discriminación positiva feminina, matrimonio homosexual, federalismo estatutario, memoria histórica,...). Pero á vista de calquera está a claudicación deste proxecto democratizador ante os poderes do capitalismo global. Coas institucións internacionais postas ó servizo da narrativa liberal, a pretensión (se é que a houbo) de plantarlle cara dende un Estado é unha inxenuidade. As mobilizacións da primavera do 2011 son un reflexo da profunda crise do relato socialdemócrata e da incapacidade da esquerda oficial para saír das redes narrativas do modernismo liberal.

Algúns elementos das mobilizacións do 15-M apuntan esperanzadoramente á percepción popular de que o problema político da esquerda é narrativo, é de linguaxe. A principal novidade é que se presenta como un movemento “sen rostro” (Taibo 2011); non só non teñen un rostro individual, non teñen líderes, senón que non teñen un rostro colectivo, non proclaman a autoafirmación histórica dun suxeito político sobre os outros. É unha mobilización radicalmente plural. Aínda que a iniciativa a tomaran a xente nova, ás concentracións fóronse sumando paulatinamente persoas de tódalas idades, e o que é máis importante, aglutinaban reivindicacións de múltiples colectivos; non só se denuncia a precariedade da xuventude, senón tamén a dos maiores, dos inmigrantes, as discriminacións sexuais, os dereitos ecolóxicos das próximas xeracións,... Estarase asumindo así a irredutibilidade discursiva de todos estes suxeitos a un só lema. Ningún excluído pode erixirse en medida da emancipación, como pre-

tendía o modernismo burgués ou o proletario. A mobilización postmodernista non conducirá a unha concepción da democracia como un ben conquistado nuns procedementos, senón entendida como un movemento, unha praxe subversiva das desigualdades reais. O máis interesante do 15-M pode ser precisamente o que se lle reprocha dende a intelectualidade conservadora, a ausencia de programa ou tecnoloxía social; e o que lle valoran dende a desesperanzada esquerda, a mobilización antihexemónica como un ben en si mesmo¹⁹.

Se o 15-M é acontecemento é, ó meu xuízo, porque trae á presenza pública unha realidade; a saber, a cultura política española arrastra unha débeda de mobilización. Débeda que ten que ver, veño defendendo, coa nosa incapacidade para saír do relato emancipatorio transicional²⁰.

A idea de emancipación que se poida promover dende a filosofía postmoderna non ten que ver coa promesa modernista (humanista) de emancipación absoluta. A auto-identidade social non só non é imposible senón que tampouco é desexable; como mostrou o catastrófico desenlace das escatoloxías políticas no século XX. A democratización máis radical actúa deconstrutivamente sobre as narrativas hexemónicas; e na nosa instancia histórica, sobre o relato de progreso liberal. A deconstrución é o ficcionamiento do mito de soberanía fundacional, un desvelar que aquilo que se presenta como a consecución pacificadora dunha historia conflitiva, non é senón a continuación da violencia por medios institucionais²¹. “Chámanlle democracia e non o é”. O indignado se solidariza co excluído e quere incorporalo á axenda política, fai por reinterpretar a historia ó seu favor. O acontecer emancipatorio require recuperar certos itinerarios democratizadores descartados polos vencedores, e abrir posibilidades de participación non consumadas. Os indignados teñen motivos para estar contentos (Taibo, 2011) porque están creando vetas de participación e recoñecemento onte inexistentes.

A mobilización na que está inmersa esta xeración se resiste a ser absorbida por ningún partido, por ningunha sigla (máis ben é o contrario, moitos militantes de esquerdas adheríronse sen carteis a esta mobilización). Pero a crítica dos indignados ós partidos non pode confundirse con ese outro movemento civilista neoliberal de

19 El problema ahora no es hacer un calendario de la revolución, sino un mapa de la resistencia” (Campillo, 1985: 94)

20 Hay una generación con dificultades insuperables para la adhesión institucional. Los signos, los símbolos de las instituciones, no están vinculados a una tradición democrática, sino exactamente a aquella otra que asumió la dictadura” (Morán, 1991: 138)

21 Todos los Estados nación se fundan en la violencia... basta con destacar una ley de estructura: el momento instituyente es anterior a la ley (...) esta violencia fundadora no es sólo olvidada. La fundación se hace para ocultarla; tiende por esencia a organizar la amnesia, a veces bajo la celebración y la sublimación de los grandes comienzos” (Derrida, 2003)

desprestixio da política para maior gloria doutros poderes. Os indignados convértese en altosfalantes precisamente dos excluídos do poder, das minorías; pero non para convertelos en meros aparatos de poder, como remataron sendo os protagonistas doutros movementos emancipatorios (partidos e sindicatos maioritarios), senón para desfacerse do xugo do poder recoñecido; e isto é, facer visibles as inxustizas do relato dos que imparten xustiza. A filosofía política posmoderna ten que fuxir do corporativismo²², pois o seu concepto de xustiza non é meramente distributivo (Young 2000), senón reconstrutivo dun espazo público no que teñan cabida reivindicacións emancipatorias múltiples e concretas²³.

Non é aceptable entón o refuxio autolexitimatorio dos pequenos relatos (contra Lyotard, 1999), senón a lexitimación mutua dos diferentes relatos; e dado que entre os diferentes habería de considerarse os que aínda non foron posibles, a lexitimación convértese nunha busca inconclusa de recoñecemento no outro²⁴. Non se confunda entón política posmoderna co multiculturalismo anglosaxón (contra Young, 2000), pois lonxe de pretender salvagardar unha “autenticidade” privada da intrusión do público, trátase de problematizar todo relato privado, e principalmente o maioritario, en nome da pluralidade do público, que sempre será indeterminada. O mellor atractivo do 15-M, repito, ten que ver con esta resistencia a converterse en refuxio de calquera dogmatismo, e coa súa vocación de *éndoza* da pluralidade minoritaria de hoxe.

A loita obreira do ano 1962 proporciónanos de novo outra lección interesante para estes días. Aquelas folgas do millo acadaron en poucos meses que conflitos concretos e localizados se expandisen como unha onda de mobilización proletaria interrexional. Para aquel acontecemento foi preciso que se estendera entre os traballadores a conciencia minoritaria, naquel caso conciencia de clase. Sen embargo a vitoria viña da man da derrota; e os convenios colectivos conquistados levarían de novo a loita ó eido local (ós límites da fábrica ou do sector) e desartellaba o recoñecemento de clase entre os traballadores. Cando nos anos 70 o PCE imaxinou unha estratexia de ruptura democrática seguiu un modelo similar de “conflictividad por oleada”, unha xeneralización de folgas que levase á caída do réxime.

22 La sociedad corporativa de bienestar despolitiza la vida pública restringiendo la discusión a las cuestiones distributivas en un contexto de pluralismo basado en los intereses de grupo, donde cada grupo compite por su parte de recursos públicos” (Young, 2000: 153).

23 Los movimientos radicales de finales de los 60 fueron mucho más allá de las cuestiones distributivas para desafiar principios relativos a la organización del poder en cada una de las instituciones (...) rechazan implícitamente –y a veces explícitamente– por incompleta, la concepción de la justicia que limita los juicios políticos normativos a la distribución de beneficios sociales, y plantean cuestiones fundamentales relativas a la estructura y procedimiento de toma de decisiones, y a las implicaciones normativas de los dignificados culturales” (Young, 2000: 153-6).

24 Eu aquí deixei boas mostras de que o meu posicionamento é, con Foucault, na busca de recoñecemento no outro histórico, pois aínda sendo consciente de que non constitúe o último, esta busca ten producido máis experiencias de liberdade que unha outredade puramente negativa, máis propia da tradición xudea na que se inscribe (e non sempre, ‘Violencia y Metafísica’) Derriada.

Pero finalmente aceptarían o reformismo e unha democratización rebaixada. No 15 de Maio de 2011 iniciáronse protestas nas prazas de tódalas cidades do Estado. Eran protestas locais nas que concorreron queixas heteroxéneas, pero nunha conciencia compartida de rexeitamento da cultura oligárquica. Un poder identificable por certas concrecións históricas e narrativas. Algunha destas concrecións teñen unha orixe internacional, nos poderes e relatos do capitalismo global; e por iso ten tanto sentido a extensión internacional da mobilización (15-Outubro). Pero moitas destas concrecións teñen unha dimensión estatal, teñen que ver co relato de “emancipación” nacional da transición; e particularmente a enfatización mobilizadora de hoxe está moi en relación coa desmobilización desencantadora que se viviu nas últimas décadas²⁵.

Por todo isto, entendo que a mobilización do 15-M comparte coa revolta árabe o tempo cronolóxico (e os medios técnicos da convocatoria), pero non tanto as condicións histórico-políticas, que estarían máis relacionadas cos movementos internacionais de alterglobalización e cunha conciencia de derrota histórica transicional que arrastra a esquerda española. Unha esquerda española que permanece prisioneira do relato da transición elaborado polo reformismo franquista; e que a incapacita para prestarlle oído ás demandas dos excluídos daquel proceso, ás demandas de democratización pendentes.

As revoltas árabes estanse resolvendo hoxe con transicións tuteladas polos EE. UU. e segundo o modelo transicional español²⁶; elitismo, desmobilización e esquecemento. Mentres a esquerda española se autocompraza comparándose co Magreb, seguirá dando por boa a democracia conquistada e non botará en falta a perdida. A xeración dos nosos pais pareceu aceptar os preceptos de Cánovas, quen sentenciou aquilo de que un home honrado non pode participar máis que nunha revolución na súa vida.

Poderemos falar dun cambio xeracional, dun acontecer de xuventude, cando resulte inadmisíble o relato de reconciliación, cando o liberalismo deixe de poder lexitimarse sobre a súa vitoria contra o fascismo (ou o comunismo). A política desta xeración haberá de prestarlle oído ás revolucións pendentes, ós vencidos pola historia; haberá de interromperse nalgún intre o silencio cómplice das boas persoas²⁷.

25 Atréveríame a datar este período entre o 75, co pacto dos partidos de esquerda para unha transición sen as bases, ata o 2000, cando empezan a tomar forza as mobilizacións que desembocan hoxe.

26 Mesmo con políticos españois representantes daquela transición coma Felipe González.

27 Necesitamos un justo que como Karl Jaspers en la Alemania de 1945 enarbole nuestra responsabilidad colectiva y nos exorcice definitivamente del franquismo, de sus modos y de sus ritos (...) Pues si no acabamos simbólicamente con el franquismo, el franquismo acabará, post mortem, con la democracia” (Vidal-Beneyto, 2007: 180).s pe

Bibliografía:

- AGUILAR, P. (2008): *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid, Alianza.
- ARANGUREN, J.L. (2005): *La izquierda, el poder y otros ensayos*. Madrid, Trotta.
- ARANGUREN, J.L. (1979): *La democracia establecida*. Madrid, Taurus.
- CAMPILLO, A. (1985): *Adiós al progreso*. Barcelona, Anagrama.
- CAMPILLO, A. (2010): “Sobre las formas y límites de la emancipación”, en *Isegoría*, 43.
- COLOMER, J.M. (1998): *La transición a la democracia: el modelo español*. Barcelona, Anagrama.
- DEL AGUILA, R. e MONTORO, R. (1984): *El discurso político de la transición española*. Madrid, Siglo XXI.
- DERRIDA, J. (2003): *El siglo y el perdón*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- DERRIDA, J. (1997): *Fuerza de ley*. Madrid, Tecnos.
- FOUCAULT, M. (2007): *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos.
- FUKUYAMA, F. (1989) “¿El fin de la historia?”, en *The Nacional Interest*, 16.
- GARCÍA-SANTESMASES, A. (2011) “Cuando la solución es el problema”, en *Le Monde Diplomatique* (Septiembre).
- JULIÁ, S. (2004): *Historias de las dos Españas*. Madrid, Taurus.
- JULIÁ, S. (2010): *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo XX*. Barcelona, RBA.
- LÓPEZ PINA, E. e ARANGUREN, E.L. (1976): *La cultura política en la España de Franco*. Madrid, Taurus.
- LYOTARD, F.J. (1999): *La Diferencia*. Barcelona, Gedisa.
- MORÁN, G. (1991): *El precio de la transición*. Barcelona, Planeta.
- MUÑOZ SORO, J. (2011) “La transición de los intelectuales antifranquistas (1975-1982)”, en *Ayer*, 81.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1973): *Vieja y nueva política*. Madrid, Revista de Occidente.
- TAIBO, C. (2011): *Nada será como antes*. Madrid, Catarata.
- TIERNO GALVÁN, E. (1982): *Cabos sueltos*. Barcelona, Bruguera.
- TILLY, C. (2009): *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona, Crítica.
- VIDAL-BENEYTO, J. (2007): *Memoria democrática*. Madrid, Foca.
- YOUNG, I.M. (2000): *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra.



Con-texto

Conclusións de Toni Negri e Michael Hardt no encontro cos movementos sociais o 7 de outubro de 2011 no *Centro Social Autoxestionado La Tabacalera* de Madrid.

Logo de estar o 6 de outubro dando unha conferencia no *Museo Reina Sofía* de Madrid diante dunhas 300 persoas, Toni Negri e Michael Hardt achegáronse ao CSA *La Tabacalera* para coñecer de primeira man a visión que diversos colectivos e movementos sociais teñen sobre o 15M. O encontro tivo lugar o día 7 de outubro pola tarde e durante case tres horas unhas cen persoas ateigaron a sala de traballos manuais do centro para responder, cada un ao seu xeito, a 5 preguntas propostas por Negri-Hardt a modo de debate. A participación foi moi alta por parte de asociacións, colectivos, centros sociais, membros de casas ocupadas e mesmo sindicatos independentes.

O que aquí presentamos son as conclusións finais, practicamente o único momento no que Negri-Hardt tomaron a palabra, pois como eles mesmos dixeron varias veces, viñeran aprender.

Michael Hardt: Ante todo, agradecido. Decotío, cando un vai de viaxe por aí para dar unha conferencia, non adoita aprender moito. Esta foi para nós unha experiencia distinta, de aprender moito, porque foi unha discusión moi rica e xenerosa, cunha grande abundancia de paixóns políticas.

Hai dúas cousas que quereda comentar. A primeira é que en moitas das intervencións percibín a preocupación polo fracaso ou o éxito do 15M

Podería dicir que o éxito viuse confirmado xa no proceso de politización da xente, algo que me parece esencial. E confirmouse tamén, como dicía Nick¹, polo que pasou en *Wall Street*. En todo caso, é difícil, e quizais non sexa moi útil situar aínda o éxito ou o fracaso do movemento, porque é demasiado cedo.

Unha segunda cousa que me chama moito a atención é o desexo de experimentar novas formas de institución; a relación, digamos, cunha nova democracia, o desexo de non se institucionalizar de forma burocrática, tradicional, senón de experimentar con novas formas. Teño que pensar máis, pero todas as intervencións tiveron algo rico e interesante. Toni, podes dicir algo ti?

Toni Negri: Eu realmente o que podo facer é repetir cousas que xa dixo Michael e que xa dixemos antes. Aprendemos moitísimo e ficamos moi agradecidos. Neste período estamos a traballar, Michael máis eu, sobre un proxecto de constitución para agora, para xa; e impresiona ver a correspondencia que atopamos. É impresionante a coincidencia de puntos. Pagaría a pena, realmente, facer unha recompilación do que se dixo aquí para relacionalo, tamén, cun esquema teórico, un esquema que non se superpoña senón que se compoña co discurso que se fixo aquí. Porque a importancia dos discursos está en chegar desde dentro da realidade. Aquí hai moitos spinozistas que entenden isto [risos], e que, ademais, o ensinan ben.

1 Participante estadounidense que falou da experiencia da ocupación de Wall Street como unha deriva consecuencia do 15M [N. do T.J].

Eu creo que esta historia da constitución semella sempre algo moi abstracto, pero en realidade é moi concreto. Lembra antes unha compañeira como xa desde a Carta Magna se regulan as relacións entre dereitos e propiedade, ou entre os dereitos e o uso do bosque, e era algo fundamental. Hoxe atopámonos nunha situación na que o problema son os novos dereitos, esta apertura realmente nova que vós estades a experimentar, esta apertura da praza, este descubrimento do “estar xuntos” que se conecta con algo completamente novo.

Aquilo de Cochabamba² ... ¡de acordo! ¡O común! Mais que é o común? Pois que non é o privado nin é o público. Que é este común? Como se constitúe o común? Como institucionalizar o común? Como se converte en algo de todxs, de maneira continua, permanente, sistémica? Eu penso que todo isto está dentro dos vosos discursos, dentro deles está esta pregunta.

E hoxe exercitar contrapoder non significa opoñerse a un poder de xeito simétrico. Significa impoñer esta asimetría na confrontación, unha asimetría que non é máis que aquela do común contra o privado, dos dereitos do común, do común construído contra o privado, é dicir, contra a explotación, o endebedamento, a alienación, a mediatización, o encarceramento, o empobrecemento, o desclasamento, e todo o que hoxe esta sociedade produce a partir do nivel financeiro.

Hai outro elemento importante tamén. Eu tiven a fortuna de estar en Sevilla no período en que naceu o movemento do 15 de maio. E de seguido estiven a falar co(a)s compañeirxs sobre o que estaba a pasar en Madrid e sobre aquilo

que era o 15M. Intentei explicalo en Italia mediante unha serie de artigos. E aquilo que me pareceu realmente impresionante foi o xeito en que se cubriu un baleiro político, de maneira inmediata, e que sucedeu de forma case milagrosa. Mais cando digo “milagrosa” refírome a que o 15M cubriu un baleiro que está hoxe en todas as constitucións occidentais.

Desde ese punto de vista, penso que efectivamente ten razón o compañeiro colombiano, cando dicía: “Vós aínda non entendestes o que fixemos”, pois nos últimos dez ou vinte anos houbo un movemento análogo en América latina, que desde logo non resolveu todos os problemas, pero non hai dúbida de que a experiencia arxentina, a experiencia boliviana e tamén aquela grande experiencia brasileira de Lula, da transformación do movemento obreiro nunha gran forza de goberno, foron grandes experimentos dunha nova xestión do común, e de transformacións radicais das constitucións, sobre todo, evidentemente, das constitucións coloniais. E nós aquí estamos a nos botar enriba dun proceso de transformación das constitucións democráticas, das constitucións tal e como nolas ensinaron os pais fundadores no século XVIII. Rematou ese período de dominio da burguesía, e polo tanto, da propiedade privada. Morreu o conto. Mais, que quere dicir avanzar no terreo do común?

Foi fermosa, por exemplo, a descrición que fixo a compañeira —que penso era de Barcelona—, repetindo aquilo que contara a Levi³ sobre esta especie de clima novo; un clima que non se atopa fóra, senón que se constrúe na conciencia, nesa directa e inmediata transformación da linguaxe, nesta inmediata transformación da paixón, neste “estar xuntos” que non

2 Referencia á intervención dun compañeiro que ilustrou a loita da auga acontecida en Cochabamba (Bolivia) no ano 2000 como unha loita polo común [N. do T.].

3 Simona Levi, activista social italiana e unha das fundadoras de X.net [N. do T.].

é un estar xuntos amoroso ou erótico, senón que é algo profundamente, amorosamente construtivo, dese elemento que –non o teño moi claro, e quizais a lingua me traíza– chamán “creacionista”, e que é innovación, algo profundamente materialista. E penso que isto é realmente o que se está a ensinar.

Outra relación continua que me parece moi interesante –propriadamente desde o punto de vista constitucional– é a da relación entre o pequeno e o grande. Esta reconquista, por exemplo, de puntos de raizame na cidade, na praza, no pobo é extremadamente importante, porque é o momento de adhesión central, mais se expresa como unha representación que xa non é máis unha representación do poder que captura. Porque a representación, segundo a fermosa definición de Carl Schmitt –que é un gran fascista, pero tamén realista– que di que “a representación é a presenza da ausencia”. Esta é a representación burguesa: a presenza da ausencia.

Como podemos facer para transformar esta ausencia nunha presenza? O problema fundamental é o da reapropiación da representación.

En Italia, nos anos ‘60 e ‘70, reapropiámonos de todo aquilo que podíamos coller coas nosas mans. Como podemos facer para reapropiarnos as cousas coa cabeza, co cerebro, coa vontade, coa intelixencia? Isto vólvese fundamental. Como podemos facer para reapropiarnos esta ausencia que, de feito, está ocupada pola propiedade privada, polo mando ditatorial, por un mando completamente externo, que é o mando disciplinario, de control, de todas estas transformacións que veñen desde fóra? Como podemos facer para volvernos, de novo,

autónomos? Porque a autonomía non está dada de antemán. A autonomía debemos construíla. Este é o paradoxo. Dun lado temos a autonomía e do outro o común. Non se confunden, senón que unha constrúe o outro e viceversa. Por unha parte, o pequeno común, que debe ter unha presenza, e, por outra, o *welfare* xeral, para todxs. Esta capacidade para moverse entre estas dúas cousas é a que debemos construír.

No que respecta ao 15O, polo menos en Italia hai un gran movemento. Mais a gran diferenza que existe entre o que vemos aquí e en Italia é, en efecto, que en Italia aínda viven os grupos. O movemento aínda non foi quen de transformarse –digámolo así– nunha forma sen líderes, non estruturada, cun programa que naza de maneira autónoma e profunda, senón que se manteñen dentro dunha forma burocrática.

Por outra parte, vexo que algúns sodes optimistas con respecto ao feito de que coa vitoria da dereita, o movemento será, por si mesmo, máis forte. Eu non o creo, porque penso que, efectivamente, a relación de forzas é unha relación que fai dano, tamén a nós. E a relación de forzas non determina simplemente a posibilidade dunha alternativa tranquila. Pode facer moito dano. Tivemos moitas experiencias extremistas, non só nós senón toda Europa, e é algo que precisamos evitar até onde sexa posíbel, obviamente, porque os camiños do Señor son infinitos [risos]. Veña logo. Agradecido.

(Trad. Sören Hauser)



Deriva

MANIFESTACIÓN

Había unha morea de xente. Resultaba imposible calcular a cantidade estando no medio da masa. Todas as rúas anexas á Puerta del Sol estaban anegadas pola multitude. Moitos de nós chimpabamos ao ritmo do cántico “ANTI-ANTI-ANTICAPITALISTA!”

- *Se te ha caído* — dixo mentres recollía do chan a miña palestina.

- *Gracias* — respondín torpemente.

- *¿Sabes? Es la primera vez que vengo.*

- *Yo también.*

Nese instante, todos os que estaban ao noso arredor se colleron das mans e, alzándoas no ar, berraron: “ESTAS SON NUESTRAS ARMAS!”. Ela agarrou a miña man esquerda sen pensalo e ambos os dous coreamos ao unísono aquela agresiva melodía da paz. Baixamos os brazos. Esquivamos as nosas miradas.

- *Me llamo Adela* — insistiu.

- *Joaquín.*

Púxose na punta dos pés e plantoume dous bicos. Eu respondín con dous bicos sonoros deses que nin sequera rozan a meixela.

- *¿Estás solo?*

- ...

- *Me refiero a si has venido solo a la mani o si estás con amigos* — dixo sorrindo.

- *Estoy solo* — mentín.

Continuou ao meu lado o resto da manifestación. Ao longo de máis de dúas horas faloume dos seus estudos. Do seu traballo. Da súa familia. Do piso pequerrecho mais apañado no que vivía.

- *¿Vendrás mañana a la asamblea? Es a las ocho. Después, si te apetece, podríamos tomar una caña...*

- *Me encantaría* — respondín sinceramente.

Deume dous bicos máis. Desta volta foi ela quen botou ao vento unha lenta sonoridade. Fiquei un bo anaco vendo como o seu corpo se esvaecía entre a xente que regresaba ás súas casas dirección Jacinto Benavente. Non puiden confesar que para o día seguinte o meu xefe, o coronel Martínez, seleccionárame para outro traballo na xefatura.

Drocha Hauser



Conversa

ENTREVISTA A DOUS PARTICIPANTES NA ASEMBLEA DO 15-M LUGO.

1. Que é o 15-M, que foi para vós, como definiríades se lle tiverades que explicar a alguén que pasou, que pode ser isto do 15-M?

B. Podemos dicir que é un movemento social, un movemento de contestación social.

A. É a consecuencia por unha banda do traballo de moitos movementos sociais alternativos, de moitos anos e os froitos que deron, a súa continuación, e, por outra banda, dunha indignación, empregando a palabra que máis se emprega, concreta ante feitos concretos, como por exemplo a reforma do sistema das pensións, a reforma laboral. Iso por unha banda, e por outra, é o traballo dos movementos sociais alternativos que pensan unha alternativa global a un sistema.

B. Eu diría basicamente que é unha nova maneira de facer política, unha maneira alternativa de facer política, facer política de maneira distinta, unha maneira máis de rúa, máis participativa, buscar a participación da xente pero non polos mecanismos tradicionais, senón empregando a rúa para o entendemento e discusión das persoas nos problemas que lle afectan en primeira persoa.

2. Cales son os seus obxectivos, se os hai, que é o que se busca?

A. Creo que non hai uns obxectivos políticos concretos ou claramente establecidos. Trátase dun movemento moi heteroxéneo. Habería tantos obxectivos como persoas que participan. Cada persoa que participa ten os seus propios obxectivos e cre que participando os vai lograr. Posiblemente os meus non sexan os mesmos que os doutra persoa. É moi difícil chegar a uns principios de acordo. O obxectivo é algo que ten que ver coa esencia do movemento: un movemento que reclama outra maneira de facer política na rúa; facer un novo estilo de política.

B. É un obxectivo en si mesmo. Simplemente o feito de autoxestionar formas de participación cidadá e logo intentar levalas ás institucións xa organizadas de poder é un obxectivo. Logo outro obxectivo, dentro do xeral, porque, como di o compañeiro, é imposible atopar obxectivos comúns nun movemento heteroxéneo no que cada individuo ten as súas motivacións persoais, pero si que como obxectivo xeral está o afán de autoxestión no pensamento político e de tomar o mando do funcionamento do político por nós mesmos para facer de maneira alternativa o que están a facer dende os estamentos e co que non estamos de acordo.

A. Eu diría que un obxectivo claro é a autoaprendizaxe por parte da xente que participa, coñecer os procedementos de como está montado o sistema e a aprendizaxe de como participar nel e como facer cousas efectivas para cambialo.

3. É un movemento democrático? Que sería a democracia?

A. A democracia é un termo, en certo modo, utópico, poder do pobo. O pobo pode renunciar

á súa liberdade por moitos motivos moi sutís. A simple vista disque “temos democracia”. O que votas non é un produto da túa liberdade completa, liberdade de escoller unha ou outra opción, mesmo inconscientemente, porque unha está moito máis publicitada cá outra, introducindo así un escoramento. Que é a democracia? Si, pode existir, mesmo pódense distinguir diferentes graos. No momento actual o que se está a producir é un descenso na calidade democrática. É precisamente este descenso o que fai reaxir, non sei se para lograr un grao de democracia moi superior ao que existía antes, ou basicamente para recuperar o grao que tiñamos, porque vemos que se está a perder de forma sutil e de forma non tan sutil. Directamente o slogan máis repetido agora xa o di: “vivimos na ditadura dos mercados”, algo evidente. O que nós votamos como representantes non son representantes do pobo, senón cada vez máis claramente son representantes dos grandes intereses corporativos diante do pobo.

B. Democracia é un conxunto de situacións que teñen que ser, por unha banda, a suficiente educación e conciencia de cada individuo sobre o mundo no que vive e os verdadeiros poderes que o rexen en cada intre. Tamén outro elemento necesario ten que ser unha serie de institucións organizadas independentes doutros intereses externos máis que o propio exercicio da vontade popular e a forza política, sen outras inferencias externas que é o que na realidade pasa e polo que se distorsiona o contexto de democracia. Pero non se pode limitar a ser listas abertas, referendos e participación activa, ten que ir acompañada dunha conciencia e dunha educación persoal suficiente inculcada polas institucións para que cada persoa sexa capaz de exercer a democracia en todas as situacións da súa vida, e non só.

4. Diríades entón que o 15-M é un movemento político?

A. Completamente.

B. Todo é política, todos os temas que nos unen e dos que se debate e se trata son acción política. Un concepto de política fóra dos partidos e das institucións, en relación constante con elas directa ou indirectamente, pero política, tanto como un acto político ou calquera mitin.

A. É político, pero apartidista.

5. Cales foron as causas de que coagulara agora este movemento? Por que neste momento concreto?

A. Por unha banda vemos que se perde a democracia, pero realmente o que ao final fai que a xente actúe son problemas socioeconómicos: é a xente que está na rúa que ve frustración vital, que ve comprometida a súa propia subsistencia, porque de súpeto está no paro, non pode afrontar unha hipoteca, ve que lle embargan a súa vivenda, que a súa vida se afunde nun pozo... Esa é a xente que reacciona e toma a iniciativa. Hai unha xeración de persoas moi formadas que non ten posibilidades de se incorporar ao mercado laboral e formar unha vida plena e crear unha familia, moverse normalmente como fixeron as anteriores xeracións. Ese problema socioeconómico é a causa principal. Logo hai unha orla de circunstancias concomitantes: o déficit democrático, a inxustiza...

B. Creo que para entender que isto pase xusto agora houbo unha serie de decisións tácticas moi intelixentes por parte dos promotores da primeira manifestación en medio dunha campaña electoral sosa, insulsa e sen ningún contido máis que un falso debate sobre a legalización de Bildu. Era o único do que se falaba. Entón foi como unha especie de bomba mediática que deu que falar e iso provocou que moita mais xente se achegara aínda que só fora por curiosi-

dade. Por outra banda, creo que tamén o espello das revoltas árabes, que, cun método bastante similar, viuse como era posible conseguir un obxectivo distinto. Aínda que as condicións son moi distintas, tomaron unha praza, ocupárala durante un tempo e viuse un resultado directo. Foi unha boa maneira de animar a algo similar nas formas.

A. En certo modo viviamos, polo menos a miña xeración vivía un pouco no mundo da política como un algo virtual, inaccesíbel, algo que saía na prensa, nos medios, nun círculo pechado ao que non tes acceso. De súpeto ves que ao mellor aunando forzas é posíbel que coa túa participación directa poidas mudar algunhas cousas.

B. O que uniu a xente foron cousas coas que estamos en contra: corrupción, clase política, farsa democrática, recortes sociais.. buscar o que une é sempre máis difícil, porque hai diferentes intereses sociais. Pero os motivos para unirnos era precisamente o que rexeitábamos. Isto tínase claro e facía que fora máis plural e sumara máis cantidade de xente.

6. Mais dentro da actividade diaria, que tipo de traballo se facía cando estaba empezando todo, efervescendo?

A. Dende o 15-M Lugo trátase dun movemento refractario, que se asimila un pouco ou traballa un pouco a remolque do que observa noutros puntos considerados neurálxicos. Neste punto non se pode obviar a Praza de Sol en Madrid, onde nacía, pola cantidade de persoas e polo grao de especialización da xente que participaba, o cerebro que marcaba un pouco as pautas –non sei se unha ou moitas persoas–. Logo, aquí, pola cuestión mediática, comezaron as acampadas a consecuencia das acampadas noutras cidades. Era o momento de aproveitar esta oportunidade. Despois iniciouse xunto coa acampada un movemento asembleario paralelo á acampada. Quizais este feito asembleario é o que agora podemos considerar como núcleo. Trátouse de establecer un procedemento de participación horizontal e aberto e ademais, evidentemente aberto a tódalas persoas que quixeran participar nese momento, invitadas polo ambiente mediático de maio, pero tamén dando cabida a outras persoas que con menor grao de implicación asumiron o rol de levar a esas asembleas traballo, actividades e conseguir unha iniciativa propia con certa autonomía e deixar de ser tan refractarias como ao principio. O paso foi crear un movemento asembleario, acampada e iniciar o proceso para ter iniciativa propia.

B. As nosas primeiras actividades dende a primeira asemblea, que foi despois do inicio da acampada, foi un proceso de aprendizaxe de métodos de traballo, asemblearios, de como traballar en grupos para logo levar un traballo, de organización interna, de comunicación con outras cidades para aproveitar entre todos a forza da comunicación para non ir cada un polo seu lado e tamén unha organización que foi básica ao principio do campamento físico, algo que ocupou moito tempo e horas do traballo que se facía. De cara ao resto da cidadanía houbo unha actividade dende o principio informativa buscando o maior número posible de información e o maior número de persoas ás que chegar.

7. Cales foron os principais éxitos, se é que se pode falar así, cousas que se fixeron ben, que funcionaron?

A. Funcionou primeiro que entramos na axenda política, non sei se por mérito noso ou non. Nalgúns casos por mérito noso entramos na axenda política e na axenda dos medios, por exemplo, con algunhas actividades concretas, por exemplo, con algunha manifestación que fixemos,

algún acto paródico... Consequimos así certa repercusión social. Fomos capaces de ser actualidade non porque eramos actualidade en Madrid, senón que creamos a nosa propia dinámica para conseguir ter repercusión para que en Lugo se soubera que había xente implicada nesta labor. Aínda que isto encerra tamén un fracaso: consideramos que deberíamos ter conseguido maior repercusión da que tivemos. Moita xente tivemos problemas ao intentar saír a outros barrios, zonas periféricas. Foi un éxito relativo.

B. O maior éxito é terse mantido como movemento plural, horizontal, independente de forzas políticas e manter unha actividade constante con maior ou menor éxito mediático ou concreto, pero si que a forza da autoxestión de cada cidade, do movemento en cada cidade, segue, pervive. Practicamente en tódolos xeitos, con maior ou menor grao de implicación da cidade, pero pervive. Isto é xa un éxito en si mesmo.

8. Pensades que debería haber algo así como unha boa saída? Debe continuar, debe rematar, debe transformarse?

A. Debe evolucionar. Non só transformarse. Debe evolucionar. O 15-M é un movemento que debe adaptarse ás condicións que se están a producir ao seu arredor. Vai haber momentos de gran presión mediática nos que se vai contar con moita xente. Vai haber que asumir un traballo de día a día. Hai momentos de grande impacto. Pero hai outros onde moita xente non vai acudir. Os movementos funcionan con pulsos de forte participación e outros momentos desérticos. Debe evolucionar. Estamos nun primeiro ciclo aínda, nun descenso de participación. Quizais sería recomendábel unha labor máis estábel e con menos actividade, menos frecuencia nas actividades e no gasto de recursos, persoas e materiais, pero non desaparecer. Seguir tendo a capacidade de manterse non só latentes, senón cunha actividade regular para manter os contactos e que no momento que faga falla estea preparado para aproveitar de novo a tendencia ascendente.

B. Por unha banda, aínda que é novo nas formas no fondo é unha consecuencia de moitas cousas que xa existían e que polo tanto dalgún xeito tampouco vai rematar, aínda que se remate co nome, etc. O principal ao que debemos aspirar é a xerar unha reacción ao sistema no que vivimos e practicamente en tódolos ámbitos da vida política, económica e social de xeito que sexa moito máis difícil na práctica que se rematan algunhas actividades, remate o movemento. Non. O movemento persiste e pode reaparecer en momentos puntuais e en momentos distintos segundo a capacidade de cada cidade, do seu poder de convocatoria, que non é o mesmo ao longo do tempo, pero que non pode desaparecer e ten que aspirar a crecer no espectro que abarca. No espectro no que busca algo diferente ao que xa temos.

A. Quizais non sei se, esta dende un punto de vista persoal, incluso o que se debería ver, falando do 15-M, desaparece como novo. De feito unha das consecuencias —eu creo que xa está xurdindo nalgúns sitios— é que o 15-M supón de pronto xente, un recambio xeracional para movementos que existían previamente. O movemento 15-M como tal se dilúe pero esa xente que estaba desaparecida e que de súpeto se incorporou á vida política, entra en actividades previas e aí si que poden estabilizarse e darlle continuidade ao que existía previamente.

9. É o 15-M un movemento de esquerdas?

B. Creo que o contexto esquerda/dereita está superado porque a política hoxe non se pode dividir en dereita e esquerda. Creo que é máis complexo. Pero se entendemos esquerda polo que busca unha serie de igualdades sociais, que busca unha política económica basicamente social

na que non primen os mercados senón os intereses cidadáns, si, é un movemento de esquerdas, aínda que os seus integrantes non teñan porque selo e en moitos casos non o son.

A. Eu non sei se son de esquerdas ou non, pero está claro que son herdeiros, fillos da esquerda.

10. É un movemento anticapitalista?

A. Pois eu creo que é un movemento, igual queda un pouco cómico, pero eu diría que é un movemento burgués e reformista. Non é revolucionario. É reformista. Non pretende acabar co sistema, polo tanto nese sentido podemos consideralo non anticapitalista.

B. Eu creo que hai convivindo dentro do movemento un espírito reformista, cidadanista, que en certo modo ante unhas inxustizas sociais busca unha reacción concreta, cunha serie de medidas sen aspirar a manterse no tempo. Pero tamén creo que outra das almas do movemento que persistirá dun xeito ou doutro é, se non anticapitalista de forma directa ao menos altermundista, que busca algo diferente en tódolos ámbitos, non só no político estritamente, senón no económico e no social, porque advirte que pode reformar a lei electoral pero seguirán gobernando os mesmos grupos empresariais. As forzas dos movementos sociais alternativos que son basicamente altermundistas ou anticapitalistas nunca tiveron a capacidade de convocatoria como a que teñen agora grazas ao 15-M e os máis cidadanistas, reformistas e os que menos buscan unha ruptura directa co sistema están aprendendo unha serie de novidades que en moitos casos van evolucionar un paso máis alá da reforma, que se pode ver moitas veces como un mero parche, cara a unha concepción global dun sistema diferente.

11. De onde provén o descontento, o malestar da xente que puido provocar neste instante concreto o 15-M?

B. Paro, espello de Grecia e de Portugal e de Irlanda, que se ven xa como exemplos próximos. E que non estamos tan lonxe.

A. Paro, recortes que se dobraron dous ou tres anos consecutivos... Hai unha deterioración social evidente e aínda por riba varias capas da poboación sabe que isto é froito dos que están aí, da mala praxe da xente que podía controlar o que sucedía.

12. Por que pensades que hai detractores do 15-M e non só dirixentes, poderosos, senón xente de clase baixa e media que non o miran con bos ollos?

B. Isto é froito do poder de difusión e de quen o controla. Creo que na súa máxima expresión a actitude das persoas que están radicalmente en contra das reivindicacións ou das formas son froito da manipulación mediática. Tamén hai que facer autocrítica. Algo teremos feito mal para non poder impedir que a imaxe que se vendeu sexa a que é. Non podemos botarlle as culpas simplemente aos outros, senón asumir os propios erros.

A. Como é un movemento moi difuso, moi heteroxéneo, moi pouco definido no sentido de que está aberto á participación de todo o mundo, pois é moi fácil que xurdan discrepancias. Moitas veces, cando unha persoa non consegue que o movemento non cumpra as expectativas que tiña, abandónao. Moita xente quería que isto se convertera nun movemento partidista e como non se fixo así, abandonou. Esa xente é detractora hoxe en día. Moita xente era detractora de facer actividades máis culturais asociadas ás acampadas. Outros defendían cuestións culturais,

mercados de troco... Outros pensaban que o movemento debía facer só manifestacións e cace-roladas. Hai moitos niveis de discrepancia. Evidentemente hai xente que xa estaba totalmente en contra. Pero hai outra xente que participou nun momento e que logo se decepcionou porque eles a nivel persoal non crían que isto era o que debía ser. Como é un movemento que non está definido en absoluto, senón aberto á participación de todo o mundo, todo o mundo tomou parte, viu e á que non lle gustou, deixouno. Eses son agora tamén detractores en certo modo.

B. Creo que tamén hai un problema xeracional e un problema de conciencia. Creo que moita xente dunha idade non ve as cousas do mesmo xeito. Non entenden moitas veces que as decisións leven moito tempo, que se teñan que buscar uns puntos mínimos de consenso e non chegar máis alá ata que se pasa por unhas fases de acordo entre todos. Moitas veces, tal vez por froito do que xa experimentaron noutros momentos da súa vida ou por ter participado en movementos anteriores, botaban en falta unha acción inmediata. As cousas foron demasiado lentas para moita xente.

A. Hai moitos problemas persoais porque hai xente cuxo nivel de compromiso é o que é e non está disposta a gastar as súas enerxías sen conseguir resultados a curto prazo. Hai xente curto-pracista que se frustra e deixa de participar.

13. En Lugo en concreto, cal foi a relación coas institucións públicas, as forzas da orde?

A. En xeral, diría que boa, correcta. Non diría cordial, pero boa e ata certo punto pois de respecto, aínda que tamén certamente de non colaboración. Non foron colaboradores, pero tampouco trataron de dificultar as cousas en exceso. Pode que nalgunha cousa en concreto puxeron trabas, pero creo que nada extraordinario. Eramos algo que estaba aí e que non miraron para el.

B. A súa actitude era ignorar o que estaba acontecendo para non buscar o enfrontamento. Creo que foron intelixentes no sentido de que se chegaran a ter buscado un enfrontamento, mediaticamente non sería positivo para eles. Ao mellor resolven o problema se a acampada fora desaloxada, pero mediaticamente terían un problema maior. Ignoraron o que sucedía e por iso non houbo enfrontamento directo nin coas autoridades nin coas forzas da orde, deixáronnos estar e nós tampouco nos fomos onde non podíamos.

14. Ante a ditadura das finanzas, que se pode facer?

A. Primeiro, unha das cousas mellores deste movemento é que se está facendo fincapé nunha transformación dende a vida persoal. Empezar a transformar os propios hábitos, por exemplo, os hábitos de consumo. Algo que aparece moito son as cuestións de consumo responsábel. Eu diría dende esa matriz do movemento non burguesa. Dentro dela se están a colar certas cousas que eran propias doutro tipo de pensamentos. Consumo responsábel, outro tipo de cuestións que o que fan é unha transformación da túa vida cotiá en forma de resistencia. Ao fin e ao cabo vivimos nun mundo de consumo, e isto é unha maneira de cambiar o sistema. Empezando por iso, o segundo é dar o salto á participación na política xeral de cara ao que é usual nas manifestacións, de cara á contestación na rúa ante as inxustizas na política social. Primeiro, a túa vida persoal; despois, a vida pública.

B. A nivel persoal o que xa está a promover é un cambio de conciencia persoal, como primeiro paso. A nivel político lémbreme a metáfora do discurso do vídeo de Mausland: un goberno de

gatos nunca mirará polo interese dos ratos, porque é un goberno de gatos. O cambio na política promovendo a autoxestión en moitos aspectos da vida deixa ver que, se nós regulamos certos aspectos, nunca regularemos contra os nosos propios intereses e só en favor dun 1% da poboación.

A. Un caso claro é o tema da banca ética. A banca ética segundo as últimas estatísticas dende o xurdimento do 15-M está experimentando un aumento moi grande de clientes, porque hai moita xente, sobre todo desa xente que pertence a esa matriz previamente non mobilizada, que se pasa á banca ética. Trátase ademais dun tema que entronca directamente co tema das finanzas. Este é xa un canal de loita no terreo máis persoal. No terreo persoal é onde eu decido onde poñer os meus aforros: nunha banca tradicional ou nunha banca ética. Isto me permite equilibrar máis a balanza se máis xente comeza a facer isto, creando as condicións necesarias para que algo cambie.

15. Ante as próximas eleccións, cal é a vosa prognose no sentido de que vai pasar co 15-M? Como van afectar os resultados ao traballo que se está a facer?

B. Gustaríame que afecten na conciencia do voto, no voto responsábel, no voto informado, na conciencia de qué votar, qué non votar, qué significa votar nulo, etc. o que xa se fixo na semana previa ás eleccións municipais porque a gran maioría da sociedade non sabe a consecuencia de cada voto, a consecuencia real das eleccións. Isto é o primeiro. O voto responsábel. Por outra banda, e a título persoal, porque o movemento non ten unha posición definida a favor de ningún partido, creo que o voto aos partidos maioritarios PP, PSOE, CIU, PNV é o que temos que rexeitar por ser sistematicamente quen está a bloquear a maior parte das iniciativas que dalgún xeito algúns grupos políticos xa reivindicaban e que outros están intentando incorporar. Non é compatíbel o voto aos partidos maioritarios con moitas das nosas reivindicacións.

A. Acerca da prognose sobre as eleccións eu diría que é evidente que vai gañar unha das dúas opcións continuístas, unha das dúas opcións que sostén un bipartidismo que fai que non mude nada. É posible que o movemento despois dunha semana de desgaste probablemente vai caer nun derrotismo bestial, pero as condicións que fixeron que nacera este movemento vanse seguir producindo ou mesmo agravar, polo que estou convencido de que o movemento vai continuar. Pódese caer no derrotismo de que ao final non se chega a moitas capas da poboación para que interioricen a nosa mensaxe, pero realmente a xente en canto vexa que tanto un partido maioritario como o outro aplican as mesmas políticas vai a reactivar a medio prazo ou mesmo a curto prazo dinámicas de contestación social e aí vai estar o 15-M metido.

Queredes engadir aínda algo?

A. En xeral o 15-M é un proceso de aprendizaxe, polo que é moi difícil saber dicir o que é, porque unha das características deste movemento é que participamos del sen saber moi ben que é en tanto que movemento. É un movemento tan difuso e tan espontáneo que vai un pouco por diante dos conceptos e das ideoloxías. Querer facer tabula rasa co que había, cunha situación que nós non decidimos a nivel social e que hai que mudar. Empezamos polo medio. E a partir de aí empezamos a aprender. As cousas que estamos a facer, as concentracións, son realmente cousas que non están moi meditadas, cousas que facemos no día a día e que probablemente mañá percibimos que xa non se están a cumprir. Trátase dun proceso de aprendizaxe continuo, con erros.

B. Por outra banda, cada vez hai mais sitios no mundo nos que xorden movementos similares, co nome que sexa, o que importa é que estamos a recoñecernos como parte do mesmo, como unha forza que non move o mundo económico e político, pero si que movemos o mundo coa nosa forza de traballo cotiá que repercute no civil. A nivel global creo que cada vez máis países e máis xente está a traballar neste sentido e que hai como unha reacción de identificación. Síntome identificado con xente que está protestando en Wall-Street e con xente que está noutras partes do mundo. Aínda que os motivos concretos para saír á rúa non sexan os mesmos e que estea detrás unha xente ou outra, recoñecemos uns aos outros como parte dun conxunto e isto é bastante importante.



Recensión

**OBSERVATORIO METROPOLITANO:
CRISIS Y REVOLUCIÓN EN EUROPA.
PEOPLE OF EUROPE, RISE UP! MA-
DRID, TRAFICANTES DE SUEÑOS,
OCTUBRO 2011.**

Beatriz Hauser

“Nuestra verdad es que la buena vida, la vida que merece la pena ser vivida, pasa si no sólo, si en buena medida, por el reparto de la riqueza y la reinención de la democracia. En este camino sólo nos falta perder el miedo, y conquistar la alegría de un mundo que todavía hoy, bajo la amenaza del inicio de una larga decadencia, es más rico que cualquiera de sus precedentes” (Observatorio Metropolitano. La crisis que viene. Algunas notas para afrontar esta década. Madrid, Traficantes de Sueños, Marzo 2011: 143)

Con este pasaxe remataba o Observatorio Metropolitano o seu anterior libro, *La crisis que viene*, anunciando non só a reiteración implacábel da suposta “crise”, senón a revolta inda por vir. Dous meses máis tarde o 15M foi a resposta colectiva, dende longo adiada, a esa crise no estado español. O libro de marzo era o terceiro que editaba ese colectivo híbrido xunto con Traficantes de Sueños. Os anteriores -*Madrid: ¿la suma de todos?* (2007) e *Fin de ciclo: financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)* (2010)- eran dous longos, rigorosos e moi detallados estudos que abordaban dende

unha perspectiva crítica a evolución socio-económica da comunidade de Madrid e do estado español respectivamente. Partindo de posicións económicas críticas como a economía ecolóxica -a traza de José Manuel Naredo déixase sentir- eses textos son magníficos expoñentes dun novo xeito de produción de saber, vinculado coa práctica e emprazado fóra das institucións, no que a investigación militante combina unha rigorosidade extrema cun estilo que foxe da retórica técnica e tenta resultar claro e accesíbel. Unha esixencia que é xa política.

Crisis y revolución en Europa, o seu novo texto, continúa co mesmo ton de *La crisis que viene* -máis preto do libelo ou do texto de circunstancia- repetindo, en parte, as análises alí expostas sobre a orixe e desenvolvemento da crise, descritas polo miúdo no libro do 2010, e ampliándoo cunha análise breve das diferentes respostas á mesma no ciclo recente de mobilizacións: dende Islandia até o 15M, pasando pola primavera árabe e as revoltas gregas. *Crisis y revolución en Europa* leva a cabo unha observación máis detida do contexto no

que xorden estas respostas: o dunha nova xeopolítica europea con fendas profundas entre os países centrais e os socios periféricos. Da xeografía da crise, porén, emerxe tamén unha xeografía da revolta, que reúne nun lugar común ámbalas dúas beiras do Mediterráneo. As teses de fondo non cambiaron, e dalgún xeito as revolucións en marcha reafirmáronas: a convicción de que a crise económica é unha crise politicamente inducida e reproducida, a esixencia dunha redistribución da riqueza (e o cambio necesario na súa definición tendo en conta os custos ambientais da produción e reprodución humanas), o control do capital financeiro para poñerlle freo á especulación coa débeda soberana, a chamada a reinventar a política para facer fronte a unha organización nova do poder, a imposibilidade de volver a unha saída socialdemócrata á crise, o divorcio radical entre a xente e a institución (que pon en quebra a suposta lexitimidade democrática baseada na representación), a necesidade apremiante de artellar unha resposta supranacional dado que a xestión da crise desborda, como se viu en Grecia, o ámbito da soberanía nacional e mesmo a cuestiona, etc. Porén, malia a agudeza da diagnose, as propostas resultan pálidas. Os entrecruzamentos entre economía e política son cada vez máis complexos e a perda de fe na intervención estatal para controlar a economía, que todos compartimos, déixanos ante o abismo dun suxeito constituínte radicalmente novo. O discurso oscila neste

punto. A necesaria redistribución da riqueza a través doutra política fiscal, o mantemento aló menos dos restos do estado do benestar en forma de bens públicos e a necesidade de control dos fluxos financeiros semella remitirnos a unha toma de control da economía polo estado a través de mecanismos legais de protección. A posibilidade de control supra-estatal é inane e, como ben sinalan os autores, a función da Europa dos lobbies e do BCE é poñerllo inda máis sinxelo aos grandes movementos especulativos. A fenda total entre a xente e as institucións abre un espazo para posibilidades inauditas, mais de momento o que parece imporse é a pura brutalidade do estado, sen ningún control democrático e con absoluta indiferenza do que diga a rúa. Un novo internacionalismo, outra Europa -a dos excluídos, cidadáns ou non- son sen dúbida imperativos; mais resulta difícil ver como superar o estado-nación, que máis que estar periclitado, parece transformarse en puro instrumento de control, nun espazo europeo fragmentado en situacións nacionais diversas e no que quizais está a revelarse “a verdade” do proxecto dunha Europa común. Como a maioría do que se está escribir sobre o 15M, dende o 15 M, o libro do Observatorio resulta sobre todo unha celebración de que algo estea a acontecer. Niso todos caemos no mesmo, e falo en primeira persoa. As mutacións do capitalismo e do poder puxéronnos na máis difícil das situacións. Nunca soubemos tanto o que está a acontecer, mais ese

saber non prescribe a acción. Todas as certezas políticas e económicas das xeracións anteriores perdéronse. Non hai xa programas e a relación entre o saber e o actuar agarda reescribirse. Hai que pensar a política dun xeito radicalmente novo, a esa esixencia sométenos o Observatorio; mais de momento a inercia sistémica leva a dianteira. Mais esa é a nosa obriga. O importante é manterse abertos ao porvir e tentar producir discursos heteroxéneos aproveitando os recursos dispoñíbeis nesta era de medialidades.