

# UN PROCESO QUE ESTÁ TENIENDO LUGAR: EL 15 M Y LA INTUICIÓN FEMINISTA

Jordi Carmona Hurtado

Université Paris VIII  
Universidad Autónoma de Madrid

Tal vez ésta no sea una respuesta directa a tu pregunta, «¿crees en la revolución o no?», pero, indirectamente, te respondo: no, en la revolución como un momento preciso a partir del cual cambian las cosas, no, no creo. Creo en un proceso que está teniendo lugar.

Manuela Fraire

## Resumen:

En este artículo me propongo analizar el significado del 15 M a través de una dialéctica histórica que confronta algunos de las manifestaciones principales que han caracterizado a este movimiento con el debate que tuvo lugar en Italia durante los años setenta del siglo pasado entre el nuevo feminismo y la militancia comunista más clásica. La hipótesis de la que parte esta confrontación, para la cual me apoyo también en obras como las de Jacques Rancière y Hannah Arendt, es que la idea de revolución que propone el 15 M se entiende según la intuición feminista: es la revolución como proceso.

## Palabras clave:

15 M, feminismo, Arendt, Rancière, revolución.

## Abstract:

This paper examines the meaning of the 15M movement, by the practice of a dialectic method which compares some of the main expressions that characterise this current movement with the discussion which took place in Italy in the 70's between the new feminism and a more classic communist militancy. Following this line of thought, I sustain my argumentation in some works of contemporary political thinkers such as Rancière and Arendt. The hypothesis of this analysis is that the particular way in which 15M understands the meaning of revolution (revolution as a process) is analogue to the feminist intuition.

**Key words:**

15 M, Feminism, Arendt, Rancière, Revolution.

Recibido: 06/05/2013

Aceptado: 31/05/2013

La intención de este artículo es contribuir a una comprensión del sentido de esa irrupción colectiva que tuvo lugar en mayo de 2011 y cuyos efectos llegan hasta la actualidad, conocida con el nombre de “movimiento 15 M” o de “revuelta de los indignados”. Su enfoque no es sociológico sino histórico-filosófico: no tratamos de describir las características de composición de un movimiento social, sino reflexionar sobre el sentido de una ruptura precisa en el orden normal de los acontecimientos, cuyo interés universal reside tal vez en ofrecer algunas indicaciones sobre qué podemos esperar, políticamente, hoy.

Si este género de rupturas en el devenir de las formas de dominación pueden ser calificadas como momentos de emancipación<sup>1</sup>, la hipótesis de este artículo es que la singularidad del 15 M dentro de la historia de los movimientos de emancipación, una singularidad que al menos ha aparecido como un puro posible experimental de la vida colectiva en sus momentos más intensos -nos centraremos en la ocupación de la Puerta del Sol en Madrid-, consiste en que en él, el feminismo, o lo que podemos identificar como una serie de elementos feministas, ha jugado un papel determinante. Este aspecto “feminista” del 15 M ha sido generalmente desconsiderado en los análisis que han tenido lugar hasta el momento. Pero a nuestro modo de ver, la comprensión del singular carácter feminista del 15 M es indispensable para entender la secuencia de política de emancipación que esta irrupción pueda inaugurar.

Conviene aclarar inmediatamente qué entendemos aquí por feminismo. Pues no pretendemos decir que en el 15 M las reivindicaciones que afectan a los derechos de las mujeres (o de gays, lesbianas, transexuales y bisexuales) hayan ocupado un lugar central. Si se trata de feminismo en este sentido, o incluso de feminismos en plural - como la comisión de ese nombre en Acampada Sol-, lo que cabe decir es que ha ocupado un lugar entre otros, un lugar no hegemónico. E incluso, en cierto sentido, este lugar puede ser calificado como marginal, si pensamos en todas las

---

<sup>1</sup> Usamos esta expresión en el sentido que le da habitualmente Jacques Rancière, que entiende los momentos de emancipación como excepciones contingentes en la historia normal de la dominación, aunque capaces de crear su propia memoria, saberes y formas de transmisión. Ver sobre esto, por ejemplo, el ensayo “Communistes sans communisme?”, en RANCIÈRE, Jacques (2009). *Moments politiques. Interventions 1977-2009*. Paris: La Fabrique.

reivindicaciones sociales, en el sentido de denuncia de la precariedad generalizada, o políticas, con todas las demandas de la puesta en práctica de una democracia que se parezca más a su nombre. En cualquier caso, no es a este feminismo al que nos referimos aquí. Cuando hablamos de feminismo o de elementos feministas, a lo que nos referimos es a un feminismo por así llamarlo “transversal”: el feminismo entendido como una intuición política, como una idea de la revolución, diferente de otras ideas de la revolución, como puedan ser la idea socialista, o la idea comunista. La idea feminista de la revolución determina tanto la cuestión de “adónde queremos ir” como la de “de qué modo queremos ir”. Eso es lo que llamamos la “intuición feminista”, expresión de Rossana Rossanda (Rossanda, 1979: 240-241). En este sentido el feminismo, como trataremos de mostrar, no sólo no ocupa un lugar marginal en el movimiento, sino que lo impregna en su conjunto. De igual modo, leyendo así el 15 M, en clave feminista, pensamos que puede entenderse mejor tanto su capacidad de interpelación, en tanto que, para muchas personas, ha significado el primer movimiento revolucionario europeo del siglo XXI, como algunas de sus contradicciones a la hora de transformar efectivamente la realidad que compartimos.

Para desarrollar esta interpretación operaremos mediante una dialéctica histórica: trataremos de explorar el juego de correspondencias entre algunas problemáticas del 15 M respecto de lo que podemos entender como una política revolucionaria más clásica, “marxista”, y los conflictos que tuvieron efecto durante los años setenta del siglo pasado en Italia entre la política obrerista y las prácticas feministas. Para ello nos basaremos principalmente en el libro de Rossana Rossanda *Las otras*, publicado en 1979, que recoge una serie de intervenciones radiofónicas; y más particularmente en el debate entre esta militante comunista, Rossana, y una militante feminista, Manuela Fraire, sobre el sentido mismo de la palabra revolución<sup>2</sup>. Consideramos que

---

<sup>2</sup> Tal vez, ya que no se trata de una escena muy célebre, quepa decir algunas palabras sobre estas autoras y esta discusión. Rossana Rossanda es escritora y traductora, participó en la Resistencia, fue militante del Partido Comunista Italiano hasta su expulsión en 1969, tras lo cual fundó *Il Manifesto*, que primero fue tanto el nombre de un partido como el de un periódico, y más tarde siguió existiendo únicamente como periódico hasta 2012. El libro *Le Altre* recoge doce intervenciones radiofónicas que tuvieron lugar en 1978 y 1979, con el título general “Las palabras de la política”, organizadas por Rossanda, y en las que conversa con diferentes mujeres, generalmente pertenecientes al nuevo feminismo italiano surgido en esos años, en la efervescencia de todos los movimientos disidentes con respecto al PCI del largo mayo del 68 italiano, que duró más de una década. La conversación que nos interesa en este artículo es la que tiene lugar en torno a la palabra “Revolución”, entre Rossanda y Fraire, y que puede considerarse un lugar clásico de la confrontación entre el marxismo y el feminismo. Manuela Fraire fue una de las militantes del nuevo feminismo italiano a las que Rossanda invitó a su programa, también es ensayista y psicoanalista, y ha publicado *Teorie del feminismo*, en 1978, como volumen tercero de la colección *Lessico politico delle donne*, en la editorial Milano Gulliver.

este juego histórico de luces y sombras permite iluminar de un modo inhabitual pero preciso la silueta del 15 M.

#### EL “TOMA LA PLAZA” COMO UNA PRÁCTICA DE AUTOCONCIENCIA GENERALIZADA

Es evidente que las revoluciones árabes, y en especial la ocupación de la plaza Tahrir en El Cairo, inspiraron al 15 M, y en particular la ocupación de Sol. Aunque sería absurdo pretender que esta inspiración se deja entender con una lógica de tipo de causa y efecto. Simplemente, los revolucionarios del norte de África volvieron a traer a la luz del día y a la vista de todos una vieja verdad histórica, durante largo tiempo olvidada. Pues no ha habido nunca una revolución sin una reapropiación popular del espacio público. Tanto en Egipto como en Túnez, los revolucionarios organizaban otra escena de la política, al lado de la oficial. Desplazaban el lugar del ejercicio de la deliberación y decisión acerca de los asuntos comunes, desde espacios a los que sólo puede acceder una élite dirigente, hacia la plaza pública, que en principio está abierta a todos y a cualquiera. En este sentido, la ocupación de las plazas figura un movimiento democrático, en tanto que permite la manifestación de un poder popular, en forma de opiniones y de acciones que normalmente no encuentran un ámbito de desarrollo, debido a los diferentes monopolios que regulan el juego político de nuestras sociedades. Simbólicamente, también remite la política a su remoto lugar de nacimiento, el ágora griego, posibilitando así un nuevo comienzo.

Este, en general, ha sido el elemento más directamente universal de las revoluciones árabes. Como Badiou ha señalado en un ensayo reciente, *El despertar de la historia* (Badiou, 2012: 81), incluso los Estados occidentales, que no reconocen como pueblo soberano sino a la mayoría de individuos que en privado optan por determinado partido de gobierno en el momento de la elección, y cuyo odio a la democracia llega hasta al punto de evitar cualquier referencia a esta palabra “pueblo” -tachando de populistas a los discursos que la profieren y no reconociendo en la democracia a ningún sujeto sino a un simple mecanismo formal de gobierno-, admitieron que en la plaza de Tahrir (donde, forzoso es reconocerlo, físicamente sólo cabe una minoría, aun masiva) existía y se manifestaba un pueblo soberano, el pueblo egipcio. Estos Estados reconocieron por tanto, en el caso de las revoluciones árabes, que la política puede tomar una figura que ellos mismos prohíben en sus propios territorios. Una figura que, por supuesto, no reconocieron de ningún modo en las manifestaciones que tuvieron lugar “en casa”.

Se podrá argumentar, sin embargo, que entre Tahrir y Sol, entre el pueblo egipcio (o el pueblo tunecino) y los indignados, no hay lugar para la comparación, en el terreno mismo de los hechos. Lo cierto es que, en efecto, la situación política no es la misma. En el lado de las revoluciones árabes, la democracia en acción, por así

llamarla, podía estar más segura de sí misma. Enfrente sólo estaba el tirano, el dictador, y las fuerzas que le apoyaban, nacionales e internacionales. Las consignas podían ser sencillas, y la lucha ordenarse según ellas: “fuera Ben Ali”, “fuera Mubarak”. Pero si el conflicto se presenta así de claro, Occidente ya tiene un guión previsto. Lo que demanda el pueblo egipcio, o el pueblo tunecino, son elecciones, libre acceso a la información, instituciones del Estado de Derecho, desarrollo capitalista. Si entendemos así la demanda de democracia, el futuro de estas revoluciones está contenido en el presente de los Estados occidentales, por lo que no son tan inquietantes; y se puede incluso acordar ese reconocimiento político al pueblo en acción de las plazas, pues no remite en el fondo sino al pecado original de la burguesía, que en adelante habrá que reprimir hasta el olvido, una vez llegado el tiempo de la regularidad institucional. Es lo que Badiou, en el ensayo citado, llama “el deseo de Occidente” (Badiou, 2012: 73). Lo que no evita, por supuesto, que mucho de los revolucionarios árabes no se rigieran en absoluto por este deseo, ni tampoco por algún “deseo de Oriente” fundamentalista<sup>3</sup>, según la pobre división habitual.

Pero en efecto, no había ningún tirano aparente en España ni en Europa. En consecuencia, la identificación del enemigo ha sido mucho más borrosa y fluctuante: los mercados o el capitalismo, el bipartidismo, la Troika, políticos y banqueros, la “deudocracia”... Si en un caso, el acontecimiento podía entenderse según la forma clásica de un enfrentamiento de la democracia contra una dictadura, en el segundo se trataría más bien de una torsión de la propia democracia sobre sí misma. Según los esquemas clásicos, esta torsión de la democracia sobre sí misma puede entenderse como una lucha de clases, que opone una democracia real (socialista) a una democracia formal o abstracta (capitalista). Ahora bien, la exigencia de una democracia real tuvo lugar en una situación en la que faltaban los actores y formas tradicionales de la lucha de clases: ni barricadas, ni movimiento obrero, ni sindicatos o partidos revolucionarios<sup>4</sup>. Esto es, principalmente, lo que separa el 15 M de

---

<sup>3</sup> Para formarse una opinión sobre la complejidad de aspiraciones de los revolucionarios árabes, que tan poco ha interesado a los medios de comunicación dominantes, uno puede por ejemplo escuchar las declaraciones de Alaa Abd El-Fattah en la entrevista de Julian Assange para el programa “The world tomorrow”, disponible en: <http://youtu.be/wN7BVzcX1g> (consultado el 6 de Mayo de 2013)

<sup>4</sup> El episodio de la llegada de la marcha de los mineros asturianos a Madrid, en julio de 2012, es la excepción que confirma esta regla. Pues si en esos días los columnistas de izquierda argumentaban que, como es lógico, con la llegada de la lucha de los mineros el movimiento por fin encontraría la seriedad de la lucha de clases, y se dejaría de ocupaciones meramente espectaculares, manifestaciones de colores, aplausos mudos, gritos mudos, lenguaje inclusivo, pensamiento colectivo y demás excentricidades pequeño-burguesas, lo que pudo verse en efecto en Madrid, con la revancha de la multitud de banderas y marcas de pertenencia grupusculares que llevaban más de un año guardadas, con los tímidos intentos de unísono en

momentos semejantes en el pasado. Y tal vez pueda imaginarse lo que fue por ejemplo mayo del 68 si durante los primeros días de la ocupación de Sol y el resto de plazas, cuando el movimiento crecía en todos los sentidos, y tenía una adhesión extremadamente generalizada en cada rincón del país, se hubiese producido una huelga general.

Uno podrá lamentarse o alegrarse de ello, pero el hecho es que esto no ocurrió, y más vale tratar de comprenderlo. Esta ausencia de los actores tradicionales en la escena del 15 M seguramente nos dice mucho sobre el declive de la lucha de clases. Este declive, muy evidente, tiene múltiples razones, que no podemos analizar aquí. Pero que el 15 M haya existido a pesar de este declive nos informa de algo muy importante: hay una posibilidad de que la lucha por la democracia, por la democracia “real”, por una democracia más allá de sus formas oligárquicas “realmente existentes”, se dé precisamente sin subsumirse en la forma de la lucha de clases. Esto es lo que ha mostrado el 15 M, como una posibilidad a explorar. Pero también ha mostrado lo difícil que es orientarse en la práctica sin esta simbolización, sin eso que podemos llamar la explicación marxista de la historia.

El hecho de tomar la plaza, por tanto, no tuvo exactamente el mismo sentido en Tahrir que en Sol. Aunque la manifestación de un poder popular fuese idéntico en ambos casos, y en abierto conflicto con la legitimidad oficial -basta recordar el lema de la noche del 22 de mayo previa a las elecciones, en respuesta a la prohibición de la Junta Electoral: “ahora todos somos ilegales”, como si se declarasen así por anticipado todos los movimientos de desobediencia civil que surgieron a continuación en defensa de los derechos sociales básicos-, los tiempos y procesos de la ocupación de Sol no podían ordenarse según una sola consigna, del tipo “fuera el tirano”. Según Badiou, esto sólo mostraría la inanidad de una lucha democrática allí donde enfrente no hay una dictadura (Badiou, 2012: 98 y ss.) Pero más allá de la perspectiva, en ocasiones muy ortodoxa, de Badiou, y de lamentarnos una vez más del lamentable estado de la lucha de clases, podemos pensar la toma de la plaza como la puesta en práctica, y de un modo masivo, de lo que las feministas llamaron “grupos de autoconciencia”.

El principio del grupo de autoconciencia es el de la separación. Las mujeres que los crearon buscaban un modo de descubrirse a sí mismas como sujetos, creando un espacio de encuentro a distancia de las relaciones de poder que las oprimían. En el caso de las feministas, ese espacio se creaba al margen de la presencia masculina, en grupos al que sólo las mujeres tenían acceso. Se trataba en la mayor parte de los

---

torno a *La Internacional*, fue más bien que el “espectáculo”, en este tiempo que corre, está completamente del lado de quienes parecen sentir más añoranza por unos símbolos que por aquello que simbolizaban. Lo que no quitó ninguna seriedad, por supuesto, a la lucha de los mineros; pero probablemente tampoco favoreció en demasía.

casos de mujeres que ya eran militantes de organizaciones de izquierda clásicas, como el partido comunista, y que creaban esos espacios para empezar a hablar entre ellas, de asuntos que según las exigencias y los ritmos de “la política” eran inabordables. Estos espacios expresan la necesidad, para algunas mujeres, de comenzar a existir políticamente (y en el seno de la política revolucionaria): de pasar de ser un individuo que dice como sus compañeros varones “nosotros comunistas”, y que circunstancialmente resulta ser mujer, a tomar en serio esta circunstancia con otras mujeres, y explorar los posibles que alberga. En ocasiones, lo silenciado por la política son hechos pequeños, pero que irán marcando una ruptura, nunca superada, entre estas dos formas de ser y de decirse a sí misma: como el de esa mujer que, en medio de un debate estratégico de altos vuelos, recuerda que tiene que pasar por el supermercado ante de que cierren para comprar leche para su hijo, y que desde ese momento no logra concentrarse en la discusión (Rossanda, 1979: 217). Es la aparición de lo que más adelante, y hoy en día, llamamos la cuestión de los cuidados, que el movimiento de las mujeres habrá contribuido al menos a sacar de la esfera privada de reproducción, aunque en absoluto a que la sociedad en conjunto la asuma por completo y se organice en cuanto a ella.

Se dirá, sin embargo, que la puerta del Sol estaba abierta a todo el mundo, y que el movimiento siempre presumió de su inclusividad. ¿En qué consistiría entonces la separación del 15 M, con respecto a qué nos separábamos, al tomar Sol? Podemos afirmar que la separación que efectúa el 15 M es inseparable de su fórmula de inclusión. Esto supone entender el “no nos representan” no como una simple afirmación coyuntural (tales intereses oligárquicos, tal juego bipartidista de gobierno no nos representa), sino, por así decirlo, fundamental. En este sentido, gritar “no nos representan” era una manera, como Rancière muestra en múltiples ocasiones<sup>5</sup>, de hacer *démos*, de traer a presencia al *démos*<sup>6</sup>, de decir: “somos sujetos políticos, con

---

<sup>5</sup> Rancière ha analizado por ejemplo en *La haine de la démocratie* la reforma democrática de Clístenes en Atenas, que dividió el poder en circunscripciones puramente territoriales llamadas precisamente *démos*, acabando con todos los requisitos prepolíticos (riqueza y linaje, fundamentalmente) para participar en política. Así, el *démos* no es más que el pueblo en el sentido de la igualdad política de “todos los que están” en un sitio determinado, y que por el hecho de estar ya reciben igual derecho a decidir sobre los asuntos comunes. Ver: RANCIÈRE, Jacques (2005). *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique.

<sup>6</sup> De ahí que Moreno Pestaña, a pesar de sus observaciones en muchos puntos interesantes, se equivoque al dejar de lado este momento de no representatividad del movimiento, o al remitirlo a la presión de alguna minoría de extrema izquierda (fuera de la estructura de representación el concepto de minoría no tiene en sentido estricto, por otra parte, la menor pertinencia). Ver: José Luis Moreno Pestaña, “Vie et mort des assemblées”, *La Vie des idées*, 25 mars 2013: <http://www.laviedesidees.fr/Vie-et-mort-des-assemblees.html> (disponible el 6 de Mayo de 2013). Este tipo de interpretación, por otra parte, ha sido muy corriente en todos aquellos que, frente a la complejidad y extrañeza del movimiento, pretendían achacar las

capacidad de opinar sobre el mundo en que vivimos, de tomar decisiones y de actuar para cambiarlo, no por tal identidad social que compartimos, sino simplemente por el hecho de que estamos aquí; y no exigimos, para unirse a nosotros, nada más que el hecho de venir, el hecho efectivo de unirse a nosotros". De ahí el primer manifiesto: "somos individuos que hemos venido aquí libremente porque estamos preocupados por...", extremadamente revolucionario en su simplicidad. De ahí también la carga de ruptura tan propia al 15 M de toda presentación, incluso posteriormente en asambleas más tradicionales, que se daba en la forma de la pequeña declaración: "he venido aquí a título individual".

Esto no significa que el 15 M haya sido un movimiento individualista. Pero habría que tomar en serio el tipo de enunciados, siempre despreciados y ridiculizados por "los que saben", del tipo: "la transformación comienza por uno mismo". He ahí también una vieja preocupación feminista, pues las mujeres, en efecto, apenas han existido nunca como sujetos, individuos o personas, sino sólo como una existencia indefinida moldeada según tres o cuatro tipos (la virgen, el ama de casa, la prostituta, la enamorada, etc.). En este sentido sí se puede entender al 15 M como un movimiento individualista, como una explosión y multiplicación de individuos<sup>7</sup>: una multiplicación de declaraciones, posicionamientos, iniciativas de individuos que se asociaban con otros para llevarlas a cabo. El 15 M es en este sentido fundamentalmente la aparición en la esfera pública de una multiplicidad de individuos anónimos, de individuos cualquiera<sup>8</sup>, que han comenzado a emanciparse, a pensar y actuar en nombre propio<sup>9</sup>. Esto es lo que ha sido percibido, y no sólo por quienes gobiernan el Estado, sino también por los especialistas de la protesta social, como el gran desorden del 15 M, y que no se refiere en absoluto a la falta de organización o de capacidad organizativa del movimiento (¿qué sindicato o qué

---

expresiones que les resultaban más incómodas a supuestas tendencias que lo deformaban; y prueba una vez más la dificultad de entenderlo en su conjunto.

<sup>7</sup> Esto sólo se opone a los movimientos comunistas o socialistas modernos en la mente de la izquierda fatigada de hoy. Podemos citar aquí a la "gran autoridad", Karl Marx (1845): "Solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal". O incluso podemos remitir a un gran teórico marxista inglés, Oscar Wilde (1881), para quien el socialismo es idéntico al verdadero individualismo, que es incapaz de desarrollarse allí donde reina la propiedad privada. Ver su hermoso texto *El alma del hombre bajo el socialismo*.

<sup>8</sup> Así, si algún teórico ha salido reforzado de la prueba de estas manifestaciones populares, es precisamente Jacques Rancière, y su concepción de la democracia como una actualización de la capacidad política común, la puesta en práctica de una capacidad de cualquiera. Ver una vez más, por ejemplo, su *La haine de la démocratie* (2005), op. cit.

<sup>9</sup> Deleuze ha mostrado bien el trabajo considerable que supone hablar en nombre propio. Ver su *Conversaciones* (1995: 9).



partido ha organizado en los últimos tiempos asambleas y marchas tan masivas como las del 15 M?).

La separación que intentó el 15 M en sus formas de organización, en Acampada Sol y todo lo que la rodeaba, la efectuó contra múltiples elementos del “viejo mundo” (la desigualdad, la lógica del beneficio y la explotación, la división del trabajo o la autoridad), pero en primer lugar estaba dirigida contra lo que podemos llamar los arquetipos sociales y políticos (ser de izquierdas, de derechas, pertenecer a tal colectivo o a tal otro, a tal clase social o tal otra). Este principio de separación que permitía otro tipo de lógica de inclusión también puede entenderse a partir de los grupos de autoconciencia feminista. Pues en estos grupos de autoconciencia feministas los criterios de separación de clase eran puestos en suspenso: no importaba si las mujeres que se reunían ejercían profesiones liberales o eran amas de casa, si eran burguesas o proletarias, pues en cuanto mujeres son siempre oprimidas por hombres, y “no existe uno solo que no sea un patriarca en su propia familia” (Rossanda, 1979: 239). La separación respecto a las identificaciones de clase e “ideológicas” permitía así incluirse por primera vez como simplemente mujeres, y explorar la potencia de transformación social y política de esa inclusión.

#### ABANDONO DEL REFERENTE “IZQUIERDA” Y BÚSQUEDA DE UN NUEVO SENTIDO DE ORIENTACIÓN

La separación que efectúa el 15 M, inseparable de su principio de inclusión, opera en efecto con respecto a toda una lógica de arquetipos sociales. Pero esta lógica también es la de la representación. Y en efecto, desde el principio, el 15 M hizo del rechazo del sistema de la representación una de sus grandes consignas: “no nos representan”. Sin embargo, como ya hemos sugerido, esta consigna es ambigua, y puede entenderse en dos sentidos contrarios. Junto con la otra gran consigna del movimiento, “lo llaman democracia y no lo es”, el “no nos representan” puede significar la búsqueda de una democracia que sea verdaderamente representativa de los intereses del conjunto de la sociedad (el 99%), frente a la confiscación de la política por un juego de alternancia bipartidista que se rige invariablemente por los intereses de unas pequeñas oligarquías financieras (el 1%). De ahí que muchas de las preocupaciones en las plazas se dirigieran a cómo poner en práctica un sistema de voto más proporcional, o diferentes mecanismos de transparencia y control de los gobernantes e instituciones, o incluso a buscar en las tecnologías actuales nuevos sistemas de votación. Pero también la conjunción del “no nos representan” y del “lo llaman democracia y no lo es” puede entenderse, como hemos mostrado, de un modo más fundamental, en el sentido de: la democracia no tiene posibilidad de existencia en el sistema de la representación. De ahí que haya que ir realmente a un

“mundo nuevo”, y buscar otras formas de organización de un poder popular, a distancia de las estructuras estatales, como en la profundización de las experiencias asamblearias y deliberativas. Estas son realmente las dos tendencias del movimiento<sup>10</sup>, o sus dos vías principales de experimentación democrática.

Pero lo interesante es precisamente lo común a estas dos inclinaciones, su condición compartida de posibilidad. Y es que las dos dependen del momento de manifestación del *démos*, como conjunto de individuos sin ninguna propiedad específica para gobernar, que comienzan a hablar y a actuar por sí mismos. Así, es el momento de la pura presentación multiforme en la ocupación de las plazas el que da incluso su condición de posibilidad a la búsqueda de mecanismos que posibiliten una mejor representación. Esa presentación abre un espacio político que no es posible sin un rechazo de la representación. Este rechazo podría resumirse así: “no nos importa que votes a izquierda a derecha, que seas reformista o revolucionario, ni tus credenciales militantes; lo que nos importa es lo que puedas proponer ahora, en esta cuestión precisa que nos ocupa, siendo un sujeto igual a cualquier otro sujeto, y que merece una consideración igual a la de cualquier otro sujeto; no nos importa ni vamos a juzgarte por lo que representes, sino por lo que presentes”. Desde la aparición del 15 M, el movimiento ha recibido por esta inclusividad acusaciones constantes de carecer de ideología, por no nombrarse abiertamente “de izquierdas”, y no adjetivarse con alguna de las infinitas variedades que permite ese nombre. Pero tal vez la separación con respecto a la lógica de la representación tenga este precio, y la fuerza transformadora del movimiento haya sido el producto de mantener la coherencia de esta separación hasta este punto.

Pues siempre puede decirse que el abandono del referente “izquierdas” no puede sino perjudicar a la capacidad de orientación de un movimiento de transformación política y social. Pero lo que vemos más bien constantemente, y lo que el 15 M hizo aparecer con gran fuerza a ojos de todos manifestándose durante el gobierno del PSOE, es que el referente “izquierdas” no garantiza de por sí en la actualidad ninguna orientación ni política ni económica determinada. Tampoco garantiza una orientación el hecho de situarse a la búsqueda de la “verdadera izquierda”, que se encontrará indefectiblemente del lado de los militantes verdaderamente “conscientes”, de la izquierda alternativa, minoritaria o radical. Pues esta consciencia

---

<sup>10</sup> A nuestro modo de ver, esta diferencia no remite sin embargo a la recurrente en los análisis de Carlos Taibo de las “dos almas”: la tendencia “ciudadanista” y la tendencia “anticapitalista”. Estos análisis, en los que se denuncia a unos “jóvenes indignados” incapaces de ver más allá de la epidermis del sistema, cuya ceguera deberá ser iluminada en lo que concierne a las bases del sistema por los aguerridos militantes anticapitalistas, no nos parecen tener otro objeto que confortar en su papel de siempre a una izquierda alternativa que se ha visto claramente desbordada por un movimiento que ni ha iniciado ni ha, en muchas ocasiones, querido. Ver: TAIBO, Carlos (2011). *Nada será como antes*. Catarata.

se define generalmente a partir de la ausencia de consciencia del resto, o de su alienación; y el único destino de esta búsqueda es la reproducción de los gestos clásicos de la militancia vanguardista, pero girando en el vacío: esto es, sin movimiento obrero. Si el 15 M ha podido ser popular, masivo, en algunas de sus acciones, es precisamente guardando una determinada ambigüedad, que ha sido el espacio de su búsqueda: ni falsa izquierda, ni verdadera izquierda.

El movimiento 15 M no escogió “la izquierda”, en efecto, ni verdadera ni falsa, no escogió una orientación ideológica; pues si se parte de un rechazo de la representación, lo único coherente es admitir que el término “izquierda” nace precisamente en el parlamento, durante la Revolución Francesa, y pertenece por tanto igualmente a la lógica de la representación. Pero esto no quiere decir que el movimiento carezca de principio de orientación, o que no esté a la búsqueda de un principio. Simplemente, esta orientación no es ni ideológica ni representativa: es un principio de orientación en el presente de la palabra y la acción, una orientación en el modo de “estar juntos” políticamente. Como en tantos otros aspectos del 15 M, se trata de una búsqueda práctica de orientación, de una experimentación.

Las asambleas han sido el escenario privilegiado de esa experimentación. Los que participaban en ellas no representaban nada ni a nadie: eran simplemente individuos, individuos que habían ido allí libremente... O como se decía a menudo en el 15 M, “personas”, simplemente personas. El nombre de “personas”, que puede parecer tan neutro y tan poco cargado políticamente, funcionó en efecto como la consigna de un extraño proceso de subjetivación política, como se ha señalado<sup>11</sup>. Pues la primera cuestión que planteaba el estar juntos en asamblea, el estar “asambleados”, era esa: ¿cómo hablar las unas con las otras, cuando no somos más que personas, personas que están presentes junto a otras personas? Las respuestas del 15 M fueron múltiples: escucha activa, respeto, lenguaje inclusivo. Pero todas apuntaban, partiendo del lenguaje, partiendo del hablar y del escuchar de la asamblea, a crear una comunidad de iguales.

Ahora bien, esta comunidad de iguales no es una comunidad en la que ya no hay diferencias o en la que ya no es posible hacer distinciones: no es una comunidad en la que los individuos se disuelven en alguna masa uniforme o informe. La igualdad, aunque recordarlo sea digno de Perogrullo, sólo se opone a la desigualdad. Pero la comunidad experimental del 15 M no era solamente una comunidad de iguales, sino

---

<sup>11</sup> Amador Fernández-Savater ha analizado el sentido del significante “persona” a partir de la política de la ficción literaria que puede encontrarse en Rancière, pero no ha señalado el modo en que funcionaba como un marcador de género. Ver: FÉRNANDEZ-SAVATER, Amador (2012). “Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y el 15M)”, en AAVV (2012). *En nuestros jardines se preparan bosques*, p. 307-308.

una comunidad de “personas” iguales. ¿Qué quiere decir esto? Una vez más, la intuición feminista puede ayudarnos a entenderlo.

Cuando Manuela Fraire habla de la lucha de las mujeres, no la define por su enemigo (el “varón”, el patriarca), sino por el hecho de que aspira a destruir o a superar una estructura existente, de la que la mujer, sujeto oprimido, también participa. Se trata del patriarcado, o por hablar más concretamente, de la estructura familiar. Para ella, el éxito principal del feminismo revolucionario -que, como el 15 M, tampoco ha tomado hasta ahora el poder-, consiste en que el movimiento ha permitido que las mujeres no tengan miedo a la soledad, a quedarse sin un hombre. Pero esto es así porque han encontrado a otras mujeres, desarrollando prácticas de amistad política, de mutuo apoyo con respecto al trabajo reproductivo, nuevas relaciones tanto afectivas como intelectuales: ese proceso que ellas mismas llamaron “*affidamento*”<sup>12</sup>. Lo interesante aquí es el modo en que Manuela Fraire define este tipo de comunidad, cuando se refiere a cómo se representa ella el movimiento de las mujeres: “Mientras te digo esto, tengo presente el rostro de *varias* mujeres (no el *movimiento* de las mujeres, sino *varias* mujeres) que son una presencia constante en mi vida.” (Rossanda, 1979: 237)

Así pueda definirse tal vez el 15 M, en el sentido de experimentación de una comunidad de *personas iguales*: una comunidad de *varios* iguales, más que un movimiento (de masas) de iguales. Que sean varios no quieren decir que sean pocos, quienes conforman esta comunidad, sino que siempre son personas, individualmente, en nombre propio, quienes hablan y actúan en ella. Es decir, que la comunidad del 15 M es siempre la comunidad compuesta por alguien y alguien y alguien y alguien... hasta el infinito. De ahí la importancia también de las manifestaciones con carteles individuales, más que la búsqueda de grandes consignas unitarias: las consignas unitarias siempre fueron menos interesantes que las individuales (“no hay pan para tanto chorizo”, “violencia es cobrar 600 euros”). Lo que no puede decir, por supuesto, que estos individuos no puedan asamblearse, y decidir por acuerdo plural qué quieren decir, qué quieren hacer.

Pues es al contrario la subjetivación asamblearia la que permite que nazca el individuo, la persona. En una democracia que rechaza la estructura de la representación, el “alguien”, la persona, es la mínima representación que uno siempre lleva consigo, y que permite oponerse a cualquier otra forma de representación. Es la relación de separación/inclusión, el ajuste asambleario, lo que permite que aparezca el “alguien”, la persona política. La persona, como la antigua

---

<sup>12</sup> Para un análisis de esta noción, ver el libro colectivo *No creas tener derechos*, publicado por la Librería de mujeres de Milán, y traducido y publicado en castellano en 1991 por la editorial Horas y horas.

máscara trágica, no soy yo, pero tampoco es eso que yo represento, sino eso a través de lo cual yo hablo y a través de lo cual otros me escuchan. Podemos describir el funcionamiento de esta forma de subjetivación política de la siguiente manera: es como persona que yo aparezco en una asamblea del 15 M, y por tanto es por el hecho de aparecer como una persona que lo que yo digo merece respeto y consideración; pero también, y recíprocamente, sólo si escucho con respeto y consideración puedo subjetivarme políticamente como persona.

Esta igualdad en torno al nombre de “persona” puede parecer muy clásica. En efecto, los grandes pensadores ilustrados (por ejemplo Kant) también han pensado la persona como la instancia capaz de dar una dignidad política al individuo. También el constitucionalismo moderno, desde la Revolución Francesa, ha supuesto la persona como sujeto de derechos iguales. Pero como sabemos, esta igualdad en tanto que persona ha sido, históricamente, doblemente restringida. Por un lado, ha sido restringida por una lógica económica, la lógica capitalista: sólo es persona aquel o aquella que es propietaria, y la propiedad es condición de acceso a la esfera política de decisión. Así, quienes no tienen nada, el pueblo, los proletarios, no han sido considerados como personas en la modernidad (al menos hasta que no han accedido a la propiedad, manteniéndose entonces la misma lógica de restricción, sólo que extendida, y la exclusión se desplaza a otros sectores de la sociedad). Por otro lado, esta igualdad revolucionaria de las personas ha sido restringida al sistema parlamentario, al sistema de representación y sufragio. Esto restringe otra vez la esfera de las personas iguales a la esfera de representantes; el pueblo, o los individuos cualquiera, no merecen ser escuchados, sólo sus representantes. La única consideración que merece el pueblo es la de que se respete su elección: que se considere como *personas* a los representantes que él elige.

El 15 M, bajo la apariencia de una recuperación del término clásico de persona para la comunidad política, de iguales, ha torcido estas dos lógicas de restricción oligárquica. De ahí que haya conectado con el principio de ilimitación democrática de la tradición revolucionaria, y su inclusividad universal. Pero en esta tradición, el 15 M ha dado, o ha tratado de dar, un paso más. Y esto también lo ha realizado gracias al nombre, una vez más tan neutro, tan mediocre, de persona. He aquí que conecta una vez más con la intuición feminista: pues “persona” resulta ser un nombre femenino, y su uso introduce una marca de género en el lenguaje. Lo que incluye el 15 M, mediante su experimentación asamblearia, es precisamente esta marca de género. De ahí que apunte a una subjetivación que universaliza en femenino: yo soy igual a cualquier otra en tanto que persona, nosotras somos iguales a cualquier otras en tanto que personas.

Puede parecer que esta revolución no es más que una revolución de papel: una revolución en las palabras, y no en los hechos. Pero ya hemos mostrado que el

principio de orientación del 15 M pasaba en primer lugar por las palabras. Pasaba por los modos en que, en la escena de la asamblea, el hecho de hablar o no, de hablar de tal manera o de tal otra, o el hecho de escuchar o no, de escuchar de tal manera o tal otra, decide en el acto la orientación del movimiento: hacia dónde va, qué incluye y qué excluye en su camino. Desde este punto de vista, podemos afirmar que si el nombre de persona ha sido revolucionario es también por la marca de género que introduce en el proceso de subjetivación; y la prueba de ello es la gran resistencia, incluso dentro del movimiento, a hablar inclusivamente hasta ese punto, por parte a menudo de los individuos aparentemente más declaradamente revolucionarios. Pero sin asumir ese principio de inclusión, la persona como “universal feminista”, no sólo se deja sin cuestionar la estructura capitalista básica de reproducción, la familia patriarcal, y el modo en que participamos de ella y la mantenemos en cada una de nuestras prácticas, sino que se deja fuera de nuestra revolución, una vez más, y según la expresión de Manuela Fraire, a “la mitad del cielo” (Rossanda, 1979: 240).

#### LA REVOLUCIÓN COMO PROCESO

En cuanto a la intuición feminista, a la idea feminista de la revolución, podemos decir por tanto que el 15 M se ha quedado a las puertas de asumirla completamente. Es posible encontrar una alegoría de este hecho en ese momento en que una gran pancarta fue retirada de Sol, en la que podía leerse: “La revolución será feminista”<sup>13</sup>. Pero para que pudiese ser retirada antes hubo que colgarla. Y lo esencial es que fue posible colgar esta pancarta: fue posible según la lógica misma de inclusión del movimiento, mientras que no era posible colgar una pancarta del tipo “la revolución será comunista”, o “la revolución será anarquista”<sup>14</sup>. De ahí que el 15 M tocara el límite de la intuición feminista, pero que no acabara de apropiársela por completo.

---

<sup>13</sup> Sobre este suceso puede leerse el texto de Belén Gopegui, “Será feminista”: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=128853> (consultado el 6 de Mayo de 2013)

<sup>14</sup> Esta afirmación, que podría tal vez parecer gratuita, se basa en el recuerdo del sentir común en la plaza, que delimitaba qué era posible hacer y qué no lo era. Este sentir común, como tratamos de mostrar a lo largo del artículo, buscaba un tipo de orientación política a través de las formas de la práctica misma, que inducen cierto proceso de subjetivación, y no a través de la ideología. De ahí que fuese posible colgar unas pancartas y no otras: los lemas “la revolución será comunista” o “la revolución será anarquista” hubiesen ido contra los principios mismos del movimiento, fundamentalmente en el sentido de la inclusividad. Sin embargo, el lema “la revolución será feminista”, no nos parece sino reconocer la lógica feminista, que aquí tratamos de explicitar, de numerosos procesos prácticos del 15 M, que apuntan con el nombre de “persona” a crear una comunidad en femenino universal.

Sin embargo, pese a esta limitación de hecho, podemos seguir mostrando que muchos de los procesos que el 15 M inauguró pueden entenderse según esta misma intuición. Y esto es así incluso en la manera de entender qué sea una revolución.

Desde la irrupción del 15 M hay una doble escena del poder, la coexistencia de dos formas heterogéneas de entender qué es la política, qué es el estar juntos. La política de las plazas no quiso en modo alguno imitar a la del parlamento: ya hemos mostrado, mediante el análisis del proceso asambleario de separación/inclusión, cómo consiguió inventar una lógica política autónoma, que con muchas dificultades ha abierto una brecha al margen del monopolio de la política de partidos. Esta división de la política también significa una división del modo en que es posible entender qué es actuar, qué es participar, qué es decidir políticamente. Por decirlo simplemente, el 15 M ha dividido el significado mismo de la libertad política.

La opinión dominante afirma que la libertad, en política, se resume a la libertad de elegir. Un vídeo-clip reciente de propaganda del Partido Popular resume bastante bien esta opinión<sup>15</sup>. La democracia, muestra este vídeo, es el mejor régimen político, porque permite una vida libre, es decir, una vida compuesta de elecciones. El mundo democrático es el mejor de los mundos posibles porque en él la posibilidad de escoger entre varias opciones se maximaliza y se extiende a cada momento de la vida. Así, uno puede escoger dónde estudiar, del mismo modo que uno puede escoger qué ropa llevar o qué partido votar. Hasta aquí, el vídeo no muestra sino la utopía *kitsch* habitual que identifica la sociedad democrática con el mercado abierto (y gratuito) para todos, y que olvida simplemente que hay personas que ni siquiera pueden “escoger” sus derechos básicos: que no pueden escoger, por ejemplo, entre vivir en la calle o en una casa, o entre tener un medio para ganarse la vida o no tenerlo. Pero lo curioso del vídeo es cierto tono desinteresado, cierta amplitud de miras, cierto pluralismo, que sorprenden en un partido que desde que está en el poder lo monopoliza de un modo absoluto. Así, según muestra el vídeo, dentro de la infinita gama de posibilidades de elección, uno puede escoger también la oposición, uno puede escoger también ser tan insensato como para salir a la calle y unirse a alguna acción del 15 M. Y si eso es posible, según la moraleja del vídeo, es precisamente gracias al sistema democrático que disfrutamos y en el que todo y cualquier cosa puede ser producto de elección; un sistema tan generoso que tolera incluso la manifestación de elementos antisistema e irresponsables de todo tipo, que si no fuesen sabiamente reprimidos y silenciados, llegarían incluso a poner en peligro la santa libertad de elección que les permite existir.

---

<sup>15</sup> El vídeo, cuyo nombre es “¿Nos representan?” puede encontrarse aquí: <http://youtu.be/mrISqliqi3E> (consultado el 6 de Mayo de 2013)

De ahí que el aspecto desinteresado del vídeo responda a un interés mayor: no se trata de una propaganda electoral favorable particularmente al PP, sino de una propaganda a favor de la elección misma. El vídeo, así, hace propaganda del “sistema” como un todo. Pero si este vídeo defiende al sistema como un todo, es que el sistema mismo está dividido. Para el PP, para el “sistema” o para la opinión dominante, lo que debería hacer el 15 M es “jugar al juego”, es formar un partido y presentarse a las elecciones. Esa comunidad multiforme de individuos debería dejar de gritar “no nos representan”, decidir de una vez qué o quién les representa, y volver a sus casas -si las tienen- a esperar las próximas elecciones para manifestar su libertad.

Este tipo de presiones no son nuevas, existen desde el primer momento y provienen de todo el espectro político oficial, ese precisamente que el 15 M ha descolocado y dividido. Pero lo que olvidan este tipo de presiones -o precisamente lo que no olvidan-, es que el 15 M ha puesto en práctica otra idea de la libertad, que no es la de escoger. Como Hannah Arendt ha mostrado, la libertad es en efecto el *sentido* mismo de la política. Pero tradicionalmente se ha falsificado el sentido de la libertad identificándolo con el libre arbitrio, es decir, precisamente, con el hecho de escoger, de elegir, entre varias posibilidades ya dadas, fundamentalmente dos (el bien y el mal). En su origen, según Arendt, antes incluso que al cristianismo, esta deformación remite a la ilusión filosófica, y más precisamente estoica, de la libertad del esclavo, de aquel que no tiene ninguna capacidad de decisión en los asuntos comunes.

La libertad, en el sentido político del término, no consiste para Arendt en escoger entre esto o aquello que ya está dado, sino en comenzar, en iniciar con otros una serie imprevisible de acontecimientos<sup>16</sup>. El 15 M ha creado una esfera política en la que individuos cualquiera ejercen este tipo de libertad, auténticamente política, y mucho más sabrosa y viva que la que nos recomienda la doctrina de la libre elección, aunque también reclame más coraje. Esta libertad no sólo consiste en hablar, proponer y decidir entre iguales, sino también en actuar juntos: y una cosa es inseparable de la otra, y no tiene sentido sin ella. Así, el movimiento ha vivido al ritmo de las acciones que se llevaban a cabo, mostrando en ello una enorme inventiva: ocupando, manifestándose, bloqueando, marchando, deteniendo redadas racistas, impidiendo desahucios, haciendo escraches y mil otras cosas. En este sentido, el movimiento es fundamentalmente práctico, e incluso las asambleas populares y públicas son una forma de acción, en el sentido de que manifiestan para todos la posibilidad de otra vida democrática. Por esta primacía de la acción, por entender la libertad en el sentido de una acción que comienza algo imprevisible, el

---

<sup>16</sup> Para estas referencias puede consultarse el fragmento “¿Tiene la política todavía algún sentido?”, en ARENDT, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, p. 61-66.



movimiento puede ser llamado revolucionario. Pero en este punto es preciso aclararse sobre qué quiere decir revolución aquí.

Pues a pesar de este carácter extremadamente activo, ha faltado precisamente el tipo de acción con el que nos representamos habitualmente la acción revolucionaria: la toma de la Bastilla, la toma del Palacio de Invierno. O si no ha faltado este tipo de acción, cuando acciones más o menos simbólicas que remiten a ella han sido intentadas no han tenido el resultado esperado por quienes las propusieron (25 S, 25 A). Frente a ello puede decirse que hay una resistencia del movimiento a dar un paso más y “tomar el poder”: a pasar de la Plaza al Congreso, del 15 M al 25 S o 25A. Pero ya sea de una manera “reformista” -formando un partido y presentándose a las elecciones- o “revolucionaria” -tomando, ocupando o asediando el Congreso-, lo que parece más plausible interpretar en la resistencia del 15 M a “tomar el poder” es que no es ese el poder que se quiere tomar, o que no es esa la forma en que se quiere o se está dispuesto a tomarlo.

Esto no significa necesariamente que el 15 M no sea revolucionario, o que muchos de los individuos que participan en sus acciones no tengan una voluntad revolucionaria. Pero en este punto encontramos una vez más tal vez no una carencia, sino otra lógica en juego, que vale la pena, si tenemos algo de confianza en la inteligencia colectiva, explorar y considerar por sí misma. Para ello, una vez más, nos remitiremos a la intuición feminista.

En el debate con la militante comunista Rossana Rossanda, al que ya nos hemos referido en diferentes ocasiones en este texto, Manuela Fraire trata de describir precisamente una percepción feminista de la revolución. Como decíamos, según Manuela el enemigo, para el feminismo, es estructural, coincide con la estructura familiar. De ahí que a menudo, el lema de las luchas feministas haya sido: “¡destruyamos las familias!”, del mismo modo que para el movimiento comunista la consigna principal ha podido ser simplemente “destruir el capital”. Ahora bien, según Manuela, lo que su experiencia le ha enseñado es hasta qué punto es vano pretender destruir las familias sin disponer de una estructura de otro tipo que responda y organice el tipo de necesidades al que responde la familia.

En este punto de su conversación, Rossana reconoce que en efecto, los comunistas han confiado demasiado en que de la destrucción de lo “viejo” iba a salir directamente lo “nuevo”, y que la dialéctica entre destrucción y construcción es más complicada que eso. Ahora bien, Manuela entiende el asunto de un modo más radical. Según ella, si la revolución se conjuga en feminista, el momento constructivo debe primar absolutamente. Se trata de construir de un modo experimental, y desde ya, otras formas de relación capaces de sustituir a las familias. Ella entiende la revolución no como una gran crisis o ruptura, sino como un proceso. La revolución feminista, para Manuela, es el proceso que ya está teniendo lugar, y en el que

algunas mujeres experimentan otras maneras de vivir juntas, heterogéneas con respecto a las relaciones patriarcales y capitalistas que reinan en la familia. Ella entiende la revolución como una multitud de transformaciones subjetivas, que establecen nuevos modos de estar juntos, y que se mimetizan con el resto, hasta el punto en que las viejas relaciones familiares simplemente desaparezcan, porque ya no exista necesidad de ellas. (Rossanda, 1979: 237)

Sin duda, esta idea de que la estructura de opresión simplemente desaparezca, porque ya hemos avanzado suficientemente en el “nuevo mundo”, puede parecer muy dudosa. Pero lo que nos parece importante para entender el 15 M es precisamente esa idea de la revolución como un proceso, como un proceso que está teniendo lugar, en el que algunos individuos se organizan junto a otros en tanto que personas iguales, y así se escuchan, hablan, y actúan en plural. Experimentan así otra forma de entender la política, de la que hemos tratado de mostrar aquí algunos rasgos, y que ha conseguido al menos por ahora quebrar una representación dominante, y cuestionar un monopolio de la capacidad de intervenir en la vida colectiva.

La idea de proceso, de proceso revolucionario o de proceso de transformación, está presente en el movimiento desde la ocupación de Sol. Un eslogan algo extraño lo resumía: “vamos despacio porque vamos lejos”. Esto indica una paciencia en la acción, una voluntad de que los medios -la “velocidad” o los ritmos del movimiento- no se separen de los fines -el objetivo-, y que incluso lleguen a identificarse. Esta, se dirá, es una idea muy moral de la política, una idea de alma bella. Pero si volvemos al debate entre Rossana y Manuela, podemos observar que la idea de que de la destrucción de lo viejo surja lo nuevo, depende de esa explicación de la historia con la que ni el feminismo ni el 15 M pueden contar: depende de que se crea de un modo u otro que la historia avanza de todos modos hacia lo mejor, y que entonces puedan sacrificarse con buena conciencia algunos medios en el camino, para llegar más rápido allí donde de todos modos es necesario llegar.

La paciencia del 15 M seguramente tenga muchos problemas, especialmente en una situación como la actual, con tantas urgencias a las que responder. Pero esos problemas son también tal vez los que plantea otra idea de la revolución, que con el 15 M apenas estamos comenzando a explorar. Esta idea de la revolución como proceso no remite por tanto a esa representación de un acontecimiento crucial, a partir del cual cambia todo, al que la historia entera está destinada. Que la revolución sea un proceso, significa, como decía Manuela, que es algo que ya está teniendo lugar. En nuestro caso y en lo que nos concierne, eso que está teniendo lugar está teniendo lugar desde que irrumpió el 15 M.

Eso que está teniendo lugar, en efecto, no responde a ninguna necesidad histórica, sino a la libertad que se tomaron algunos sujetos, inspirados por otros, que

decidieron comenzar, rebelarse y actuar. De ahí que no quepa esperar la gran crisis, sino abandonar, por así decirlo, el imaginario mismo de la revolución, y desarrollar una atención con respecto a los procesos que ya están teniendo lugar. Pues la capacidad revolucionaria de lo que está teniendo lugar se juega en cada momento, y remite para cada uno, aquí y ahora, en cada situación precisa, a la decisión primera de si se obedece o si no se obedece, de si uno se une o no se une a los que actúan, de si uno considera como un igual a cualquier otro o no lo considera. El 15 M, apelando a la libertad de cada uno, ha mostrado que si hay algo que esperar es precisamente lo imprevisible que cada individuo “asambleado” pueda inaugurar, y que la revolución está compuesta de una infinidad de revueltas. Ese espacio de la revolución como proceso, de la revolución que se juega en cada acción, que no vive sino de cada revuelta, de cada experimentación, es un espacio abierto para cada uno, según las formas de inclusión que hemos tratado de mostrar, y en construcción.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARENDET, Hannah (1995). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós. Traducido por Rosa Sala Carbó, 1997.
- BADIOU, Alain (2012). *El despertar de la historia. Clave intelectual.* Traducido por Begoña Moreno-Luque.
- DELEUZE, Gilles (1991). *Conversaciones.* Valencia: Pre-textos. Traducido por José Luis Pardo, 1995.
- ENGELS, Ludwig y MARX, Karl (1845). *La ideología alemana.* Puede consultarse en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/4.htm> (disponible el 6 de Mayo de 2013)
- FÉRNANDEZ-SAVATER, Amador. “Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y el 15M)”, en AAVV (2012). *En nuestros jardines se preparan bosques* Sin referencias de edición.
- GOPEGUI, Belén. “Será Feminista”. *Rebelión*, 25 de Mayo de 2011: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=128853> (disponible el 6 de Mayo de 2013)
- MORENO PESTAÑA, José Luis. “Vie et mort des assemblées”. *La Vie des idées*, 25 mars 2013: <http://www.laviedesidees.fr/Vie-et-mort-des-assemblees.html> (disponible el 6 de Mayo de 2013)
- RANCIÈRE, Jacques (1995). *La haine de la démocratie.* Paris: La Fabrique.
- (2009). *Moments politiques. Interventions 1977-2009.* Paris: La Fabrique.

ROSSANDA, Rossana (1979). *Las otras*. Barcelona: Gedisa. Traducido por Aura Arriola, 1981.

TAIBO, Carlos (2011). *Nada será como antes*. Catarata.

WILDE, Oscar (1881). *El alma del hombre bajo el socialismo*. Barcelona: Tusquets, Cuadernos íntimos. Traducido por Julio Gómez de la Serna, 1981.

# OXÍMORA

Revista  
Internacional  
de Ética y Política

*OXÍMORA*, un espacio abierto que promueve la reflexión crítica sobre las injusticias y sobre los discursos y las prácticas que las legitiman, es un foro de comunicación, participación y retroalimentación que promueve la divulgación, la creatividad y el intercambio con un sentido interdisciplinario y abierto a la multiplicidad de saberes que caracteriza el conocimiento como solidaridad.

<http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/index>

Filosofía política, social y del derecho | Sociedad civil e instituciones políticas | Ciudadanía y Derechos Humanos | Poderes estatales y movimientos sociales | Política, economía y globalización | Género, diferencia y alteridad | Bioética, filosofía y éticas aplicadas | Filosofías del sujeto y la cultura | Dinámicas interculturales | Arte y estética |

PRÓXIMO NÚMERO | OTOÑO 2013

**DIMENSIONES DE LA CRISIS EN EUROPA; PROPUESTAS ALTERNATIVAS**

[http://revistes.ub.edu/public/journals/25/CALL\\_CRISIS\\_EUROPA.pdf](http://revistes.ub.edu/public/journals/25/CALL_CRISIS_EUROPA.pdf)

Plazo de recepción de propuestas | 30 de septiembre de 2013 |  
oximora@ub.edu