



Truman State University. Noncommercial, educational use only.

The example shown here – the synthesis of the «epitomic Irish» and the intensification of an archive to a single image – demonstrates the most dangerous effects that combining eugenics with composite photography produces.

CARTA DE LA REDACCIÓN

OXÍMORA 2: MOVIMIENTOS CONTRAHEGEMÓNICOS Y EMANCIPATORIOS

Dos años después de la primavera árabe y el 15M, dedicamos este segundo número de Oxímora a la reflexión en torno a los movimientos emancipatorios. Los acontecimientos de 2011 evidenciaron el descrédito de las instituciones políticas y las viejas formas de participación y resistencia ante la emergencia de nuevas maneras de organizar y pensar la emancipación, que vienen desarrollándose ya desde hace más de tres décadas.

Sin perder de vista la naturaleza académica de la revista, hemos tratado de unir la reflexión filosófica con la experiencia práctica y vivencial de la participación y el activismo para abordar esta segunda edición dedicada a las luchas por la emancipación.

A pesar de la diversidad de los aspectos y puntos de vista que hemos tratado de incluir en este número, la cuestión de los movimientos emancipatorios está en constante cambio y es por lo tanto inagotable, pues las barreras que marcan el adentro y el afuera de esta idea se discute y modifica constantemente ampliando poco a poco su propio horizonte.

Una vez asimilado el carácter multicéntrico del poder, las luchas y los agentes con capacidad de cambio se multiplican y diversifican. Los movimientos por la emancipación desbordan definitivamente los antiguos espacios y términos que las contenían en la pasada época: los muros de la fábrica y los sindicatos de trabajadores, las instituciones políticas de la democracia representativa, la identidad o la soberanía, entre otros, para dar paso a lo que podemos llamar una red de iniciativas autónomas y cómplices religadas contra cualquier obstáculo que impida la existencia de la diferencia en lo común de cualquier singularidad. El rechazo de cualquier jerarquía o estructura fija de autoridad en la organización ha ido acompañado de nuevas herramientas arrebatadas para organizar la emancipación. Los cambios recogidos e introducidos por las redes sociales y las nuevas tecnologías, el rechazo de las categorías binominales y la aparición de nuevos términos como el de *precarizado* son un objeto de análisis necesario y fértil desde el punto de vista filosófico.

El choque entre las formas de lucha y organización de la modernidad, del capitalismo industrial de la fábrica, de los valores y la ética del deber del trabajo, los

grandes conceptos cerrados y valores inamovibles chocan con el aparente caos de las diferentes reivindicaciones y maneras de organización que se multiplican por un contexto de mundo globalizado.

El movimiento Zapatista describió de una forma muy acertada esta nueva época: "Un mundo donde quepan muchos mundos", una época de eclosión de nuevas formas de resistencia que socavan las lógicas autoritarias y uniformizadoras de épocas anteriores. Al mismo tiempo, el "No hay futuro" de los años 80 cobra más sentido que nunca cuestionando cualquier tipo de valor abstracto, de deber, de utopía ideal, llamando a la acción directa y rechazando cualquier símbolo del mundo moderno (el de los padres, las instituciones políticas, la religión...) pero también del hedonismo mercantilizado e impuesto por la dictadura de los mercados (consumo, felicidad obligatoria...). Las *banlieues* de París en el año 2005 son un ejemplo más de este rechazo y otro quiebre en la vigencia de las viejas categorías respecto a la política y la movilización.

Los límites de la emancipación, el concepto de revolución, la verdadera transformación frente al riesgo de ser reabsorbido, el descrédito de La Política (política institucional) plantean debates sin respuesta definitiva pero a tratar constantemente y siempre con urgencia.—¿Cómo evitar fundirse y reproducir las características de una época que a la vez queremos cambiar? ¿Qué entendemos por emancipación; por revolución? ¿Cuáles son sus límites? ¿Podemos alcanzarla o esto equivale a acabar con ella?

LÍMITES DE LA AUTONOMÍA Y AUTODEFENSA INDÍGENA: EXPERIENCIAS MEXICANAS*

John Gledhill

Universidad de Manchester, Reino Unido

Resumen:

Este trabajo analiza la situación actual de las luchas de los pueblos indígenas de México para alcanzar la autodeterminación y trascender los límites del multiculturalismo neoliberal. Después de examinar las relaciones entre la radicalización de las demandas indígenas y las transformaciones del Estado mexicano, el análisis se centra en la historia reciente de una comunidad indígena nahua de la costa del Pacífico, en el Estado de Michoacán, con una larga y exitosa historia de defensa de sus tierras comunales. Se considera también una comunidad purépecha de la meseta central michoacana que ha sido su aliada. La violencia por parte de actores externos que aflige estas comunidades revela las consecuencias de la penetración, en todos los niveles de gobierno, del crimen organizado. El análisis también muestra cómo la capacidad de resistencia de las comunidades indígenas puede ser perjudicada por la desarticulación interna de las mismas fuerzas, en un clima de impunidad en que la violencia paramilitar sirve a una variedad regional y transnacional de intereses económicos.

Palabras clave:

Autonomía indígena, resistencia, impunidad, crimen organizado, México.

* Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio intitulado "Security for All in the Age of Securitization?" llevado a cabo entre 2010 y 2013 con el apoyo de una Beca de Investigación Superior de la Fundación Leverhulme. Agradezco el generoso apoyo brindado por la fundación, a la vez que señalo que soy el único responsable de las conclusiones de esta investigación. Versiones preliminares fueron presentadas en el Centro de Difusión Universitario Intercultural (CEDUI), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en FLACSO, Buenos Aires, y en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Agradezco los comentarios del público que asistió a estas presentaciones. Agradezco también el valioso trabajo de mi auxiliar de investigación en Michoacán en 2011, cuya identidad tiene que permanecer en el anonimato por motivos de su seguridad personal.

Nota de los editores: Este artículo fue solicitado directamente al autor. Agradecemos al profesor Gledhill la simpatía con nuestro proyecto editorial y las facilidades prestadas.

Abstract:

This text analyzes the present situation of the struggles of Mexico's indigenous peoples to achieve self-determination and transcend the limits of neoliberal multiculturalism. After reviewing the relationships between the radicalization of indigenous demands and transformations of the Mexican state, our analysis focuses on the recent history of a Nahuatl indigenous community on the Pacific coast of Michoacán state, which has a long and successful history of defense of its communal lands. We also look at a Purépecha community in the central highlands of Michoacán which has been the first community's ally. The violence of external actors that afflicts these communities reveals the consequences of the penetration of all levels of government by organized crime. However, our analysis also shows how the capacity of indigenous communities to resist can be undermined by their internal disarticulation by the same forces, which operate in a climate of impunity in which paramilitary violence can serve a variety of regional and transnational economic interests.

Key Words:

Indigenous Autonomy, Resistance, Impunity, Organized Crime, Mexico.

En este artículo quiero discutir la situación actual de las luchas de la población indígena mexicana para conseguir la autonomía en el sentido de derecho a la autodeterminación en base al goce de los derechos ofrecidos por los acuerdos internacionales firmados por el gobierno nacional, en un contexto de fuerte penetración de todos los niveles del poder público por el crimen organizado.

México fue el segundo país, después de Noruega, en ratificar la Convención 169 de la OIT, en septiembre de 1990, bajo el mandato del Presidente Carlos Salinas de Gortari. En ese momento, dos años después de una contienda electoral ampliamente impugnada por fraude, el país se encontraba en medio de una transformación acelerada hacia un modelo económico y político nuevo, de corte neoliberal, cuyas reglas habían sido poco concordadas, aún dentro de las filas del Partido Revolucionario Institucional, la máquina política que había monopolizado el poder desde la tercera década del siglo veinte. En 1992, una adición al artículo 4 constitucional (reubicada en el segundo artículo constitucional en 2001) declaró México "una nación que tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas". Sin embargo, pese a la apariencia "progresista" de su postura sobre derechos indígenas, la meta principal de las reformas salinistas era fortalecer el desarrollo capitalista de México dentro del marco de la globalización, sin preocuparse ni de la dependencia económica de los Estados Unidos ni de los choques que dicha estrategia pudiera producir contra las aspiraciones de los ahora reconocidos "pueblos indígenas".

En el mismo año se dio por terminada la reforma agraria revolucionaria por medio de enmiendas al artículo 27 de la constitución. Esta negativa constitucional a la posibilidad de nuevos repartos de tierra estuvo acompañada por otros cambios jurídicos que facilitarían la privatización de las tierras dotadas por el Estado a las comunidades campesinas llamadas *ejidos*, aunque los bienes comunales de las comunidades indígenas quedaron fuera de esta primera etapa de la contra-reforma agraria neoliberal. De esta manera, el gobierno de Salinas puso fin a un elemento clave de la base material que había sustentado los intentos del Estado posrevolucionario, convencer a los indígenas a abandonar sus identidades étnicas por una identidad “nacional” campesino-mestiza. Aunque las reivindicaciones indígenas empezaron a manifestarse mucho antes de 1992 a raíz de las promesas no cumplidas de la revolución mexicana y una realidad cotidiana del racismo y opresión en muchas regiones, las transformaciones jurídicas, económicas y políticas instituidas a partir de los años noventa fortalecieron tendencias a replantear demandas agrarias y campesinas como reivindicaciones étnicas en regiones tales como los Estados de Guerrero y Michoacán, en el occidente del país, en donde la mayoría de la población rural había perdido o abandonado su otrora identidad indígena aunque una minoría importante todavía se identificaba con ella (Overmyer-Velázquez, 2010).

MOVIMIENTOS INDÍGENAS AUTONOMISTAS CONTRA EL MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL Y LA POLÍTICA, COMO SIEMPRE

El gobierno salinista tardó poco en mostrar que lo que quería ofrecer a los indígenas mexicanos era el multiculturalismo neoliberal, un régimen de derechos que definiría una frontera clara entre la figura que Charles Hale (2006) ha llamado “el indio permitido” y “el indio demasiado radical” que pretendería añadir el control de recursos a su derecho de conservar su idioma y su cultura. En este sentido, representaba la continuación de una política de control y cooptación que empezó a desarrollarse desde los principios de la movilización política independiente de actores indígenas. Muchas veces los líderes indígenas pioneros fueron motivados principalmente por su exclusión del poder local por parte de élites mestizas, quedándose dentro del sistema “oficial” del Partido Revolucionario Institucional una vez que lograran conquistar mayor acceso. Sin embargo, las secuelas del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, en 1994, mostró de pronto que el estado neoliberal había creado una situación propicia al desarrollo de un movimiento indígena mucho más radical de lo previsto.

El neozapatismo chiapaneco fue producto de un encuentro inédito entre revolucionarios urbanos no indígenas y comunidades de campesinos indígenas, anteriormente organizadas por religiosos apegados a la teología de liberación y

activistas de izquierda más apegados a la política electoral y la captura del Estado que los fundadores del EZLN, el subcomandante Marcos y sus compañeros (Leyva y Ascencio, 1996; Estrada, 2005). Las cabezas de la organización política-militar detrás de las bases de apoyo indígena del EZLN, seguían soñando en las posibilidades de aglutinar dentro de un solo movimiento a todas las diversas fuerzas sociales disconformes con el capitalismo neoliberal, de trascender las fronteras sociales establecidas entre indígenas y mestizos y de crear una nueva izquierda plural e inclusiva. Sin embargo, el movimiento neozapatista no ha logrado mantener su peso dentro del escenario político de Chiapas, otra vez dominado por el PRI. Las comunidades zapatistas siguen construyendo sus prácticas de autonomía, pero cada grupo local hace lo que le conviene, en términos del tipo de relaciones que negocia con sus contrincantes políticos y las instituciones del Estado oficial.

No obstante, pese a sus contradicciones, el EZLN no solamente logró convertirse en un símbolo global para movimientos anti-sistémicos sino también tuvo un impacto profundo sobre el movimiento indígena nacional en México. Su influencia estimuló la adopción generalizada de demandas que planteaban uno u otro modelo de autonomía indígena, aun por parte de grupos todavía comprometidos a seguir trabajando por la vía jurídica e institucional (Díaz Polanco, 2007). Por lo tanto, lejos de lograr una resolución de una nueva “cuestión indígena” emergente, el régimen neoliberal abrió paso a nuevas disputas sobre los derechos indígenas, cada vez más enfocadas en la autonomía indígena.

Parte del debate sobre la autonomía tiene que ver con la diferencia entre aquellos proyectos que plantean la autonomía a nivel local o comunal y aquellos que abogan por modelos de autonomía regionales, inclusive dentro de regiones pluriétnicas. La polémica sobre la nueva ley indígena federal aprobada por el congreso en 2001, bajo la administración de Vicente Fox, del derechista Partido Acción Nacional (PAN), el primer presidente no priista en setenta años, tenía mucho que ver con esta distinción: todas las referencias a “territorios” indígenas y derechos a asociación política más allá del nivel municipal fueron borradas por las enmiendas del senado a la propuesta original de la multipartidista Comisión de Concordia y Pacificación. El mismo nivel municipal tampoco dejó de ser una causa de polémica en sí mismo. Los movimientos indígenas con frecuencia planteaban la “remunicipalización” como una condición para ejercer su autonomía, es decir, propusieron la creación de nuevos municipios para poblaciones indígenas supeditadas a autoridades mestizas o la restitución del rango de municipio a comunidades indígenas que lo habían perdido como consecuencia del dominio de grupos no indígenas. Sin embargo, en el caso de Chiapas, el gobierno del Estado convirtió los programas de remunicipalización en una arma más de la campaña contrainsurgente contra los zapatistas (Leyva y Burguete, coords., 2007). A partir de 2003, vino la respuesta del EZLN a estas provocaciones, con la implantación de su propio esquema de

organización por encima del municipio, las Juntas de Buen Gobierno, comités de membresía rotativa integrados por representantes de las comunidades autónomas zapatistas de su región que pretendían ofrecer sus servicios tanto a los no zapatistas como a los simpatizantes de la organización.

Sin embargo, tanto el gobierno federal como el gobierno chiapaneco tuvieron suficientes recursos y habilidad política para contener el avance del EZLN. En el caso de Oaxaca, un Estado con mayoría indígena, aunque muy fragmentada por diferencias étnicas, en 1995 una nueva constitución estatal consagró la opción de elegir autoridades municipales por “usos y costumbres” en lugar del sistema de partidos, garantizando así, por el momento, un escenario político más tranquilo que el de Chiapas. No obstante, un conflicto bastante agudo estalló en 2006 entre una coalición de diversos movimientos sociales aglutinados en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) y el gobernador priista Ulises Ruiz (Norget, 2010). Ruiz ganó la batalla por medio de la represión, recibiendo apoyo del gobierno federal panista, pero también aprovechándose de las agudas divisiones que existían entre y dentro de las comunidades indígenas, cuyos 570 municipios constituyen casi la cuarta parte del total del país entero. En este contexto, no asombra que grupos paramilitares disfrutaban de un amplio grado de impunidad cuando hostigaban a comunidades que pretendían expresar su autonomía en la forma de luchas para conseguir mayor control sobre sus recursos.

En entidades federales con grandes mayorías no indígenas aun las organizaciones indígenas que planteaban demandas autonomistas más radicales se vieron obligadas a negociar con los gobiernos estatales para intentar conseguir una ley estatal más favorable a su causa que la ley federal. En Michoacán, la mayor parte de la población indígena se concentra en la meseta central y pertenece a la etnia purépecha, aunque el Estado también cuenta con poblaciones pertenecientes a otras etnias, incluso los nahuas de la costa, discutidos más adelante. A partir del fraude electoral de 1988, una parte importante del liderazgo indígena de la meseta purépecha abandonó el PRI para militar en el nuevo movimiento político creado por el candidato vencido por Carlos Salinas, Cuauhtémoc Cárdenas, ex gobernador priista e hijo del presidente michoacano Lázaro Cárdenas, arquitecto de la reforma agraria radical y responsable por la nacionalización de la industria petrolera. La conexión con la familia Cárdenas es un factor especial en Michoacán (Pérez Ramírez, 2009). Las elecciones estatales de 2002 llevaron a la gubernatura al hijo de Cuauhtémoc, Lázaro Cárdenas Batel, candidato del partido fundado por su padre, el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Aunque estas circunstancias dieron más motivo que nunca a los intelectuales purépechas a aproximarse al diálogo con el gobierno, fueron decepcionados con sus propuestas. Pese a tener formación académica como antropólogo y haberse expresado un partidario de los derechos indígenas, Cárdenas Batel, como senador, votó con la derecha sobre las enmiendas a

la Ley federal indígena. Aunque se disculpó por este “error” después, no tenía interés en responder al afán de la organización Nación Purépecha de crear estructuras autonómicas regionales por medio de la remunicipalización y creación de instancias superiores de asociación indígena (Gledhill, 2004). Otra contradicción en la situación política bajo el mando de Cárdenas Batel y su sucesor Leonel Godoy, también perredista, fue el hecho de que los principales liderazgos purépechas, a veces bastante distanciados de las bases en cuyo nombre hablaban, tenían fuertes motivos para seguir apoyando la participación de sus comunidades en la política partidista electoral: su partido estaba en el poder regionalmente y tenía no solamente poder de gestión sino también poder de patronazgo (Jasso Martínez, 2010).

Sin embargo, en los últimos años, sectores del movimiento indígena en Michoacán empezaron a abogar por la expulsión de los partidos políticos de la vida comunal, incluso en el municipio purépecha de Cherán, una comunidad que tuvo una larga historia de activismo por parte de liderazgos perredistas. Lo que ha pasado últimamente en Cherán es sintomático del desarrollo de nuevas expresiones autonomistas que plantean la autodefensa armada como la única forma de conseguir la seguridad de los comuneros y la defensa de sus recursos bajo condiciones actuales. Aunque volveré al caso de Cherán más adelante, voy a enfocar mi discusión principalmente sobre otro caso que he estudiado personalmente, la comunidad nahua de Ostula en la zona costera. Sin embargo, movimientos de autodefensa siguen proliferando en otras regiones, especialmente en el Estado de Guerrero donde había una tradición previa de policías comunitarias en comunidades indígenas y valdrá la pena decir un poco más sobre este panorama general.

En la tradición guerrerense de policías comunitarias indígenas, replicada en Ostula, ser policía es un tipo de servicio comunal, que tocará a casi todos los comuneros en el transcurso de sus vidas, y sin goce de sueldo. Los tribunales que imparten la justicia operan según una normatividad indígena distinta al sistema de justicia del Estado nacional, es decir se considera la violencia como “normal” y se aplica castigos y buscan arreglos para alcanzar la meta de mantener los conflictos dentro de límites que minimizarán el daño a la sociabilidad (Gledhill, 2012). En Guerrero se fundó una organización regional, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), en 1995. Sin embargo, la extensión de las autodefensas a comunidades campesinas no indígenas, a otras regiones sin tradiciones de policías comunitarias, e intentos por parte de algunas autoridades estatales de manipularlas, han suscitado temores de que algunas pudieran convertirse en fuerzas paramilitares también ligadas a grupos criminales, directamente o por medio de políticos que tienen enlaces con el crimen organizado, o de que apoyaran a dichos patrones políticos en otros tipos de proyectos tales como la extensión de la minería en zonas donde está encontrando resistencia. Dichos temores no carecen de fundamento a la luz de la permeabilidad actual de las fronteras entre el Estado y el

crimen, la cual, más bien que el simple “abandono” por parte del Estado, es la raíz del problema que está impulsando el desarrollo de las autodefensas. Sin embargo, como vamos a ver en el caso de Ostula, las fronteras de las comunidades indígenas también pueden ser “permeables” bajo estas condiciones.

Ostula es históricamente excepcional por haber conservado un control absoluto de sus tierras comunales en una región en que la mayoría de las comunidades indígenas establecidas durante la Colonia fueron extinguidas a finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte como consecuencia de las leyes de desamortización liberales e invasiones por rancheros mestizos, las cuales perjudicaron severamente a las otras dos comunidades que sobrevivieron (Cochet, 1991; Gledhill, 2004). Su exitosa defensa, durante siglos, de su autonomía, lo hace un caso privilegiado para indagar sobre las causas y posibles límites del presente recurso a la autodefensa por parte de indígenas mexicanos. Si la capacidad de resistir de esta comunidad tan “resistente” está llegando a su fin, ¿qué ha cambiado en el escenario últimamente? La respuesta que voy a dar a esta pregunta se fundamenta precisamente en la cara más oscura de la transformación del Estado que surgió de la imposición del neoliberalismo en México. Empezaré con un análisis general.

LA TRANSICIÓN NEOLIBERAL Y LA FORMACIÓN DE UN ESTADO DELINCUENTE

El gobierno de Carlos Salinas tuvo que enfrentar no solamente el problema de su falta de legitimidad a raíz de la impugnación de los comicios de 1988, sino también la falta de consenso dentro de la clase política sobre sus estrategias para resolver los problemas estructurales del antiguo régimen. Por un lado la elección presidencial había confirmado la decadencia del régimen, pero por otro lado la disputa entre Salinas y Cuauhtémoc Cárdenas puso de manifiesto las divisiones entre sus gerentes. El grupo de Salinas favoreció la intensificación del modelo económico neoliberal de apertura económica, eliminación de subsidios y privatización como la solución al problema de arrancar una economía estancada. Dicha solución no fue compatible con la conservación de un sistema de control político que se basaba en un sistema corporativista de clientelismo político a máxima escala. A corto plazo, Salinas consiguió manejar la transición políticamente por medio de una combinación de represión y cooptación selectiva de los focos de oposición. Sin embargo, su administración terminó en un caos de violencia política en las cúpulas y movilizaciones populares desde abajo. Aunque el temor público de un caos mayor ayudó al PRI conseguir un periodo más en el poder, la crisis económica provocada por la estrategia de Salinas al principio del sexenio de Ernesto Zedillo garantizó la alternancia política en 2000.

No solamente el PRI sino también una camarilla política que avanzó sus intereses de una manera importante durante la administración de Carlos Salinas volvió al

poder en los comicios presidenciales de 2012. Añadiendo este hecho al análisis del perfil económico y político del país durante los dos sexenios de presidentes panistas, muchos analistas destacan la ausencia de una verdadera “transición democrática” y la concertación de nuevos acuerdos dentro de la clase política. Sin rechazar estos argumentos, yo plantearía una perspectiva distinta. Salinas tuvo que construir nuevas redes y relaciones para sustituir las antiguas redes clientelares incrustadas en el aparato corporativo y para conseguir los recursos necesarios para desarmar la oposición y consolidarse en el poder. El resultado fue la creación de “un Estado fantasma” detrás de la fachada del Estado respetable e institucional (Gledhill, 2002), una red de relaciones que implicaba no solamente la corrupción sino también relaciones clandestinas con el crimen organizado.

Hoy en día sabemos mucho más sobre este asunto. Aunque el narcotráfico en México tiene una historia mucho más larga, fue durante el periodo de Salinas que los cárteles mexicanos sustituyeron a los colombianos en el manejo del tráfico de cocaína a los Estados Unidos (Campbell, 2009; Grillo, 2012). El narcotráfico no representaba una amenaza importante a la seguridad pública bajo el antiguo régimen del PRI (Grayson, 2010). Sin embargo, durante los últimos veinte años se ha dado un proceso paralelo de fragmentación del Estado “real” (el fantasma) y de fragmentación de los cárteles, impulsada tanto por la impunidad brindada por la protección de políticos y elementos de las fuerzas de seguridad oficiales como por las luchas para controlar las “plazas” (las áreas geográficas en las cuales un determinado grupo se aprovecha de las ganancias del tráfico, o sea por medio de la producción, transporte o venta de la mercancía ilícita). Se suele explicar las escaladas constantes de la violencia en México por el último factor, pero me parece imposible comprenderlo sin darse cuenta del primero, el cual implica que distintos grupos de delincuentes disfrutaban del apoyo de distintos segmentos del poder municipal, estatal y federal. Además quién está aliado con quién es variable entre regiones y localidades, ya que las redes de poder que existen en los bastidores están cada vez más fragmentadas. La fragmentación actual va mucho más allá del fortalecimiento de cacicazgos regionales y aislados choques entre militares y policías ligados a la protección de traficantes que se observaba durante la época salinista. Además, el negocio del crimen organizado ya se ha extendido mucho más allá del tráfico de drogas hacia otros tipos de comercio ilegal y la extorsión y secuestro, mientras que los sicarios de estos grupos paramilitares pueden alquilarse para hacer trabajos sucios para varios patronos. A la luz de estas observaciones generales, volveré al caso de Ostula para mostrar su impacto específico sobre poblaciones indígenas.

CONFLICTOS AGRARIOS, NARCOTRÁFICO E IMPUNIDAD EN LA COSTA MICHOACANA

A principios de julio de 2009, noticias sobre la comunidad indígena de Santa María Ostula, ubicada en el municipio de Aquila, salieron en primera plana en periódicos nacionales. El 29 de junio, respaldado por sus propias policías comunitarias y las comunidades indígenas vecinas de Coire y Pómaro, un grupo numeroso de hombres y mujeres de Ostula consiguió recuperar control del paraje de más de setecientas hectáreas conocido como La Canahuancera, durante más de cuarenta años usurpado por moradores no indígenas del pueblo vecino de La Placita. La Placita fue fundada por rancheros mestizos en el siglo XIX, algunos de los cuales fueron dotados de un ejido durante la presidencia de Lázaro Cárdenas.

Los conflictos entre Ostula y La Placita se remontan a los defectos del proceso oficial de Confirmación y Titulación de Bienes Comunales llevado a cabo en los años sesenta del siglo XX, pero los acontecimientos recientes ultrapasan todos los precedentes históricos en términos de su violencia. El día antes de la toma de La Canahuancera, personas fuertemente armadas habían frenado un primer intento de recuperar el terreno a balazos, hiriendo a un comunero, una provocación más en una disputa que había amenazado volverse más violenta a partir del asesinato, en julio de 2008, del Presidente de la Comisión de Defensa de Bienes Comunales (CDBC) de Ostula, el profesor de primaria Diego Ramírez Domínguez. En el momento de su secuestro, el profesor estaba encabezando un intento más de resolver el problema de los linderos comunales por la vía legal y pacífica ante el Tribunal Unitario Agrario en Colima. En lo sucesivo la postura de Ostula contra cualquier tipo de agresiones se puso más dura, pero seguía respetando al sistema jurídico oficial: algunos de los agresores del 28 de junio fueron capturados por la policía comunal y “moralmente condenados” por un juicio comunal, pero en seguida fueron entregados al Ministerio Público.

La invasión del terreno disputado había sido planeada por una Asamblea Comunal. Cuarenta familias se asentaron en Xayakalan para desarrollar un nuevo proyecto autonómico en base a la autodeterminación y autodefensa indígena. La Asamblea determinó que cada una de las veintiún “encargaturas del orden” existentes se responsabilizara por la construcción de dos casas de adobe y palma para las familias asentadas. Bajo el amparo de la bandera nacional y una imagen de la Virgen de Guadalupe traída desde la cabecera comunal, los comuneros de cierta manera volvieron a repetir el proceso que se dio en 1950, cuando la Asamblea envió colonos para fundar La Ticla, un nuevo centro de población en la costa, anteriormente sin moradores permanentes. Esto fue una respuesta estratégica a la amenaza de ver sus tierras apropiadas por agricultores no indígenas respaldados por importantes políticos del Estado vecino de Colima (Gledhill, 2004: 205).

Respondiendo a hechos ya consumados, el gobierno perredista del Estado se comprometió a gestionar una solución definitiva al problema agrario. Los propietarios de La Placita recibirían una indemnización para renunciar a sus derechos. El nuevo asentamiento, ya rebautizado con un nombre náhuatl, Xayakalan, sería reconocido oficialmente como la vigésima segunda de las encargaturas del orden de la comunidad indígena. El gobierno del Estado también iba a gestionar ante la Secretaría de Defensa Nacional (Sedena) el reconocimiento de la legitimidad de la policía comunitaria de Ostula como una “defensa rural”. Sin embargo, no logró cumplir con sus promesas de concertar una solución al conflicto agrario. Ni tampoco otorgó reconocimiento oficial a la nueva encargatura, una decisión que impidió la entrega de servicios públicos al asentamiento, incluso de apoyos para reparar las casas cuando un huracán golpeó fuertemente a la comunidad y sus cultivos en junio de 2011, aunque algunos maestros de la misma comunidad indígena consiguieron dar clases a los niños usando la clave escolar de la primaria de otra encargatura.

En febrero de 2010, en un comunicado difundido internacionalmente, la CDBC de Ostula denunció el secuestro de dos figuras claves en la lucha para recuperar Xayakalan, Javier Robles Martínez, un regidor del municipio de Aquila, y el profesor Gerardo Vera Orcino. A mediados del año, agresiones por parte de figuras que los indígenas llamaron “sicarios y paramilitares” habían resultado en la muerte de ocho comuneros más. La comunidad de Santa María Ostula recibió el respaldo no solamente de ONGs dedicadas a la defensa de derechos humanos sino también de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la cual, en septiembre de 2010, dictó medidas cautelares con las cuales el gobierno federal de Felipe Calderón nunca cumplió. Al final de 2011 el saldo de víctimas fue de veintiocho personas más asesinadas y cinco desaparecidas. En octubre murió Pedro Leyva Domínguez, un joven activista que fungía de enlace entre la comunidad de Ostula y El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPPD) de Javier Sicilia, una organización nacional que surgió para cuestionar la eficacia y costo en términos de vidas de las políticas de seguridad del gobierno federal.

La violencia en este momento parecía estar ligada a intentos de resucitar negociaciones sobre la situación jurídica de Xayakalan por medio del Programa de Atención a Conflictos Sociales del Medio Rural de la Secretaría de Reforma Agraria. Dos meses después del asesinato de Pedro Leyva, el jefe de la encargatura de Xayakalan, Trinidad de la Cruz Crisóforo, fue secuestrado por un grupo de encapuchados armados cuando pretendía volver a la comunidad acompañada por activistas del MPJD. El propósito del regreso de Don Trino, que se había refugiada en Colima por quince días después de ser públicamente golpeado y amenazado de muerte dentro de Ostula por sicarios, fue el de participar en la discusión interna de la postura que la comunidad indígena debe adoptar en las negociaciones con la SRA.

Algunos de los activistas tuvieron que aguantar ser testigos de la tortura y muerte de Don Trino, un hombre de setenta y tres años.

Tal vez los elementos más reveladores de esta historia sean estos dos: primero, que la escolta de policías federales que supuestamente iba a proteger al viejo líder y a los miembros del MPJD solamente los acompañó hasta la entrada de Xayakalan, abandonándoles a su suerte y yéndose de repente; y segundo, que en la ocasión del asalto original a Don Trino en noviembre, los comuneros de Ostula habían denunciado a individuos conocidos, en algunos casos por nombre y apellido y en otros casos sólo por sus apodos, como los autores de la violencia en su contra, sin resultados. Los “paramilitares” andaban libres por la costa, ostentando sus armas y hostigando a los indígenas con impunidad.

Al final de 2011, según un reportaje del 22 de diciembre de Blanche Petrich publicado en el periódico La Jornada, dicho hostigamiento estaba minando la resistencia de los defensores de Xayakalan. Todavía quedó vivo el padre de Pedro Leyva, Santos, elegido Presidente del Comisariado de Bienes Comunales en 2011, pero ya estaba anciano y andaba mal de salud. El reportaje no mencionó que el presidente anterior había sido “desaparecido”. Una reunión con la Secretaría de Seguridad Pública del Estado de Michoacán dio pocos resultados, pese a la asistencia de funcionarios de Gobernación, de la Sedena, y del Ministerio Público de la vigésima primera zona militar. Aunque la Marina hizo una ronda en Xayakalan a petición de los comuneros después de la muerte de Don Trino, la violencia se extendió a otros lugares estratégicos dentro del territorio comunal de Ostula. El 28 de enero de 2012 fue asesinado el comunero Crisóforo Sánchez Reyes, encargado de la zona de riego de La Ticla, otra vez, por pistoleros conocidos que los comuneros pudieron denunciar por nombre, apellido o apodo. El 16 de mayo apareció en la entrada al panteón de La Ticla el cuerpo del profesor Teódolo Santos Girón, muerto a tres tiros. Teódolo, un militante perredista de cincuenta y dos años, había servido recientemente como jefe de tenencia, y se incorporó activamente a la campaña del Movimiento de Regeneración Nacional de Andrés Manuel López Obrador contra la postura adoptada por otros líderes del movimiento para recuperar Xayakalan, quienes abogaban por un rechazo total de la política partidista. Sin embargo, el mismo Teódolo anteriormente había mostrado simpatía por el movimiento zapatista chiapaneco y participó como delegado de Ostula en el Congreso Nacional Indígena (CNI). A la luz de estos últimos acontecimientos, la actividad paramilitar ya huele a muchos comuneros como un intento de provocar un desplazamiento general de la población indígena de la zona. ¿Pero quiénes son estos “sicarios y paramilitares”?

El narcotráfico tiene mucha historia en la Tierra Caliente y costa de Michoacán, ampliamente documentada y analizada por Salvador Maldonado (2010; 2012). A principios del siglo XXI la zona de Aquila estaba siendo disputada entre el cártel de

Sinaloa, con el cual algunas administraciones municipales en la cabecera estaban visiblemente ligadas (Grayson, 2010; Gledhill, 2012), y el cártel del golfo, del cual los Zetas, un grupo delictivo originalmente integrado por ex oficiales de las fuerzas especiales militares, fueron el brazo paramilitar en ese entonces. Sin embargo, en 2010 los Zetas se independizaron, entrando en una verdadera guerra con otro grupo regional que ellos mismos había entrenado, La Familia Michoacana, marcada por narcomensajes y cuerpos decapitados y descuartizados. Son los Zetas quienes han sido acusados con mayor frecuencia de haber penetrado las fuerzas federales de seguridad, pero todos los niveles de gobierno en Michoacán han sido tachados de haber sido penetrados por el crimen organizado, y la situación se ha puesto cada vez más complicada por los antes mencionados procesos de fragmentación progresiva.

Después de la muerte, a manos de los federales, a finales de 2010, de Nazario Moreno González, apodado "El Más Loco", una de las cabezas originales de La Familia Michoacana, dos de los otros fundadores, Enrique Plancarte, "El Kike", y Servando Gómez Martínez, "La Tuta", establecieron una nueva organización, Los Caballeros Templarios, que empezó a disputar el control de Michoacán con la próxima generación de líderes de La Familia, aunque esta última organización, tal vez mejor vista como una "marca" o "franquicia" en el mundo del crimen, sigue dominando los negocios del narcotráfico, secuestro y extorsión en el Estado de México. Tanto La Familia como Los Caballeros han negado ser organizaciones criminales o "cárteles", presentándose al pueblo michoacano como "organizaciones sociales" que solamente pretenden defender a sus paisanos contra fuerzas federales abusivas y otras bandas que tachan no solamente de "delincuentes" sino también de "terroristas".

No faltan michoacanos que creen en esta propuesta. Moreno González fundó un movimiento religioso heterodoxo en su localidad de origen en la Tierra Caliente, donde sus seguidores le veneran en la muerte como un santo. Los Caballeros Templarios se han aprovechado del antagonismo de los michoacanos hacia el ejército y policía federal, una presencia constante en Michoacán a partir del "michoacanazo" de 2009, un operativo federal que resultó en la detención de once presidentes municipales, incluso el presidente priista de Aquila, acusados de tener nexos con el narcotráfico, junto con otros veinticinco funcionarios. Todos salvo uno fueron liberados después porque la Procuraduría General de la República no presentó suficientes pruebas en su contra, provocando acusaciones de motivos políticos. Los operativos cotidianos han involucrado innumerables violaciones de los derechos humanos de personas que nada tienen que ver con el crimen organizado, y también han servido de pretexto para reprimir a movimientos sociales legítimos. Por lo tanto, las redes clandestinas del crimen organizado han logrado hacerse del gobierno de verdad, el Estado fantasma local, en bastantes aldeas y municipios rurales. La paradoja de que los grupos delictivos puedan presentarse como

“protectores” cuando ellos mismos están metidos en actividades criminales puede explicarse de la siguiente manera. A veces los principales blancos de sus actividades delictivas son de clases sociales o poblaciones distintas a sus bases de apoyo, pero aun cuando esta estrategia no sea práctica, pueden mantener el grado de explotación de las poblaciones que “protegen” dentro de límites conformados por las amenazas presentadas por otras bandas y los agentes del Estado federal.

En la zona costera de Michoacán sería razonable suponer, en base a la información ya presentada, que los propietarios de La Placita pudieran haber recurrido a los servicios de sicarios ligados al narcotráfico para perseguir su guerra contra los comuneros de Ostula. Sin embargo, los niveles de violencia e impunidad encontrados en esta historia, junto con la falta de acciones por parte de las fuerzas federales, podrían indicar que otros intereses están en juego en este caso, intereses que incluso trascienden las luchas para controlar la producción y distribución de estupefacientes.

¿LA HISTORIA SE REPITE?

Esta zona cuenta con recursos turísticos, en la forma de playas y sierras que siguen siendo aptas para el ecoturismo pese a un grado importante de deforestación, provocada más por la tala ilegal de árboles que por las prácticas agrícolas y ganaderas de la población indígena. Un gran proyecto visto como una amenaza por los comuneros de Ostula es el plan de construir una nueva carretera entre Coahuayana, en la frontera con Colima, y Lázaro Cárdenas, en la frontera con Guerrero, para facilitar un ambicioso Plan Integral de Desarrollo Turístico de la Costa. Este proyecto podría ser relevante para entender el interés de los pequeños propietarios de La Placita en conservar su control de La Canahuancera, aunque el sitio también había servido como un lugar de acopio de la marihuana producida en la sierra, en parte dentro de territorios indígenas, antes de su transporte por vía marítima.

La zona también cuenta con recursos minerales. De una manera que nos hace pensar en aquellos proyectos de desarrollo capitalista que provocaron el despojo de indígenas de sus tierras y bosques a finales del siglo XIX, hoy en día la empresa minera transnacional Ternium-Hylsa, de capital italo-argentino y dueña de la mina de Las Encinas en Aquila, tiene interés tanto en establecer un puerto de granel en la costa como en extender sus operaciones mineras a las comunidades indígenas que hasta la fecha han rechazado su presencia. La empresa ha tenido una relación conflictiva con la comunidad indígena de la cabecera municipal, la cual fue reconstituida por medio del régimen moderno de reforma agraria en la segunda mitad del siglo XX, en beneficio de un grupo de comuneros que anteriormente habían adoptado una identidad mestiza. A diferencia de Ostula, cuya Asamblea

siempre rechazaba operaciones mineras dentro de su territorio si no eran en base a una participación directa tanto en la administración como en las ganancias de la empresa, los comuneros de Aquila aceptaron la presencia de la mina a cambio de recibir beneficios económicos. Sin embargo, cuando la empresa se negó a pagar las regalías acordadas, sus intentos de bloquear los accesos a la mina fueron duramente reprimidos por policías federales enviados a la zona a petición de la empresa.

Por lo tanto, no faltan comuneros en Ostula que alegan que la violencia perpetrada por personas ligadas al narcotráfico pudiera tener otro tipo de autores intelectuales y otras agendas. Una consideración de agendas que van más allá que una disputa sobre un solo terreno podría ayudarnos entender el papel del Estado en este contexto, aunque vale la pena destacar otra vez más que el problema del Estado mexicano, a todos sus niveles, es que intereses privados, incluso intereses criminales, pueden comprar los servicios de sus agentes, y que la economía criminal ya es más extensa que el tráfico de drogas. Otra de las mercancías que se trafican son minerales, destinados a China. Lo que viene desde China a la costa michoacana por medio del puerto internacional de Lázaro Cárdenas son los químicos usados en la manufactura de metanfetaminas. Por otro lado, la violencia “negable” de paramilitares que también se dedican a negocios criminales puede servir muy bien a intereses “respetables”. Por lo tanto, se pueden ver semejanzas en varios sentidos entre la experiencia reciente de la costa pacífica michoacana y la de la costa pacífica colombiana, y, como consecuencia de las generosas facilidades ya otorgadas al capitalismo extractivista transnacional por muchos gobiernos latinoamericanos, abundan ejemplos, tanto en México como en otros países de la región, de agudos conflictos entre comunidades indígenas y empresas mineras que disfrutaban del apoyo, abierto o disfrazado, del Estado.

Sean cuales sean los intereses detrás de la violencia reciente, cualquier tipo de amenaza a la integridad de sus tierras comunales es un problema para los indígenas de Ostula y es necesario entender porque para entender su intransigencia histórica frente a disputas sobre linderos e injerencias externas en su régimen de propiedad comunal. Su concepto de territorio trasciende el marco de la reforma agraria revolucionaria, conformándose de cierta manera al concepto nahua del *altépetl* (Lockhart, 1999: 27). Dicho concepto indígena plantea que debe existir una relación entre el dominio territorial y la soberanía de un grupo humano portador de una identidad sociopolítica integrada y única. Puede adaptarse con facilidad a nuevas condiciones históricas. En luchas anteriores, estas comunidades no legitimaban sus reivindicaciones territoriales con referencias a un pasado prehispánico sino en términos del “pacto histórico” encarnado en títulos coloniales y la figura (imaginada) de Hernán Cortés. Su adaptabilidad se debe al hecho de que la “comunidad indígena” se define por medio de las prácticas íntimas de vivir, morir, trabajar, venerar a Dios y hacer peregrinaciones, contratar matrimonios y mantener todo tipo

de relaciones de sociabilidad dentro del territorio que su soberanía constituye. Se conocían los linderos de su territorio no por mapas hechos por ingenieros sino por la experiencia de vivir en ellos, por conocer las historias sociales asociadas con sus lugares, y por mantener sus fronteras. Fue por eso que la gente llevaba a sus hijos a que conocieran los linderos, disputaba los intentos del Estado de redefinirlos, y se levantaba para enfrentarse a sicarios portando armas automáticas. Aunque la entrada de partidos políticos intensificó el faccionalismo comunitario durante los primeros años del nuevo milenio, la defensa del territorio comunal por el momento trascendía estas peleas, y por fin los partidos políticos fueron rechazados por la Asamblea Comunal.

Aún antes de 2009, líderes de la comunidad indígena de Ostula habían declarado en comunicados públicos que intereses poderosos anhelaban facilitar la privatización de sus bienes comunales, no incluidos en la contra-reforma agraria salinista, por medio del nuevo Programa de Certificación de Derechos Comunales (PROCECOM). Su lucha para manifestar su “resistencia” tomó un rumbo novedoso a partir de 2006, cuando se anunció una alianza con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). La afiliación de Ostula al zapatismo fue marcada por la celebración, en agosto de 2009, de la Segunda Asamblea Nacional Extraordinaria del CNI en el terreno recuperado. Sin embargo, en este momento la visión de la autonomía indígena que predominaba en la comunidad todavía no contemplaba un rechazo total, estilo zapatista, de todas las instituciones del Estado oficial. Sin embargo, la fundación de Xayakalan marcó un rechazo abierto del sistema de partidos políticos, el cual se profundizó más cuando, en septiembre de 2011, la Asamblea Comunal declaró que no serían instaladas casillas para las elecciones estatales de noviembre, ni tampoco sería permitido que ningún morador de la comunidad indígena se propusiera como candidato o animara a sus vecinos a participar en los comicios.

El argumento fue que los partidos políticos habían exacerbado el faccionalismo dentro de la comunidad y promovido el “individualismo”. En adelante, las autoridades serían elegidas por “usos y costumbres”. Este discurso coincidió totalmente con la propuesta del movimiento autonomista en la comunidad purépecha de Cherán, su principal aliado por varios años, brindando apoyos tanto materiales como morales, incluso a los damnificados por el huracán de 2011. De la misma manera que los ostulanos movilizaron su policía comunal, un grupo de cheranenses formó una autodefensa armada para enfrentarse a los talamontes que controlaban varios asentamientos en su región, disfrutaban de una influencia notable en la vida política convencional y recurrían a la violencia y al secuestro para intimidar a la sociedad civil. Aunque los cheranenses normalmente prefieren, como mexicanos en muchos otros lugares, referirse simplemente a “los malos”, por motivos de seguridad, periodistas han apuntado abiertamente al jefe local de Los Caballeros

Templarios como la persona que “comanda” la tala ilegal y organiza el cobro de cuotas para la “protección” a los comerciantes locales (Turati y Castellanos, 2012: 32).

Se trata, entonces, en los dos casos, de un movimiento autonomista que se definía explícitamente en términos de instituciones de autodefensa local, es decir, instituciones armadas, cuya necesidad surge del hecho que las autoridades “autorizadas” no pueden garantizar la seguridad de los ciudadanos ni depurarse de la influencia del crimen organizado. A la vez, se plantean las tradiciones de autogobierno indígenas como la base de una reforma política de profundidad. En la práctica hay un grado importante de re-significación en la definición de “usos y costumbres”, apropiación de prácticas cuyos orígenes no son indígenas, e incluso invención, casi inevitable para desempeñar funciones administrativas contemporáneas de una manera eficaz. Sin embargo, tanto en Cherán como en Ostula existen formas de organización arraigadas en la historia capaces de apoyar nuevas prácticas de autogestión.

En Cherán, la elección por usos y costumbres fue declarada constitucional por el Congreso del Estado, y el Instituto Electoral de Michoacán entregó la constancia de mayoría a los doce integrantes del nuevo “Consejo Mayor”, los *K'eris*, en febrero de 2012. No obstante estos avances, las rondas y fogatas constituidas por las autodefensas cheranenses no consiguieron poner fin a enfrentamientos con comunidades vecinas ni al hostigamiento del pueblo por grupos paramilitares. Más comuneros fueron secuestrados y asesinados. Las nuevas autoridades se quejaban tanto de agresiones por parte de policías federales como de la inactividad del gobierno del Estado. Aunque por fin la nueva administración estatal priista mandó agentes al lugar, a la luz de su desconfianza tanto en las autoridades estatales como municipales, los autonomistas cheranenses se vieron sin otras opciones aparte de pedir al gobierno federal que mandara tropas. Aquí llegamos a un tipo de límite a la autonomía comunal.

Por su pobreza y ubicación geográfica, Ostula tal vez sea más vulnerable a la represión que Cherán, un pueblo en el centro del Estado bien comunicado por carreteras pavimentadas con otros centros de población, cuya cabecera es urbanizada y tiene diez mil habitantes. Sin embargo, hay otros factores más importantes que amenazan poner fin a su historia de luchas exitosas contra el despojo y extinción. Pese a tener que meterme en asuntos muy delicados, quiero concluir con una exploración de las nuevas contradicciones que han surgido dentro de esta comunidad indígena en los últimos años.

CONCLUSIÓN: LOS LÍMITES DE LA SOLIDARIDAD

En primer lugar, pese al hecho de que la defensa del territorio siempre había sido un elemento unificador en el pasado, hubo importantes divisiones dentro de la comunidad sobre cómo resolver el problema de La Canahuancera. Según su propio testimonio, el finado Don Trino, promotor principal de la invasión, logró formar un grupo de comuneros para presionar a la Asamblea Comunal a no esperar hasta que saliera una resolución del conflicto por la vía legal. Otro grupo, encabezado por un ex comisariado de bienes comunales, seguía abogando por una solución jurídica aun cuando llegó una resolución de la Procuraduría Agraria en favor de La Placita. Sus integrantes fueron acusados por sus contrincantes de ser cómplices del enemigo y “soplones”, filtrando información a La Placita. Sin embargo, el pretexto inmediato por la invasión del terreno en disputa fue que forasteros casados con mujeres de Ostula estaban fincando en el predio sin permiso de la Asamblea, además de dos mestizos de La Placita que ya habían tenido allí siembras de tamarindo y papaya por bastante tiempo y supuestamente contaban con el apoyo de narcotraficantes.

El narcotráfico en sí mismo es el segundo elemento que complica esta historia. Siempre hubo algunos comuneros que se dedicaban a la producción y venta de marihuana, pero la mayor parte de la comunidad indígena había quedado fuera del negocio de la cocaína, que se centraba en los asentamientos mestizos. Últimamente, las metanfetaminas se han convertido en un negocio aún más importante, ligando toda la zona costera al puerto de Lázaro Cárdenas y últimamente a China, como mencioné antes. Muchos jóvenes indígenas ya son consumidores de metanfetaminas. En gran medida, éste es el resultado de la conversión de algunos de los profesores rurales, tanto algunos originarios de Ostula como forasteros originarios de otras comunidades costeras, en distribuidores de drogas o “corredores”. En su mayoría, los profesores involucrados en este negocio trabajaban con un originario de La Placita que tenía una posición central en el ayuntamiento de Aquila. Cuatro de ellos han sido asesinados, dos miembros del grupo acusados de ser traidores y soplones debido a su defensa de la vía jurídica. Sin embargo, este tipo de relaciones entre miembros de la comunidad y el crimen organizado se complica por la competencia entre bandas delictivas, ya que algunas muertes son consecuencias de “traiciones”, es decir, cambio de afiliaciones desde un grupo a otro.

En el caso de los jóvenes, un tercer factor ha sido el acceso a armas proporcionadas por distintas bandas de traficantes. La Familia Michoacana, intentando fortalecer su presencia en una zona ya dominada por los Zetas, se aprovechó del interés en el discurso de autodefensa por parte de algunos de los jóvenes indígenas. Sus agentes les ofrecieron la posibilidad de un escape más noble que la humillación cotidiana que sufrían a manos de vecinos mestizos cuyo comportamiento racista siempre había sido apoyado por su posesión de armas de

alto poder. Los de La Familia se presentaron en la comunidad como “simpatizantes del zapatismo” y “miembros de organizaciones no gubernamentales” provenientes de Guerrero, Veracruz y hasta Chiapas. Llevaban a pequeños grupos de jóvenes que estaban participando en la defensa de Xayakalan en la noche por veredas poco conocidas a un paraje en la sierra donde les entrenaban en tácticas guerrilleras. Por otro lado, aparecieron sicarios identificados como “Zetas” por los comuneros en la casa de uno de los profesores indígenas de Ostula, miembro del PRI. Según su anfitrión, también miembro del gobierno municipal, fueron “agentes de seguridad municipales” que habían sido enviados para garantizar la seguridad de la cabecera indígena.

Los jóvenes que se dieron cuenta que estaban ligados a La Familia, en su mayoría murieron. El otro grupo tenía más fuerza en esta zona. Aún en Xayakalan andaban libremente personas armadas ligadas a los ejidatarios y pequeños propietarios mestizos de La Placita, sembrando desconfianza y miedo en todos lados. Los defensores de la autonomía sospechaban de todo el mundo ser soplón. Paulatinamente, su solidaridad se desintegró. Pero hay más.

Desde el principio, algunos de los moradores de Xayakalan fueron blancos de desconfianza por parte de otros comuneros de Ostula porque tenían características sociales que los distinguían de la mayoría: algunos, incluso líderes de la invasión, fueron evangélicos o testigos de Jehová, y al menos uno tenía antecedentes penales. De cierta manera, Xayakalan sirvió como un depósito de gente disconforme, una solución a los dilemas de cambio social y religioso en una comunidad cuya identidad había sido católica de una manera especialmente importante, ya que su capacidad de organizar su intensa vida religiosa de una manera autónoma era también la clave de su manejo comunal de asuntos seculares (Gledhill, 2004). Algunos aspectos claves del ciclo ritual de los católicos de Ostula, tales como las peregrinaciones entre distintos asentamientos dentro del territorio comunal, ya han entrado en decadencia simplemente debido a las condiciones actuales de inseguridad.

Como en el pasado, durante esta crisis reciente ninguna facción logró imponer su dominio en la comunidad de una manera definitiva. La mayoría de los comuneros rechazó al profesor que abrió su casa a los sicarios, obligándole a irse a vivir a Aquila. Sin embargo, la violencia está produciendo un saldo cada vez mayor de personas desplazadas, y la comunidad indígena, cada vez más dividida, ha perdido gran parte de la capacidad que tenía en 2009 para movilizarse y defenderse, debido a la pérdida de personal y armas. Es probable que las divisiones internas sigan multiplicándose, ya que muchos comuneros no solamente se han cansado de la violencia sino también quieren rehacer sus relaciones con el sistema político oficial para volver a recibir apoyos económicos del gobierno. Todo esto es una

consecuencia del hecho de que el crimen organizado sustituyó a los partidos políticos y el clientelismo político tradicional como el factor principal en la quiebra de los lazos de solidaridad dentro de la comunidad. Además, en el sentido de que todavía existían enlaces entre los políticos “constitucionales” en Aquila y uno de estos grupos delincuentes, la autonomía que la Asamblea Comunal de Ostula pretendía reclamar del Estado por medio de su rechazo de los partidos políticos y la política electoral estaba siendo minada por las relaciones más fundamentales que operaban en la sombra del poder “legítimo” e institucional. Los partidos desaparecieron pero sus verdaderos dueños no.

Sin embargo, el recurso a la autodefensa es una respuesta al hecho de que ningún nivel del Estado quiere defender los intereses de los comuneros ni ofrecerles las mínimas garantías de seguridad. Si es difícil ver qué más se puede hacer en este tipo de situaciones de impunidad, es importante no echar la culpa a las víctimas. Por lo tanto, no debemos perder de vista las relaciones de poder e intereses económicos más amplias que están conformando este tipo de situaciones de violencia, en Ostula, Cherán y muchos otros lugares, por lo menos indirectamente, y a veces directamente.

Aun cuando se puede identificar otros procesos detrás de las muertes de algunos miembros de esta comunidad indígena y otros tipos de relaciones detrás de su acceso a las armas, no se puede dudar que la mayoría de los asesinatos tiene que ver con la resistencia al despojo de estas poblaciones. Además, parece necesario preguntar si la falta de respuesta de los distintos niveles de gobierno contra la escalada de violencia en la costa michoacana no indica que la destrucción definitiva de sus comunidades indígenas, el objetivo principal de las élites regionales y extranjeras en el siglo diecinueve, no haya vuelto a ser el proyecto de las élites domésticas, extranjeras y transnacionales que hoy en día codician sus recursos.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMPBELL, Howard (2009). *Drug War Zone: Frontline Dispatches from the Streets of El Paso and Juárez*. Austin: University of Texas Press.
- COCHET, Hubert (1991). *Alambradas en la sierra: un sistema agrario en México. La sierra de Coalcomán*. México: CEMCA, El Colegio de Michoacán, ORSTOM.
- DÍAZ POLANCO, Héctor (2007). *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo Veintiuno.

- ESTRADA SAAVEDRA, Marco (2005). "The armed community in rebellion: Neo-Zapatismo in the Tojolab'al Cañadas, Chiapas (1988-96)". *Journal of Peasant Studies*. 32(3). Pp. 528-54.
- GLEDHILL, John (2002). "Una nueva orientación para el laberinto: la transformación del estado mexicano y el verdadero Chiapas", *Relaciones* 90. Pp. 203-257.
- (2004). *Cultura y desafío en Ostula: Cuatro siglos de autonomía en la costa-sierra nahua de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- (2012). "Violence and Reconstitution in Mexican Indigenous Communities", en PANSTERS, Wil (coord.). *Violence, Coercion and State-Making in Twentieth-Century Mexico: The Other Half of the Centaur*. Palo Alto: Universidad de Stanford. Pp. 234-251.
- GRAYSON, George (2010). *La Familia Cartel: Implications for U.S.-Mexican Security*. U.S. Army War College: Strategic Studies Institute.
- GRILLO, Ioan (2012). *El Narco: the Bloody Rise of Mexican Drug Cartels*. London: Bloomsbury Press.
- HALE, Charles (2006). *Más que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- JASSO MARTÍNEZ, Ivy Jacaranda (2010). "Las demandas de las organizaciones purépechas y el movimiento indígena en Michoacán". *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. VIII (1). Pp. 64-79.
- LEYVA SOLANO, Xóchitl y ASCENCIO FRANCO, Gabriel (1996). *Lacandonia al filo del agua*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- LEYVA SOLANO, Xóchitl, y BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli (cords.). (2007). *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*. México: CIESAS, Editorial Miguel Ángel Porrúa, y Cámara de Diputados-LX Legislatura.
- LOCKHART, James (1999). *Los nahuas después de la conquista: Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- MALDONADO ARANDA, Salvador (2010). *Los márgenes del estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- MALDONADO ARANDA, Salvador (2012). "Drogas, violencia y militarización en el México rural: el caso de Michoacán". *Revista Mexicana de Sociología*. 74 (1). Pp. 5-93.

- NORGET, Kristin (2010). "A Cacophony of Autochthony: Representing Indigeneity in Oaxacan Popular Mobilization". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 15 (1). Pp. 116-143.
- OVERMYER-VELÁZQUEZ, Rebecca (2010). *Folkloric Poverty: Neoliberal Multiculturalism in Mexico*. Pennsylvania: Penn State Press.
- PÉREZ RAMÍREZ, Tatiana (2009). "Memoria histórica de la insurrección cívica purépecha en 1988". *Política y Cultura* 31. Pp. 113-38.
- SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo (1988). *El Suroeste de Michoacán: Economía y Sociedad 1852-1910*. Morelia: Universidad de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas.
- SANDOVAL, Efrén (2012). "Economía de la fayuca y del narcotráfico en el noreste de México. Extorsiones, contubernios y solidaridades en las economías transfronterizas". *Desacatos* 38. Pp. 43-60.
- TURATI, Marcela y Francisco CASTELLANOS (2012). "Rebelión contra la mafia michoacana". *Proceso* 1864. 21 de julio de 2012. Pp. 30-34.

NOTHING ABOUT US WITHOUT US! EL MOVIMIENTO DE VIDA INDEPENDIENTE: COMPRENSIÓN, ACCIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEMOCRÁTICA

Antonio Madrid Pérez

Universitat de Barcelona

Resumen:

El movimiento de vida independiente, iniciado en los años 60 en EE.UU., ha tenido una notable influencia en la reivindicación de los derechos de las personas discapacitadas y en la transformación de su percepción social. Los fundamentos teórico-prácticos de este movimiento, así como las estrategias de actuación seguidas, hacen que este movimiento social constituya una manifestación muy notable desde el punto de vista de la transformación democrática.

Palabras clave:

Vida independiente, movimiento social, discapacidad.

Abstract:

The independent living movement, which began in the 60s in the U.S., has had a significant influence on the claim of disabled people rights and the transformation of their social perception. The theoretical and practical foundations of this movement, such as the strategic actions adopted, makes of this social movement a very significant event from the point of view of democratic transformation.

Key words:

Independent Living Movement, Social Movement, Disability.

Recibido: 02/05/2013

Aceptado: 18/05/2013

PLANTEAMIENTO INICIAL

El estudio de los movimientos sociales ligados a los objetivos de emancipación social no ha prestado una adecuada atención al 'Movimiento de vida independiente' (MVI).

Todavía hoy, pese a los logros alcanzados, este movimiento sigue siendo poco conocido en los ámbitos de estudio y reflexión centrados en el análisis de lucha por la emancipación personal y colectiva. El objetivo de este artículo es analizar dos aspectos: algunos de sus elementos fundamentales, especialmente los postulados que asume el movimiento de vida independiente, y, en segundo lugar, plantear qué potencialidad transformadora ha presentado y puede presentar este movimiento.

La metodología seguida en este texto vincula el análisis de textos especializados y documentos elaborados desde el propio MVI, con la observación que he podido desarrollar desde hace tiempo en múltiples conversaciones y actividades con miembros-activistas del movimiento, especialmente con Nuria Gómez, actualmente responsable de la Oficina de vida independiente de Barcelona y con Antonio Centeno, activista del MVI.

El MVI aglutina directamente a personas que se encuentran en situación de diversidad funcional (todavía más conocida como 'discapacidad'), aunque sus planteamientos y efectos van más allá del colectivo que inicialmente puede tener un interés vivencial en sus postulados. El discurso que se plantea desde el MVI presenta unas características que lo hacen tremendamente interesante y con una fuerte potencialidad emancipadora. Como se explicará más adelante, desde mi punto de vista, la principal aportación que realiza, y su principal potencialidad, es superar un discurso identitario en favor de un discurso que plantea transformaciones colectivas que benefician al conjunto de la sociedad (o una gran parte de ella). Es decir, no se plantea la segmentación de reclamaciones sectoriales, sino que, atendiendo a situaciones de discriminación e invisibilización existentes, orquesta un discurso y propone unos modelos organizativos inclusivos que pueden resultar beneficiosos para el conjunto de la sociedad. Desde este punto de vista, el MVI universaliza su planteamiento central al abordar la situación de las personas con diversidad funcional en relación con el marco institucional, económico, educacional, político y jurídico en el que se desarrolla la vida de las personas (Madrid Pérez, 2010). Evita lo que ha sido una característica habitual en la reivindicación de los derechos de las personas discapacitadas (o de otras reivindicaciones que se centran en una lógica de defensa de *lo propio* sin atender a los vínculos emancipatorios colectivos): la autorreferencialidad, la segmentación y el extrañamiento (doble extrañamiento, en realidad, ya que existen históricamente estructuras de extrañamiento hacia las personas discapacitadas).

A este ejercicio de conexión socio-política con voluntad emancipadora se vincula un análisis y una crítica a los modelos hegemónicos en el tratamiento de las personas con diversidad funcional centrados en el estudio y en el rechazo de los procesos de institucionalización, medicalización, reducción y, en no pocas ocasiones, eliminación de la autodeterminación de las personas. Y, en consecuencia, al

eliminarse o dificultarse la posibilidad de autodeterminación se elimina o dificulta la autorresponsabilización de la persona sobre su propia vida. El lema elegido por este movimiento es una buena expresión de esta idea: Nothing about us without us! (Nada sobre nosotros sin nosotros).

ORIGEN DEL INDEPENDENT LIVING MOVEMENT

Este movimiento nació en EE.UU., durante los años 60, en el contexto de la lucha social. Se luchaba por los derechos civiles de la población afro-americana, surgía el movimiento de consumidores, los grupos de autoayuda y los colectivos que abogaban por la desmedicalización, como procesos de reclamación de derechos y de transformación política, social y jurídica (DeJong, 1979). En los años 60 y 70 un número relevante de personas con discapacidad iniciaron la reclamación de derechos de autonomía y autodeterminación, enfrentándose también a los estigmas sociales y a las prácticas sociales e institucionales que imponían su aislamiento y la vivencia de su existencia como personas que debían quedar bajo el cuidado de sus familias (Longmore, 2003 y 2006).

El MVI, al igual que hicieron otros movimientos contemporáneos, identificó situaciones de discriminación y vulneración de derechos a las que decidió enfrentarse. DeJong, ya en 1979, publicaba un artículo en el que analizaba el paradigma de vida independiente. Este autor iniciaba su análisis de la propuesta de vida independiente con una definición de movimiento social de Ralph Turner que constituía en sí misma una declaración de intenciones:

Un movimiento social importante se hace posible cuando se hace una revisión de la manera en la que un grupo relevante de personas, mirando a alguna desgracia, ya no lo ven como una desgracia que requiere una atención caritativa, sino como una injusticia que es intolerable en la sociedad.¹

Los cambios que se planteaban ya entonces y que perviven en el MVI se basaban en los siguientes puntos que DeJong identificaba como los propios del Paradigma de Vida Independiente (PVI) en contraste con el modelo hegemónico que trataba de transformar: el paradigma de la rehabilitación. En la identificación del problema, el PVI identificaba como problema la dependencia de las personas discapacitadas respecto a los profesionales y familiares, es decir, la falta de libertad frente a las tuteladas ejercidas sobre los discapacitados. En cuanto a la localización del problema,

¹ "A significant social Movement becomes possible when there is a revision in the manner in which a substantial group of people, looking at some misfortune, see it no longer as a misfortune warranting charitable consideration but as an injustice which is intolerable in society". Traducción del autor.

el nuevo paradigma lo situaba en el entorno y en los procesos de rehabilitación y no, como se venía haciendo, en el individuo por ser un individuo discapacitado.

En el apartado de la solución del problema: si el modelo rehabilitador propone la intervención de los técnicos (de los expertos podríamos decir hoy), el PVI identifica distintos instrumentos transformadores: asesoramiento entre iguales, acompañamiento y defensa, autoayuda, el ejercicio de control como consumidores de servicios (como el de asistencia personal, por ejemplo) y la eliminación de barreras. En cuanto al rol social, si en el modelo rehabilitador la persona era un paciente/cliente, en el PVI la persona era pensada como consumidor. En el apartado de control del proceso, el PVI se caracteriza por dar el control al consumidor y no a los profesionales que intervienen. En cuanto a los resultados deseados, el PVI propugna desarrollar la autonomía personal que conduzca a una vida independiente (DeJong, 1979: 443) (Palacios y Romanach, 2006).

En el desarrollo de movimientos sociales reivindicativos como es el de vida independiente, suelen seguirse una serie de pasos que, con variaciones contextuales, suelen coincidir. Las personas que de forma coordinada promueven el surgimiento de una acción colectiva (sólo con el tiempo se podrá decir que actúa como movimiento social) identifican una situación que padecen ellos u otras personas como constitutiva de agravio. Este proceso requiere, según los casos, una transformación en la percepción de las vivencias (propias o ajenas): pasar de la aceptación de una situación, o de la resignación frente a la misma, a la identificación de que esa situación provoca un daño en la persona que es valorado como injusto.

Este proceso, que es esencial en la configuración de los movimientos sociales transformadores, es fundamentalmente cognitivo. La identificación del *daño sufrido* y de las causas del mismo se vehiculan como agravio (que contiene la consideración de que una situación que se está viviendo es injusta) y se conduce como reclamación. Este segundo proceso, íntimamente unido al primero pero distinto a él, requiere una acción estratégica: modelos organizativos, publicidad de las ideas y de las reclamaciones, activación de medios de comunicación, acciones de protesta, identificación de los actores en el conflicto, búsqueda de alianzas, etc. (Felstiner, Abel y Sarat, 2001).

El primer centro de vida independiente se creó en 1972, en Berkeley, California. A partir de ese momento, se fueron abriendo numerosos centros en el resto del país. La extensión de este movimiento en EE.UU., así como la identificación de los objetivos de lucha, se vieron acompañados por el desarrollo de normativas estatales en materia de discapacidad: la Rehabilitation Act de 1973, la Individuals with Disabilities Education Act of 1975 y, en 1990, la Americans with Disabilities Act. El marco legal que se iba desarrollando, en diálogo pero también en limitación de las

aspiraciones del Independent Living Movement, marcaría la evolución del movimiento al tiempo que sus principales objetivos de reivindicación y propuesta.

En España este movimiento comienza a calar a partir de la década de los 90, pasando por las experiencias que en los países nórdicos y en Gran Bretaña se desarrollaron a partir de finales de los años 70 (Evans, 2003).

EL IDEARIO DEL MVI

La Encuesta sobre discapacidades, autonomía personal y situaciones de dependencia de 2008 (Instituto nacional de estadística, INE) es el último estudio de amplio espectro disponible. Los datos que se dieron en aquel momento eran estos: en España había más de 3,85 millones de personas con discapacidad, siendo mayoría las mujeres. La discapacidad con mayor incidencia era la vinculada a la movilidad. A efectos estadísticos, se calculaba que había 3,85 millones de personas discapacitadas. La muestra final abarcó 96.075 viviendas (INE, 2008). Con esta aproximación numérica se puede entender que los colectivos a los que se dirige el MVI de forma directa son, por lo menos cuantitativamente, muy importantes.

Para analizar los elementos del ideario de MVI se va a utilizar aquí la elaboración que ha realizado la European Network of Independent Living (ENIL) al identificar los principales rasgos de la filosofía de vida independiente.

Defensa de la libertad de elegir, el control sobre la propia vida y el estilo de vida elegido

Si la idea de libertad es vista en su gradación y, por tanto, como una idea que requiere ser materializada y analizada en sus materializaciones en los contextos en los que transcurre la vida de las personas, la libertad de elegir consiste, en uno de sus contenidos, en que la persona pueda decidir cómo vivir. Para que ello sea posible, la persona ha de poder activar opciones reales. Si se quiere: oportunidades reales en las que se concrete la libertad de elegir y, por extensión, el control sobre la propia vida. Se trata pues de la reclamación de la libertad de elegir, del desarrollo de modelos que lo permitan y de que esta elección no aboque a un contexto en el que la persona pierde el control sobre su vida, sino que lo pueda mantener.

En el caso del MVI ha sido fundamental la pedagogía a favor de que las personas puedan pensarse como seres que deciden cómo quieren vivir y que se hagan responsables de la opción de vida elegida. Este elemento ha sido especialmente importante en un contexto en el que la tutela y el paternalismo constituían (y en

buena parte así sigue siendo) el marco de referencia cognitiva institucional y familiar dominante.

Uno de los principales retos que ha tenido que afrontar (y ha de seguir afrontando) el MVI es la pluralidad del colectivo de personas a la que se dirige. Si se piensa que se dirige al colectivo de personas con diversidad funcional, se entenderá que hay distintas tipologías de diversidad. Según las clasificaciones que se utilicen, se puede hablar de diversidad sensorial, cognitiva, física e intelectual. Otras clasificaciones ponen de relieve además el autismo o el síndrome de Down. La encuesta sobre discapacidades de 2008 utilizaba el término 'deficiencia' y distinguía entre deficiencias mentales, visuales, del oído, del lenguaje, habla y voz, osteoarticulares, del sistema nervioso, viscerales, de la piel, múltiples y otras no clasificadas (INE, 2008).

La referencia a la filosofía de vida independiente no es acogida de igual forma por los distintos colectivos y por sus entornos familiares y de cuidado. Una de las objeciones que en ocasiones se ha presentado es que los proyectos de realización vinculados al MVI están pensados más para personas con diversidad física que con diversidad intelectual severa, por ejemplo.

La libertad de elegir, en abstracto, se concreta en aspectos fundamentales como: ¿dónde vivir? ¿con quién vivir? A esto se suma la accesibilidad al transporte, a la propia vivienda y la posibilidad de utilizar ayudas técnicas

El MVI ha desarrollado y desarrolla una crítica intensa a la institucionalización de las personas (de la Morena, 2005). Frente a un modelo que propone y conduce a que la persona en situación de diversidad funcional intensa viva en una residencia, el MVI viene reclamando la desinstitucionalización de la persona. Para ello es necesaria la creación de las condiciones personales y contextuales que lo hagan posible. Las instituciones de tratamiento y residencia existentes son percibidas por el MVI como espacios de aislamiento, no como espacios de realización y relación social. Esta cuestión adquiere una especial relevancia cuando afecta a niños y niñas. Se plantea, por ejemplo, si los menores en edad escolar han de estudiar en centros especiales o si han de desarrollar sus estudios con otros menores en centros ordinarios con los apoyos necesarios tanto a nivel de centro como a nivel del menor.

La figura del asistente personal

El MVI reivindica la figura del asistente personal como un instrumento central en la materialización de la libertad de elegir y la toma del control sobre la propia vida. Un

asistente personal² es una persona a la que contrata la persona en situación de diversidad funcional y a la que paga por los servicios prestados. Se discute si la figura del asistente personal ha de quedar regulada y controlada en su formación y en el acceso a la profesión por las autoridades públicas. EL MVI propone que cada persona contrate a quien sea de su agrado y que, según su criterio, reúna las características necesarias para su atención y ayuda. En términos verdaderamente prosaicos, un activista del MVI lo explica en estos términos: “Has de poder elegir quién te limpia el culo”. Los estudios económicos realizados desde el movimiento muestran que la creación de estas condiciones que favorecen la autonomía personal no son más caros que el modelo residencial dominante (Romañach, 2011 y Smith, 2004).

La visión comunitaria: a favor del bien común

El MVI defiende modelos públicos (en transporte, educación, salud, comunicación, complementación temporal o permanente de funciones...) que sean utilizables por las personas con diversidad funcional al tiempo que por el resto de personas. La óptica de los servicios basados en la comunidad focaliza lo que la comunidad necesita, sin necesidad de crear servicios paralelos. Una de sus manifestaciones es lo que se conoce como ‘diseño para todos’. Hay un ejemplo que se repite para explicar esta cuestión: una rampa es más accesible, para más personas, que una escalera. Un autobús con rampa permite acceder a la persona que camina sin ayuda, a quien utiliza una silla de ruedas, a quien empuja un coche de bebé, etc. La habilitación de medios de transportes públicos accesibles hace que las personas, con independencia de su situación funcional actual, puedan utilizar este medio de transporte.

Estos cuatro elementos que aquí se han presentado de forma sintética constituyen el núcleo de la filosofía de vida independiente (Centeno, Lobato, Romanach, 2008). En el siguiente apartado se expondrá alguno de los desarrollos alcanzados por estos principios, así como algunas estrategias de actuación seguidas y resultados obtenidos.

ESTRATEGIAS DE ACTUACIÓN Y RESULTADOS

Hasta donde he podido observar, en España el MVI ha mostrado una notable capacidad de influencia, especialmente en el terreno legal, el político y el cultural, sobre todo si se tiene en cuenta que el número de activistas es bastante limitado en comparación con otros movimientos. Estos activistas han sido capaces de usar las redes sociales y las nuevas tecnologías de comunicación con gran acierto, han

² Se puede recordar la película *Intouchables*, de Nakache y Toledano, 2011, pese a que la situación de su protagonista es excepcional en cuanto a la disponibilidad de recursos económicos.

creado un discurso innovador y bien trabado y han apostado por tener una interlocución directa con responsables políticos. No han sido los únicos que han extendido la expresión 'vida independiente' que ha pasado de ser un neologismo en la red (Pinilla Gómez, 2011) a ser una expresión de uso corriente, por lo menos entre los sectores especializados. El MVI ha tenido y tiene, desde mi punto de vista, una influencia decisiva en la determinación del sentido de esta expresión y en la concreción de sus realizaciones.

Por poner un ejemplo en la interlocución política del que queda constancia. Javier Romañach Cabrero, uno de los activistas más destacados del MVI, compareció en 2010 ante la comisión de discapacidad de la Asamblea de Madrid a petición del Grupo parlamentario popular. En esta comparecencia, Romañach Cabrero informó del "Estado de la Convención³ en la Comunidad de Madrid" (2010). En esa ocasión señaló que los derechos de las personas con diversidad contemplados en la Convención se incumplen en buena medida. Es decir, si se utiliza la lógica de los deberes como contenido de los derechos (Estévez Araujo, 2013), Romañach señalaba que la administración pública estaba incumpliendo sus deberes y que el colectivo al que él representaba se hallaba en una cuota de cumplimiento de sus derechos muy inferior al grado de satisfacción de derechos de los representantes parlamentarios a los que hablaba (Alcaín Martínez, 2012: 356-8).

En España, el Foro de vida independiente y divertad⁴ (Foro) es la expresión de las propuestas e intervenciones colectivas del MVI. Ha extendido, en diálogo con otros grupos de trabajo a nivel internacional, la filosofía de vida independiente. Tiene especial interés el trabajo contrahegemónico que realizan sus activistas. En el terreno del uso del lenguaje han propuesto otras palabras y otros usos de las mismas alternativos a los que son dominantes. Junto al término 'discapacidad' y a su sentido, el Foro difunde otra idea: la humanidad es diversa y la discapacidad es una parte de esta diversidad.

Si se enfoca este uso del lenguaje desde la perspectiva de las aportaciones hechas por George Lakoff (2005 y 2009), se estaría proponiendo una metáfora, un modelo de pensamiento, distinto al hegemónico. Y esta cuestión es relevante ya que, para transformar aspectos concretos de la realidad, hay que modificar las estructuras de pensamiento dominantes sobre esas cuestiones concretas y, en el marco de estas estructuras, las imágenes y conceptos que ocupan posiciones estratégicas. Es por esta

³ Convención internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, ONU, diciembre 2006.

⁴ 'Divertad' es un neologismo. Se utiliza para unir en una misma palabra las ideas de dignidad y libertad en la diversidad.

razón que el término 'diversidad' se propone como alternativo al de 'discapacidad'. El siguiente pictograma expresa esta idea.

La concepción de la discapacidad como parte de la diversidad ofrece la oportunidad de romper con asociaciones de ideas perniciosas para las personas que se hallan en situación de diversidad y, en buena parte, para sus familias: la asociación entre discapacidad y sufrimiento, opresión, marginación. En este sentido cultural, la filosofía de vida independiente huye del 'pobrecito de mí' o, en términos más actuales, evita caer en una imagen de victimización que sometería a la persona a un rol social e institucional de pasividad.

El Foro hace tiempo que ha enfocado la lucha por los derechos de las personas con discapacidad como una lucha por los derechos humanos. Por esta razón, ha tenido gran relevancia la aprobación de la Convención internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad y su Protocolo Facultativo por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 2006 (Palacios, Bariffi, 2007). Esta Convención incorpora diversas reclamaciones: el término diversidad para hacer referencia a la discapacidad como componente de la diversidad, el reconocimiento de que las comunidades son comunidades en las que hay diversidad y la diversidad humana como un valor individual y comunitario a proteger. En la adaptación de la Convención al derecho español también se utilizó el término diversidad, pero con mayor contención. En el derecho español, el uso de los términos 'discapacidad' y 'discapacitados' sigue siendo dominante. En cuanto a la expresión 'vida independiente', la Convención utiliza las fórmulas "derecho a vivir de forma independiente" y aparece también configurado como principio de la misma Convención: "El respeto de la dignidad inherente, la autonomía individual, incluida la libertad de tomar las propias decisiones, y la independencia de las personas".

La idea de independencia de la persona está ligada, en la concepción de vida independiente que propugna el Foro, a la defensa y exigencia de la responsabilidad de la persona sobre su propia vida y las acciones que lleva a cabo, así como al derecho a asumir riesgos. Esta apelación a la responsabilización por la propia vida y por los riesgos que la persona decide asumir (al decidir vivir de forma autónoma, por ejemplo, saliendo del ámbito familiar o residencial) se orienta hacia las administraciones públicas, pero también a los propios interesados y a sus entornos. Tal vez sea difícil de entender, pero los procesos que ha de seguir una persona con diversidad para lograr su autonomía pueden ser tremendamente complejos a nivel económico o habitacional; pero, por lo que explican los protagonistas, una de las

⁵ La Convención fue adaptada al derecho español mediante la Ley 26/2011, de 1 de agosto, de adaptación normativa a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad.

principales dificultades se encuentra en que la persona crea que es posible para ella asumir el control sobre su propia vida y sobre los medios que lo hacen posible.

Para abordar los derechos de las personas con diversidad desde la perspectiva de los derechos humanos, el Foro ha establecido espacios de trabajo en común con grupos universitarios. Es el caso, por ejemplo, del Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas la Universidad Carlos III de Madrid, del Institut de Drets Humans de Catalunya o del Proyecto dret al Dret de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona⁶. Con anterioridad, desde finales de los años 90, se pueden identificar espacios organizativos en los que se comenzó a trabajar y utilizar las nociones básicas de vida independiente: jornadas, congresos (como el Congreso europeo de vida independiente de 2003 que se celebró en Tenerife) o cursos y congresos organizados desde el IMSERSO (García Alonso, 2007).

Esta forma de trabajar responde a una estrategia: articular los ámbitos académicos receptivos con la creación y difusión del discurso de vida independiente. Más allá de las expresiones que se han ido extendiendo durante los últimos años que hablan de 'responsabilidad social universitaria' o de 'transferencia de conocimiento', esta forma de trabajar busca interesar al ámbito académico por problemáticas existentes, al tiempo que busca apoyo institucional, simbólico y cognitivo por parte de las instituciones universitarias. Con gran frecuencia, lo que sucede es que son los miembros del MVI quienes poseen un conocimiento más afinado sobre las cuestiones teórico-prácticas que afectan al colectivo. Es por ello que, desde el punto de vista de la articulación sociedad-universidad y de la generación cooperativa de conocimiento, hay que contemplar también la aportación de conocimiento que se hace y se puede hacer desde iniciativas sociales al ámbito universitario. Es decir, hay que contemplar una dinámica no tan sólo de transferencia de conocimiento sino también de incorporación de conocimiento al ámbito académico desde los espacios de trabajo extra-universitarios.

El MVI ha creado en España oficinas de vida independiente (Madrid, Barcelona o Galicia) y distintos proyectos de vida independiente (en Guipúzcoa o Andalucía, por ejemplo) con el objetivo de impulsar proyectos de vida independiente para diversidad física y para diversidad intelectual (Arnau Ripollés, 2009). Las oficinas de vida independiente son entidades sin ánimo de lucro creadas para promover la filosofía de vida independiente y ayudar a sus miembros a desarrollar programas de

⁶ Por ejemplo, I Jornada de Vida independiente y Derechos Humanos en Cataluña, organizada conjuntamente por el Fòrum de Vida independent de Catalunya, el Institut de Drets Humans de Catalunya y el Proyecto dret al Dret (UB), en marzo de 2008. O la presentación del Informe SOLCOM 2011, organizada por SOLCOM, Proyecto dret al Dret, con la colaboración del Institut de Drets Humans de Catalunya y el Observatorio de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC), en febrero de 2012.

vida independiente, en concreto, aunque no de forma exclusiva, programa de asistencia personal autogestionada. Además del asesoramiento de los responsables del servicio, que prestan personas con diversidad funcional que se hallan en procesos similares, se fomenta el apoyo entre iguales. Tiene especial importancia el asesoramiento en materia de contratación de asistentes personales. La realidad de estas iniciativas, sus modelos de gestión, la financiación, los servicios y ayudas prestadas y los resultados obtenidos, así como la adecuación a los principios de la filosofía de vida independiente varía de un caso a otro, pero, en términos generales, constituyen experiencias novedosas que proponen y practican propuestas de mejora (Rueda, 2013).

La actuación seguida por el MVI también se ha orientado hacia el diálogo e interpelación de otros movimientos e iniciativas de carácter socio-político. Es el caso de la renta básica o 'renta garantizada de ciudadanía'⁷, en su presentación más actual con motivo de la iniciativa legislativa popular de 2013 que se está organizando en Cataluña y también en Extremadura⁸. De una situación anterior en la que los análisis y propuestas realizados en relación a la renta básica no tenían en cuenta la situación de las personas con diversidad funcional, los activistas el MVI trataron de introducir en el debate público y en el debate especializado la diversidad existente, de modo que la propuesta de renta básica ampliara su campo de percepción social⁹.

El segundo ejemplo en cuanto a la interpelación a otros movimientos o iniciativas sociales es la interpelación hecha al feminismo. Autoras como María Soledad Arnau Ripollés (2004) beben de las fuentes del feminismo y amplían los horizontes al estudiar y explicar la sexualidad, las sexualidades habría que decir, de las personas con diversidad. La interpelación tiene por objetivo ampliar la mirada dominante, los modelos establecidos como referencia, incluso en los sectores con voluntad más transformadora. Esta actitud puede observarse en la iniciativa *Yes, we fuck!* Esta propuesta de reflexión, reivindicación y acción se ha iniciado con un texto de Antonio Centeno, al que seguirá la difusión de un documental sobre la sexualidad de personas con diversidad (2013).

⁷ Vid. <http://rendagarantidaciudadana.net/images/ley.pdf> (última consulta 29-4-2013) y <http://www.rendagarantidaciudadana.net/index.php/es/> (última consulta 29-4-2013).

⁸ Vid. <http://rentabasicacaceres.wordpress.com/> (última consulta 29-4-2013).

⁹ Ya se pudo observar esta interpelación a Daniel Raventós en 2008 (I Jornada de Vida independiente y Derechos Humanos en Cataluña antes mencionada). En 2010, Nuria Gómez, activista del FVI ya participaba como ponente para hablar de "Políticas de ciudadanía y renta básica" en la Universidad Nómada organizada durante 2010 para abordar el tema de "Welfare, Renta Básica y política en común", (<http://www.universidadnomada.net/spip.php?article361>, última consulta: 25-4-2013).

Otro tema que se ha abordado desde el colectivo es la violencia de género ejercida sobre las mujeres discapacitadas (Arnau Ripollés, 2005). De nuevo, esta línea de trabajo, sobre la que ha ido apareciendo estudios especializados, ha contribuido a ampliar las premisas de partida y la perspectiva sobre la violencia de género. En este caso, la ampliación de la perspectiva ha tratado de visualizar las especificidades vinculadas a la violencia ejercida sobre mujeres discapacitadas. Frente a las tendencias generalistas que abordan la situación de la mujer como si existiera 'la mujer', lo que se pone sobre la mesa es la realidad de personas que, siendo mujeres, experimentan violencias de género asociadas a su condición de mujer con diversidad. Esta necesidad de superar las visiones estereotipadas ha sido presentada por Martha Nussbaum al criticar, por ejemplo, aquellos enfoques feministas que parten de una premisa falsa: creer que todas las mujeres del mundo comparten las condiciones de vida de la mujer de clase media occidental. Recordaba Nussbaum (2002) que la inmensa mayoría de mujeres del mundo no viven en las condiciones culturales, económicas, sanitarias y políticas en las que viven las mujeres de clase media occidentales y que, por tanto, había que tener mucho cuidado al elegir los modelos de existencia que se eligen como prototipos desde los que pensar.

La influencia del MVI en el terreno jurídico, vinculado a la orientación de las políticas públicas en materia de discapacidad, se extiende en distintas direcciones (Centeno, 2008). Un objetivo claro ha sido el reconocimiento y promoción de la figura de la asistencia personal, de la que ya se ha hablado antes. La Ley de promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia¹⁰ definió la asistencia personal como "servicio prestado por un asistente personal que realiza o colabora en tareas de la vida cotidiana de una persona en situación de dependencia, de cara a fomentar su vida independiente, promoviendo y potenciando su autonomía personal". Y la misma ley reconoció la posibilidad de acceder a la prestación económica de asistencia personal como instrumento para la contratación de una asistencia personal "durante un número de horas, que facilite al beneficiario el acceso a la educación y al trabajo, así como una vida más autónoma en el ejercicio de las actividades básicas de la vida diaria".

Con anterioridad, la ley Ley 51/2003, de 2 de diciembre, de igualdad de oportunidades, no discriminación y accesibilidad universal de las personas con discapacidad había utilizado en su Exposición de motivos la expresión 'vida independiente' en la fórmula 'modelo de vida independiente'. Y en su artículo 2

¹⁰ Ley 29/2006, de 14 de diciembre. El artículo 19 de esta ley, que reconoce la prestación económica de asistencia personal, fue modificada por la Real Decreto-ley 20/2012, de 13 de julio, de medidas para garantizar la estabilidad presupuestaria y de fomento de la competitividad. La asistencia personal también quedó reconocida por la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, en su artículo 19.

estableció, entre los principios de esta Ley, el de vida independiente: “la situación en la que la persona con discapacidad ejerce el poder de decisión sobre su propia existencia y participa activamente en la vida de su comunidad, conforme al derecho al libre desarrollo de la personalidad”¹¹. En el marco del derecho europeo, la Comisión europea ha hecho una traslación del lema del MVI: “Nada sobre nosotros sin nosotros”, a este otro: “Nada para las personas con discapacidad sin las personas con discapacidad”. Se ha hecho, por lo menos en términos de principios, una asunción del lema del MVI.

La cuestión de la ‘vida independiente’ también ha aparecido recientemente en normas mediante las que se regulan las cualificaciones profesionales (servicios socioculturales y a la comunidad)¹² y el Título de técnico en atención a personas en situación de dependencia¹³. En este último caso, por ejemplo, entre los contenidos curriculares a cursar se encuentra el siguiente descriptor: “El Movimiento de Vida Independiente: orígenes, evolución, filosofía y marco legislativo”.

VALORACIÓN FINAL

Como se ha dicho anteriormente, el MVI ha sido capaz de articular un discurso explicativo y propositivo en términos de ciudadanía. Sin desatender las especificidades de las diversidades existentes y la reclamación de los derechos de las personas con diversidad, ha contribuido a ampliar el margen de referencias políticas, jurídicas y culturales de las personas y colectivos de personas que tradicionalmente han sido identificadas como ‘minusválidos’ y posteriormente como ‘discapacitados’.

En las propuestas abiertas que ha hecho el MVI, la cuestión de la democracia aparece como el sustrato común a otras reivindicaciones que se concentran en otras iniciativas y movimientos sociales. En este sentido, la estrategia seguida ha sido la de integrar referencias que han considerado utilizables, y al mismo tiempo proponer la ampliación de las referencias dominantes en otras iniciativas y movimientos sociales.

¹¹ Este principio aparece también recogido en la Ley 49/2007, de 26 de diciembre, por la que se establece el régimen de infracciones y sanciones en materia de igualdad de oportunidades, no discriminación y accesibilidad universal de las personas con discapacidad; la Ley 14/2011, de 1 de junio, de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación.

¹² Real Decreto 1096/2011, de 22 de julio, por el que se complementa el Catálogo Nacional de Cualificaciones Profesionales, mediante el establecimiento de nueve cualificaciones profesionales de la familia profesional Servicios Socioculturales y a la Comunidad.

¹³ Real Decreto 1593/2011, de 4 de noviembre, por el que se establece el Título de Técnico en Atención a Personas en Situación de Dependencia y se fijan sus enseñanzas mínimas, y su norma de desarrollo: Orden ECD/340/2012, de 15 de febrero, por la que se establece el currículo del ciclo formativo de Grado Medio correspondiente al título de Técnico en Atención a Personas en Situación de Dependencia.

Desde esta perspectiva, el MVI ha apostado por sumar en y para la emancipación de las personas en el marco de un modelo de sociedad democrática.

En las propuestas del MVI, esta emancipación, que es multinivel, pasa por transformar la autopercepción y la heteropercepción respecto de la discapacidad. Por este motivo, tienen gran importancia, tanto los cambios introducidos en el uso del lenguaje, como la propuesta de mecanismos reales que contribuyen a potenciar la autonomía de la persona. Y estos cambios han sido y son importantes tanto a nivel general, como especialmente al nivel de las personas que se hallan directamente en esta situación. El proceso al que se apela es por tanto doble: transformación interna y externa. No cabe duda de que ambas están unidas, pero no por ello deja de tener importancia el llamamiento al protagonismo de la persona que quiere (o que necesita) transformar su realidad, y al hacerlo transforma la realidad colectiva. La lucha por la libertad y por la dignidad de la persona ha sido y es una aspiración transformadora que ha estado en la base de distintos movimientos sociales que han configurado nuestra realidad colectiva. Por ello, el lema elegido por el MVI: 'Nada sobre nosotros sin nosotros', sigue siendo un lema democráticamente transformador.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCAÍN MARTÍNEZ, Esperanza (et al.), (2012). *Informe 2010. Protección jurídica de las personas con discapacidades en España*. Madrid: Aranzadi.
- ARNAU RIPOLLÉS, María Soledad, (2004). "Sexualidad(es) y disCapacidad(es): La igualdad diferente", consultable en <http://cdd.emakumeak.org/ficheros/0000/0098/syd.pdf> (última consulta: 21-4-2013).
- (2005). *Estudio: La cara oculta de la violencia: la Violencia de Género contra la(s) mujere(s) con discapacidad(es)*. Castellón: Universitat Jaume I – Fundación Isonomía para la igualdad de oportunidades.
- (2009). "La vida independiente como fin de las políticas públicas de incapacidad", en PÉREZ BUENO, Luis Cayo (dir.), *Hacia un derecho de la discapacidad. Estudios en homenaje al profesor Rafael de Lorenzo*, Pamplona: Aranzadi, pp. 469-495.
- CENTENO, Antonio; LOBATO, Manuel; ROMANACH, Javier, (2008). *Indicadores de Vida Independiente (IVI) para la evaluación de políticas y acciones desarrolladas bajo la filosofía de Vida Independiente*, disponible en: http://www.udg.edu/Portals/92/ecis/Indicadores_de_Vida_Independiente%5B2%5D.pdf(última consulta: 27-4-2013).

- CENTENO ORTIZ, Antonio, (2008). "The National Dependency System: An Analysis from the Perspective of the Independent Living Movement", en ESTEVEZ ARAUJO, J. A. et al. (eds), *Spatial Development and Citizenship*. Barcelona: Ediciones de Intervención cultural.
- (2013). "Sexualidad y diversidad funcional (*Yes, we fuck!*)" <http://www.derechoshumanosya.org/node/1137> (última consulta: 25-4-2013).
- DEJONG, Gerben, (1979). "Independent Living: From Social Movement to Analytic Paradigm", en *Archives of Physical Medicine and Rehabilitation*, vol. 60, pp. 435-446, disponible en <https://enablemob.wustl.edu/OT572D-01/RequiredArticles/IndependentLivingFromSocialMovementtoAnalyticParadigm.pdf> (última consulta 26-4-2013).
- DE LA MORENA, Raúl, (2005). *Editar una vida*, disponible en <http://www.derechoshumanosya.org/node/287> (última consulta: 24-4-2013).
- ESTÉVEZ ARAUJO, José Antonio, (2013). *El libro de los deberes*. Madrid: Trotta.
- EVANS, John, (2003). *The Independent Living Movement in UK*, consultable en <http://www.independentliving.org/docs6/evans2003.html> (última consulta: 20-4-2013).
- FELSTINER, William L. F.; ABEL, Richard L.; SARAT; Austin. "Origen y transformación de los conflictos: reconocimiento, acusación, reclamación...". en García Villegas, Mauricio (ed.) (2001). *Sociología jurídica. Teoría y sociología del derecho en Estados Unidos*. Unibiblos: Bogotá, pp. 39-67.
- GARCIA ALONSO, José Vidal, (2003). *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*. Madrid: Fundación Luis Vives.
- (2007). "Perspectivas emergentes en materia de discapacidad. La vida independiente. El movimiento de vida independiente", en DE LORENZO, Rafael y PÉREZ BUENO, Luis Cayo (dir.), *Tratado sobre la discapacidad*, Pamplona: Aranzadi, pp. 1519-1550.
- INE, (2008). *ENCUESTA SOBRE DISCAPACIDADES, AUTONOMÍA PERSONAL Y SITUACIONES DE DEPENDENCIA 2008*, <http://www.ine.es/jaxi/menu.do?L=0&type=pcaxis&path=/t15/p418&file=inebase> (última consulta, 25-4-2013).
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark, (2005). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.
- LAKOFF, George, (2009). *The Political Mind*. London: Penguin Books.

- LONGMORE, Paul K., (2003). "The Disability Rights Moment. Activism in the 1970s and Beyond", en *Longmore, Paul K., Why I Burned my Book and Other Essays on Disability*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 102-115.
- (2006). *Disability Scholar and Activist. Historian of Early America*, en *Regional Oral History Office, University of California, The Bancroft Library Berkeley, California, Disability Rights and Independent Living Movement Oral History Project*, consultable en http://digitalassets.lib.berkeley.edu/roho/ucb/text/longmore_paul.pdf (última consulta: 20-4-2013).
- MADRID PÉREZ, Antonio, (2010). "El acceso a los derechos: la experiencia del Proyecto dret al Dret". *Anuario de Filosofía del Derecho*, T. XXVI, 2010, pp. 31-56.
- NUSSBAUM, Martha C., (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Barcelona: Herder.
- PALACIOS, A. y BARIFFI, F., (2007). *La discapacidad como una cuestión de derechos humanos. Una aproximación a la Convención internacional sobre los derechos de las personas con discapacidad*. Madrid: Ediciones Cinca.
- PALACIOS, Agustina y ROMAÑACH, Javier, (2006). *El modelo de la diversidad. La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. Madrid: Ediciones Diversitas-AIES, disponible en <http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/9899/1/diversidad.pdf> (última consulta 2-5-2013).
- PINILLA GÓMEZ, Raquel, (2011). "El camino de dos neologismos en la red: vida independiente y accesibilidad", en VILCHES VIVANCOS, Fernando (coord.), (2011), *Un nuevo léxico en la red*. Madrid: Dykinson. pp. 71-83
- ROMAÑACH CABRERO, Javier, (2011). "Asistencia personal: La prestación económica para la autonomía y la vida independiente", en *Rev. Papeles de economía española*. Número dedicado a: Aspectos económicos y sociales de la dependencia, n. 129, 2011, pp. 207-223.
- (2010). "Estado de la Convención en la Comunidad de Madrid. Un análisis económico", disponible en <http://www.diversocracia.org/ideateca.htm> (última consulta: 23-4-2013).
- RUEDA, Miguel, (2013), *Análisis comparativo de las iniciativas de vida independiente en España*, Foro de vida independiente y divertad, disponible en http://www.forovidaindependiente.org/files/documentos/LEPA/analisis_iniciativas%20VI_espanolas.pdf (última consulta: 27-4-2013).

SMITH, Noel et al., (2004). *Disabled people's costs of living*. York: Joseph Rowntree Foundation, disponible en <http://www.jrf.org.uk/sites/files/jrf/1859352375.pdf> (última consulta: 29-4-2013).

WEBGRAFÍA

Diversocracia. Dignidad y libertad en la diversidad

<http://www.diversocracia.org/ideateca.htm>

European Network of Independent Living (ENIL) <http://www.enil.eu/>

Foro de vida independiente y divertad <http://www.forovidaindependiente.org/>

Oficina de Vida Independiente de Madrid

<http://aspaymmadrid.org/index.php/home/mn-quehacemos/ovi>

Oficina de Vida Independiente de Barcelona <http://www.ovibcn.org/>

Oficina de Vida Independiente de Galicia

<http://www.aspaymgalicia.org/proyectos/oficina-de-vida-independiente/>

The Stockholm Cooperative for Independent Living <http://www.stil.se/>

Uloba Cooperativa de vida independiente

<http://www.youtube.com/playlist?list=PLFB8F1D8193624005>

— <http://www.uloba.no/Sider/forside.aspx>

University of California, Berkeley's Bancroft Library, The disability rights and independent living movement <http://bancroft.berkeley.edu/collections/drilm/>

LAS DIFICULTADES DE LA MULTITUD: DISCUSIÓN CON NEGRI Y HARDT

Edgar Straehle¹

Universitat de Barcelona

Resumen:

La multitud ha sido un concepto acuñado recientemente y, de acuerdo a ciertos autores, caracteriza a los últimos movimientos políticos verdaderamente relevantes, llegando a ser considerada incluso como el modelo político del futuro. Sin embargo, se trata de una noción que arrastra ciertas dificultades tanto de fundamentación como de aplicación que aquí se quieren problematizar. Especialmente relevantes consideramos lo que hemos denominado la falacia naturalista de la política o la paradoja de la multitud.

Palabras clave:

Negri, multitud, Laclau, indignados, 15 M.

Abstract:

The multitude is a concept which has recently been coined and this word defines, according to some thinkers, most of the latest political movements and it has been even considered as a political model for the future. Nevertheless, this concept carries some difficulties as much in the foundation as in the application of such and here we will put these into question. We emphasize the importance of the naturalistic fallacy of politics and the paradox of the multitude.

Key words:

Negri, Multitude, Laclau, Indignants, 15 M.

Recibido: 06/05/2013

Aceptado: 18/05/2013

¹ El presente trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación «Filósofas del siglo XX: Maestros, vínculos y divergencias» (FFI2012-30465) y ha podido llevarse a cabo gracias al apoyo de la Secretaria d'Universitats i Recerca del departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya (2013FI_B 01083).

APROXIMACIÓN A LA MULTITUD

La caída del muro de Berlín fue festejada como el cierre de una era que algunos identificaron con la Modernidad y tras la cual, según un archiconocido pensador, se habría alcanzado el «Fin de la Historia». Sin embargo, solamente un par de lustros más tarde, este fin habría quedado eclipsado por una nueva fecha simbólica que también haría referencia a una caída: en este caso la de dos célebres torres en la ciudad más representativa de la potencia hegemónica del mundo. La caída del muro habría certificado el colapso de un imperio y de unas ideas; el fin de las ideologías sería la consecuencia extraída de esa victoria, con lo cual la supremacía americana estaría tan asentada como legitimada. La posterior caída de las torres, por su parte, habría corroborado parcialmente lo antedicho al sustituir la lucha en el campo de las ideas por la eclosión de un choque entre civilizaciones que, de este modo, confirmaría la propagada tesis de que la democracia liberal habría acabado por ser la doctrina vencedora en el terreno ideológico.² Una vez que no quedan ideas por vencer o doblegar serían las otras civilizaciones los nuevos enemigos, un enemigo hartamente diferente, donde el choque pasaría a ser más cultural y religioso que puramente ideológico, donde el terrorismo comparece mediáticamente como su rostro más representativo o amenazante. La guerra fría, la cruzada contra el bolchevismo, se habría visto así reemplazada por la lucha contra el terror (*war on terror*).

Sin embargo, ésa no es más que una manera de interpretar los hechos, una muy preñada de ideología y exceso de confianza, una que entronca con ciertos intereses y sus sesgos inevitables, a pesar de haber sido compartido parcialmente por autores como Jean Baudrillard, quien denunció la huelga de acontecimientos en la década de los 90 (Baudrillard, 2003). Aquí, en cambio, preferimos fijarnos en otro instante como una fecha capital. Se trata del 30 de noviembre de 1999, el conocido como *Global Action Day*. Aquel día, en Seattle se reunieron una serie de colectivos heterogéneos procedentes de una gran cantidad de países distintos y sembraron el caos en la cumbre de la OMC, unas siglas hasta entonces bastante desconocidas. Las imágenes dieron la vuelta al mundo. La policía quedó desbordada y un nuevo movimiento, el denominado antiglobalización, pasó a ser mundialmente famoso. Incluso el presidente estadounidense Bill Clinton intentó apaciguar a los manifestantes y no tuvo reparos en decir públicamente que compartía sus ideas.

² Tesis que involuntariamente confirma el *halcón* estadounidense Robert Kagan cuando escribió que “la gran falacia de nuestra era ha sido la creencia de que el orden liberal internacional depende del triunfo de las ideas y del despliegue natural del progreso humano” (2008: 156). El realismo no compartiría la concepción idealista que Fukuyama esgrimió en su momento. El triunfo ideológico no bastaría ni habría bastado nunca.

Esa jornada evidenció que las nuevas luchas ya no iban a poder reducirse al atávico maniqueísmo que propició una guerra de bloques. Además, al contrario que en el 11 S, esta fecha dejó claro que la historia no solamente consiste en un asunto de política exterior, de geopolítica o de relaciones internacionales; a partir de ese momento los distintos gobiernos debían prestar mayor atención a una política interior que cada vez lo es menos merced a las consecuencias y *externalidades* que los propios promotores de la globalización causaron. *Last but not least*, entonces se reveló con claridad que la presunta victoria incontestable en el ámbito de las ideas no era más que un ingenuo espejismo. Los movimientos pertenecientes a la propia civilización eran los que arremetían contra las instituciones oficiales de los gobiernos *democráticos* y lo hacían en el corazón de Estados Unidos.

Hablar de Seattle significa hablar de un episodio necesario para comprender las revoluciones y movilizaciones populares que nos han sorprendido últimamente. Hasta ese momento, los gobiernos seguían centrándose en una política comprendida principalmente según un modelo westfaliano de bolas de billar que ahora se han descubierto agujereadas por todas partes y, lo que es peor para sus intereses, firmemente entrelazadas entre sí gracias al auge de las estructuras reticulares que Internet ha facilitado. Los asuntos internos importaban, por supuesto, aunque se reducían a una cuestión policial o administrativa que a veces se descontrolaba y exigía una mayor atención o represión, como en el levantamiento de Los Angeles de 1.990. Sin embargo, se trataba de revueltas (*riots*) esporádicas que no constituían una verdadera oposición porque, entre otras cosas, no solían tener una intención manifiesta o explícitamente política.

La batalla de Seattle supuso la demostración de que existía y se expandía una creciente y muy organizada oposición interna que condenaba ese capitalismo feroz que en los años 90 se caracterizó por un crecimiento económico que, mientras premiaba las grandes corporaciones, perjudicaba a sus empleados por medio de un reguero de deslocalizaciones y procesos de destrucción de puestos de trabajo que se pusieron de moda bajo la etiqueta de reingeniería industrial (Rifkin, 1996; Forrester, 2001). Dicha oposición era relevante precisamente por lo heterogénea y aparentemente incompatible entre sí. Para comenzar, no era interna en un sentido propio, pues aglutinaba gente de orígenes sumamente diversos que se organizaban para perseguir a los políticos en sus cumbres internacionales, las cuales hasta entonces habían pasado prácticamente desapercibidas, por lo que la política interna adquiriría un paradójico carácter transnacional.

Aunque hay que resaltar asimismo que, en el caso de Seattle, las personas que ocupaban las calles pertenecían a grupos de anarquistas, ecologistas, religiosos, comunistas o agricultores; incluso participaban personas sin adscripción política concreta que también se reunieron y sumaron en pos de una causa común. Fue en

este sentido que la presunta victoria ideológica del capitalismo liberal quedaba completamente en entredicho. ¿Qué ideología era capaz de concitar la oposición de un abanico tan diverso de posturas, muchas de ellas tradicionalmente enfrentadas entre sí?

Seattle fue un hito en la historia de los movimientos sociales porque fue el lugar en el que se evidenció el hecho, que ya llevaba tiempo gestándose, de que había un nuevo modo de entender la política, y no debe extrañar que Maurizio Lazzarato lo haya caracterizado como un acontecimiento que ha generado un nuevo campo de lo posible de donde emergen nuevas posibilidades de vida (2006: 35). De ahí también que fuera normal la creencia y defensa de la aparición de un nuevo sujeto colectivo en el campo de la política, que alcanzó una amplia notoriedad gracias a la publicación de Imperio. La multitud – conceptualizada por Negri mucho antes de Seattle pero que, tal como él apuntó, halló en estas protestas su más vívida representación, su nacimiento como movimiento global (Negri y Hardt, 2007: 44) - pretendía ser el concepto clave donde congregarse esa heterogeneidad intrínseca, donde se conjugaba la singularidad de cada uno con la posibilidad de una acción colectiva. Los propios Negri y Hardt la describieron con las siguientes palabras.

Con el término multitud (...) designamos a un sujeto social: activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común (2004: 128).

La multitud consiste en una agrupación que reniega de la soberanía, porque en ella no se da mando ni obediencia sino colaboración y cooperación. En ella se lograría un encaje perfecto entre lo singular y lo común que rompe con todo rastro o residuo jerárquico. Ése es su gran mérito, el ensamblamiento o la armonización de lo singular en lo colectivo sin desembocar en una abstracción general. De ahí que la multitud deba ser entendida de entrada como una unidad en la diferencia, una diferencia que pervive, se cultiva y se intensifica mediante la relación, gracias a la comunicación que transita continua y libremente en su seno. Aunque no por ello, como Negri y Hardt se apresuran a recalcar (2004: 260), se mueve en la anarquía o en el espontaneísmo, ya que se encuadraría más bien en una nueva forma de organización que se alimenta de la participación horizontal de sus miembros, donde un individuo importa por lo que pueda aportar y no por quién es, por su nombre o por su pasado.

La multitud se asocia estrechamente a una democracia absoluta que no incurre en los vicios inherentes a la representatividad. Por lo tanto, no se quiere que nadie hable nombre de las personas, sino que sean éstas las que se pronuncien por sí mismas, las que hagan un uso activo de su palabra, enfrentándose a que cualquier líder o partido

se proponga encabezar el movimiento. Uno de los gritos más emblemáticos del 15 M fue efectivamente el célebre “no nos representan”, lo que hacía referencia tanto a los políticos como a los temores fundados de que hubiera alguna persona o plataforma que quisiera liderar el impulso de la multitud ciudadana y lo desnaturalizara. Ese grito, en el fondo, es tanto una denuncia al régimen político imperante como de paso a cualquier intento de instrumentalización del movimiento. La irrepresentatividad de éste es lo que afirma la irreductibilidad de las personas a un ideario, programa o portavoz determinados, a algo o alguien que sustituya su heterogéneo y a veces contradictorio vocerío por un listado de puntos concretos.

Aunque en verdad la multitud no estaría formada por individuos sino por singularidades que, debido a sus propias características, implicarían la abolición de la identidad (Negri y Hardt, 2009: 332). Toda persona, al ser concebida como singularidad, se mostraría como un haz de relaciones configuradas desde fuera y en continua renovación. Uno deviene el fruto de los demás, aunque también el productor de ellos y sobre todo aparece como un ser en constante transformación que se distancia de cualquier concepción identitaria o reductivista de cada uno. Esta interconectividad realzaría el rol del otro y encaminaría a la multitud hacia el campo de lo común (*common*). En este proceso no se desencadenaría ningún tipo de conflicto o violencia, pues lo común no sería un elemento concreto, definido o estipulado de antemano.

Lo común no es sinónimo de una noción tradicional de comunidad o de público: se basa en la comunicación entre singularidades y emerge gracias a los procesos sociales colaborativos de la producción. El individuo se disuelve en el marco unitario de la comunidad. En cambio, en lo común, las singularidades no sufren merma alguna sino que se expresan libremente a sí mismas (Hardt y Negri, 2004: 241).

Lo común se opone a la comunidad de la misma manera que la multitud se opone a la masa o al pueblo. Por eso se pasa de la *res publica* a la *res communis* o se elude la asunción de cualquier interés o voluntad general. La multitud consiste en un conjunto de singularidades que escapa a cualquier tentativa de categorización o definición externa. La diferencia debe conservarse, perdurar, por lo que no puede haber ninguna forma de abstracción y mucho menos de soberanía. Por eso señalan también los autores que “el derecho a la desobediencia y el derecho a la diferencia son fundamentales en la multitud” (Negri y Hardt, 2004: 386).

La multitud se erige sobre la libertad y sobre la igualdad, en tanto que presupuestos necesarios para su funcionamiento, con lo que no hay ningún fin concreto hacia el que tienda. Por eso, como es lógico, Negri y Hardt no indican lo que hay que hacer, pues confían en que sea la multitud la que en cada caso lo decida. Solamente de este modo se lograría un movimiento que no se quedase en la mera emancipación – que según ellos es cuando se conseguiría la libertad o los

derechos de un grupo identitario, como el colectivo gay o el pueblo negro frente a la legislación homófoba o racista – sino que lograrse la liberación, que ubican por encima y que solamente sería alcanzable una vez que uno reconoce el verdadero rol que uno ocupa respecto a los demás (Negri y Hardt, 2009: 331). Es decir, una libertad que tampoco es esclava en relación a las identidades a las que uno, por voluntad propia o no, pudiera estar adscrito. La desobediencia, por tanto, incluiría la desobediencia a su hipotética u otorgada identidad.

¿LA MULTITUD COMO ÚNICO SUJETO REVOLUCIONARIO?

Con esto hemos bosquejado provisionalmente la noción de «multitud», aunque vamos a seguir discutiendo y profundizando en lo que significa e implica conforme vayamos atendiendo las dudas o dificultades que hallamos en su exposición. La primera consiste en el hecho de que Negri y Hardt la ubiquen problemáticamente como el sujeto privilegiado de la revolución, lo que ambos autores evidencian cuando apuntan que “hoy día sólo es posible conducir la acción política encaminada a la transformación y a la liberación sobre la base de la multitud” (2004: 127). Esta rotunda afirmación, reproducida con variantes en otras de sus obras, conllevaría de entrada la exclusión del resto de sujetos colectivos de otras sociedades, o incluso pertenecientes a otras épocas, por lo que la sociedad contemporánea sería de alguna manera la detentadora del monopolio de la revolución. Eso se nota especialmente porque la multitud no solamente es el sujeto de la revolución, sino que es además el mismo rostro que debe adoptar la revolución. La revolución no consistiría, por tanto, en un trampolín para forjar algo nuevo, una suerte de paraíso vicario, sino en la adaptación de la sociedad para obtener o poseer las características de la multitud, las cuales serían un patrimonio exclusivo de nuestro presente.

Ambos autores se anticipan a tal recriminación y aseguran, como respuesta *ad hoc*, que “en cada época el modelo de resistencia que se revela más eficaz adopta la misma forma que los modelos dominantes de producción económica y social” (Hardt y Negri, 2004: 96). En consecuencia, la multitud y el capitalismo se codeterminarían recíprocamente y cada época o territorio tendrían su sujeto privilegiado.³ El proletariado habría quedado obsoleto y sería despojado como sujeto de la lucha revolucionaria. La multitud, su relevo histórico, sería la respuesta a un mundo sustancialmente diferente, al ser ella misma consecuencia del llamado trabajo inmaterial.

³ Lo que resulta difícil de conciliar con aseveraciones como “la multitud es el único sujeto social capaz de realizar la democracia, es decir, el gobierno de todos por todos” (Negri y Hardt, 2004: 128).

El trabajo inmaterial, traspasando las barreras de lo estrictamente económico, es descrito como una fuerza social, cultural y política que propende naturalmente a lo común y a la cooperación, por lo que consiste también en una producción biopolítica de nuevas subjetividades con un potencial emancipador (Negri y Hardt, 2004: 93). Por tanto, la propia evolución del capitalismo con rumbo a lo que algunos han denominado un capitalismo cognitivo habría desarrollado las aptitudes del individuo al estar regido por reglas como las del *empowerment* que exigen del propio trabajador una mayor autonomía, responsabilidad así como el cultivo de las capacidades intelectuales. El trabajo inmaterial habría devenido, por consiguiente, la fábrica involuntaria de la libertad, puesto que habría exigido una serie de condiciones y procedimientos a los trabajadores que repercutirían de manera indirecta en el cambio de paradigma de la política que Negri tanto reivindica. Y, como colofón, dicho proceso conduciría igualmente a la multitud hacia la política.

Lo que la multitud produce no son solo bienes y servicios, sino también, y sobre todo, cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales. En otras palabras, la producción económica de la multitud no solo brinda un modelo para la toma de decisiones políticas, sino que tiende a convertirse ella misma en toma de decisiones políticas (Negri y Hardt, 2004: 385).

No obstante, conviene señalar que la confusa noción de multitud se ampara en numerosos equívocos, ambigüedades y sin lugar a dudas también en un optimismo exacerbado que comprensiblemente ha generado mucha controversia. Por culpa del vocabulario empleado, es normal que Daniel Bensaid haya acusado a Toni Negri de caer en un extraño misticismo sin trascendencia⁴ o que, en una afirmación más contundente, haya comentado que “la noción de multitud es teóricamente confusa, sociológicamente inconsistente, filosóficamente dudosa y estratégicamente hueca” (Bensaid, 2006: 46).

Aquí no vamos a enumerar o repetir las frecuentes críticas que ha recibido la noción de «multitud», muchas de ellas injustas, ideológicas o demasiado parciales. La exposición que Negri y Hardt hacen de ella es manifiestamente mejorable, aunque eso no les quita cierta porción de verdad ni su interés filosófico; tampoco los numerosos errores que, a nuestro juicio, se esconden detrás de *Imperio*, muchos de los cuales influyen significativamente en la conceptualización de la multitud.⁵

⁴ Se le ha reprochado, entre otras cosas, la retórica del amor que atraviesa algunas de sus obras (como *Multitud* o *Commonwealth*) o la alusión a San Francisco de Asís al final de *Imperio*. Mucho antes, en *El poder constituyente* ya había realizado afirmaciones tales como: “la democracia es el proyecto de la multitud, en cuanto fuerza creativa, en cuanto dios viviente”. (Negri, 1994: 373).

⁵ Para una crítica exhaustiva a *Imperio* se recomienda la obra de Atilio Borón (2002).

Nuestra intención, por tanto, se limita a suministrar algunas matizaciones con el fin de problematizar dicha noción.

Para empezar, es preciso señalar que una de las dificultades yace en que «multitud» se define en gran medida por oposición a una entidad abstracta que, en sentido estricto, nunca ha existido: la de pueblo (Thomas Hobbes) o la más moderna de masa (Gustave Le Bon). Ambas nociones, separadas sobre todo por el tiempo, se pueden sintetizar como la reducción del conjunto de la población a unos elementos unitarios y homogéneos. El pensador francés creyó haber descubierto la esencia de las masas (*foules*) cuando las describió a partir de sus prejuicios propios y las catalogó de volubles, irracionales y violentas. Su diagnóstico ha sido muy conocido y algunos pensadores como Ortega y Gasset o Elias Canetti, lo secundaron con sus respectivos matices. Mas todos ellos incurrieron en un esencialismo que el historiador George Rudé demostró que carecía de base empírica.

La masa preindustrial, de acuerdo con las investigaciones del historiador británico, no era tan uniforme, voluble, irracional o violenta (Rudé, 1978, 2001). Tampoco era cierto que “las multitudes son, sin duda, siempre inconscientes” (Le Bon, 1976:10). Y menos aún estaban formadas por una serie de criminales que aprovechaban la ocasión para matar y robar. De hecho, el porcentaje de delincuentes o vagabundos era muy reducido en los grandes tumultos y la sed de sangre que el pensador francés les atribuía no era más que una pura invención brotada de sus prejuicios negativos y de sus generalizaciones arbitrarias; un tipo de prejuicios, por cierto, que rebrotan oportunamente en distintos medios de prensa cada vez que se producen nuevos alborotos que rápidamente, como en el caso del 15 M, son atribuidos a elementos violentos que en este caso fueron asociados a la *kale borroka* (la lucha callejera del País Vasco asociada al terrorismo)⁶ o que, en el caso de los disturbios de París, motivaron que el entonces ministro de interior, Nicolas Sarkozy, declarara falsamente que el 80% de los participantes eran delincuentes o chicos con antecedentes policiales.⁷

George Rudé denunció con razón una ideologización de la realidad pretérita por parte de la historiografía o de la sociología que, por medio de las simplificaciones del pasado, hemos recibido sin cesar y muchas veces aceptado acríticamente, lo que probablemente ha influido en el propio Negri. No se puede contraponer un término a otro forjado por Hobbes o por Le Bon, porque éstos no describieron la realidad tal como realmente aconteció. Rudé ha relatado la racionalidad de la multitudes y no ha

⁶ Así lo dijo por ejemplo Artur Mas, el presidente de la comunidad autónoma de Cataluña. Vid. <http://www.publico.es/espana/382301/artur-mas-denuncia-kale-borroka-y-exige-un-castigo-ejemplar>

⁷ Vid. <http://www.liens-socio.org/La-racaille-et-les-vrais-jeunes>

tenido reparos en aceptar su violencia, una violencia que curiosamente recuerda a la de revueltas como la de París en 2.005, donde prácticamente se centraron en romper o incendiar la propiedad privada (los coches fundamentalmente) sin entrar en peleas o batallas campales, exceptuando contadas ocasiones que no tuvieron graves consecuencias (Umbria, 2006).

Es importante señalar que la multitud no es una realidad inédita, por lo que el análisis de Negri y Hardt, aunque a veces intenten evitarlo, acarrea un desprecio seguramente involuntario que sirve tanto para minusvalorar las revueltas del pasado como para, en contraste con éstas, enfatizar la relevancia o novedad de las actuales. El exceso de optimismo ante lo que interiorizan como una nueva realidad emergente les lleva a menospreciar lo anterior. Probablemente podamos llegar a hablar de una intensificación de las diferencias internas de las “enfervorizadas turbas” dieciochescas respecto a las multitudes actuales, como se capta en los estudios del consumo,⁸ pero no por ello se debería postular retrospectivamente la existencia de una identidad colectiva cerrada y perfectamente definible. De hecho, como se sabe y ellos mismos aclaran en numerosas ocasiones, el concepto de *multitud* lo extraen de Spinoza.

Por tanto, una de las mayores objeciones a dicha interpretación de la multitud viene por el hecho de que ella se afirma como un flamante sujeto que se contrapone a una abstracción inexistente. La multitud es afirmada como una novedad radical y dicha novedad es justamente uno de los principales argumentos esgrimidos, empleando un argumento *a contrario*, con lo que aparece un halo que alienta la esperanza de los autores. Se recurre a la comparación con los sujetos políticos anteriores con el fin de mostrar cómo la multitud constituye una realidad antitética y mucho menos domeñable por los lazos del poder. Por eso se echa en falta un examen histórico o sociológico más riguroso. Ciertamente se puede saludar, parcialmente, la novedad de la «multitud» pero sería mucho más discutible considerarlo como un fenómeno absolutamente novedoso o estrictamente epocal, un sujeto radicalmente distinto, como cuando Toni Negri afirma que “la multitud no es solamente un concepto, sino una realidad nueva” (2009: 81), pues de lo contrario

⁸ De todos modos, también semejante posición exigiría una ulterior explicación. A modo de ejemplo, Sloterdijk ha señalado que “la masa en cuanto tal ya sólo se experimenta a sí misma bajo el signo de lo particular, desde la perspectiva de individuos que, como diminutas partículas elementales de una vulgaridad invisible, se abandonan precisamente a aquellos programas generales en los que ya se presupone de antemano su condición masiva y vulgar” (2002: 19). Es decir, según esta interpretación, la multitud no sería más que un nuevo rostro de la masa, una réplica más sutil aunque mucho más inocua.

uno estaría cayendo en un presentismo sazonado de elementos indudablemente elitistas.

Sin embargo, como se ha comentado, el problema no es meramente histórico sino también geográfico. La multitud se describe como firmemente asentada en el capitalismo cognitivo y en el trabajo inmaterial, en lo que algunos han denominado el posfordismo, con lo cual este nuevo rostro de la política excluiría a numerosos movimientos políticos no pertenecientes al llamado Primer Mundo. Detrás de la apología de la multitud, sobre todo de ese afán de emplazarla como el único bastión posible de una democracia verdadera, de considerarla como el auténtico y exclusivo sujeto de la política, se halla la exclusión no deliberada, pero no menos contundente, de numerosos colectivos actuales. ¿Acaso consideran Negri y Hardt que fuera de la vanguardia histórica de la multitud sea imposible la realización de una política digna de tal nombre?

Algo semejante deben pensar cuando, en un esfuerzo por defender la primacía actual de la multitud, cuando responden a los celos que ésta ha suscitado, anotan que “cada nueva forma de resistencia apunta a corregir las cualidades no democráticas de las formas anteriores, creando una secuencia de movimientos cada vez más democráticos” (Negri y Hardt, 2004: 96). Esta manera de pensar, por cierto, recuerda asimismo a la exposición histórica que había hecho Negri del poder constituyente (1994). Continuamente se trasluce una suerte de concepción del progreso, una versión personalizada de lo que se llama una interpretación *whig* de la historia, donde la multitud aparece como la culminación de una historia de movimientos de resistencia, cada uno más democrático que el anterior, más legítimo, más perfecto al fin y al cabo. De este modo ambos autores se inscriben en una suerte de evolucionismo *naïf* que curiosamente también redundaría en una suerte de «Fin de la Historia» enmascarado, aunque desde el lado del contrapoder. La multitud, en suma, comparece como el sujeto definitivo de la revolución así como la plataforma indispensable para la democracia futura.

LA FALACIA NATURALISTA DE LA POLÍTICA Y LA PARADOJA DE LA MULTITUD

No queremos señalar únicamente lo que podemos considerar como una objeción histórica al término, también nos disponemos a reprochar la prescriptividad a la que Toni Negri y Michael Hardt asocian el concepto de multitud. Se trata de lo que podríamos denominar la falacia naturalista de la política: esto es, a partir del *ser* de la realidad – un *ser* obvia y cuestionablemente postulado como real – extraer un *deber ser* como una suerte de programa político. De este modo, lo real sería el modelo o la inspiración para lo venidero, heredando sus virtudes aunque también sus limitaciones. Esto sucedería cuanto menos de dos maneras.

Primero, por el hecho de desarrollar una filosofía política cuya meta se inspira precisamente en el tejido que ellos atribuyen o proyectan a la realidad social, aunque sea bajo su aspecto más moderno y vanguardista. La apología de la multitud conlleva, de este modo, el deseo de que la realidad adopte las características del capitalismo en el que ella se encuentra inscrita. La multitud, por el momento un fenómeno emergente, para ellos hegemónico en términos cualitativos (Hardt y Negri, 2004: 138) pero en realidad aún no mayoritario, se convierte así en el verdadero proyecto, por lo que su descripción se convierte furtivamente también en una forma de prescripción emboscada; es decir, se afirma solapada e indirectamente a sus lectores: “sé lo que otros ya son”.

De ahí se derivan cuanto menos dos dificultades: primero, que efectivamente la descripción sea una proyección de los propios deseos; a saber, que el *deber ser* se encuentre escondido en el *ser* afirmado, que se introduzca subrepticamente el elemento prescriptivo y sea expuesto como únicamente descriptivo, sin carga axiológica, lo cual es bastante plausible. En segundo lugar, dicha prescripción sería bastante ilusa dado que, aun aceptando el diagnóstico de Negri y Hardt como cierto en todos sus pormenores, se omitiría que el potencial revolucionario ínsito a su naturaleza también puede ser ulteriormente resignificado y reorientado en pos de unos objetivos bien distintos. La multitud podría ser el sujeto actual de la revolución, pero no por ello estar siempre sujeta a la revolución; nada asegura que, tal como sucedió con el proletariado decimonónico, un cambio de contexto pueda despojarle de su rol revolucionario.

Probablemente el fenómeno de la multitud albergue un porvenir muy prometedor, en tanto que protagonista destacada de las futuras movilizaciones políticas, pero eso no la convierte necesariamente en algo deseable. Aquí no se trata, como más arriba, de reprochar que semejante falacia sea lícita o no, sino de constatar que semejante falacia también conduce a su ineficacia. Es más, es posible que la composición de la multitud sea incompatible con la implantación de un régimen de la multitud, o que al menos la entorpezca considerablemente. La multitud adolece de una serie de obstáculos que precisamente entroncan con las características de ese nuevo capitalismo que describen Negri y Hardt. Probablemente el más importante consista en que frecuentemente las actuaciones de la multitud se quedan encerradas en una política de mínimos, la de un irrebasable denominador común, dado que la falta de homogeneidad interna impide que un proyecto más ambicioso o extenso pueda ser llevado a cabo por elementos tan dispares. En consecuencia, se podría hablar de una unión en la protesta pero no en la construcción, una unión negativa que difícilmente puede ocasionar la revolución anhelada. Sí que pueden elaborar elementos constructivos vinculados a lo procomún, como ha sucedido en Internet con

iniciativas exitosas como Wikipedia o Linux,⁹ pero es probable que esta misma multitud – llamémosla cibernética - tropiece con muchos más obstáculos en otros contextos más reales, especialmente como motor de cambio político. En este sentido, el cambio de contexto nos parece determinante.

Consideramos que Negri, que tanto se ha centrado en el estudio de la multitud en tanto que personificación del poder constituyente, no ha prestado tanta atención a cómo desarrollar un proceso destituyente. La multitud es definida como un sujeto constructivo, algo todavía fácil de realizar en Internet, pero no se explica cómo puede operar exitosamente en un marco como el que proporciona la realidad actual, a saber, bajo un Estado que se arroga el monopolio de la violencia legítima, no solamente la física sino también la simbólica, y que no duda en emplearlas cuando se le antoja necesario. La multitud depende de un masivo contagio social y ni siquiera lográndolo queda su éxito garantizado. Negri y Hardt no logran explicar adecuadamente, más allá de algunas declaraciones de deseos excesivamente optimistas, cómo se produciría el cambio necesario para instalar una democracia multitudinaria. Especialmente cuando ambos autores recalcan que la multitud es democrática tanto en sus fines como en sus medios (Hardt y Negri, 2004: 116) y que es democrática incluso en el empleo de la violencia (2004: 392), pese a que ésta sea limitada a un uso a lo sumo defensivo. Por consiguiente, parafraseando a John Holloway, podríamos preguntarnos: ¿Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder? (Holloway, 2002).

Por desgracia, la historia de la multitud ha sido casi siempre la historia de unos sucesivos fracasos, sean parciales o completos: Seattle y Génova no lograron frenar la ofensiva neoliberal, la Primavera Árabe no ha servido para constituir verdaderas democracias y la llamada revolución islandesa ha acabado con la reciente victoria electoral del partido que propició su colapso económico. Mientras tanto, el movimiento de los indignados españoles no ha impedido que la derecha española haya conseguido su mayor triunfo en unos comicios. La mayoría de estos estallidos de la multitud lograron su mayor éxito al principio, al captar la atención de los medios de comunicación, al movilizar la indignación popular y hacer temblar a las fuerzas hegemónicas, pero con el tiempo fueron perdiendo fuerza e intensidad. Se descubrió que dentro de la multitud hay un fuerte componente entrópico. Y es que, entre otras cosas, una política de la multitud nos enfrenta a una gran paradoja, que podemos denominar la paradoja de la multitud, y consiste en que, teniendo la heterogeneidad como bandera, una mayor cantidad de adhesiones no redundan, al

⁹ Aquí nos mostramos de acuerdo con Manuel Castells, como también harían Negri y Hardt, cuando afirma que “Internet proporciona la plataforma de comunicación organizativa para traducir la cultura de la libertad en la práctica de la autonomía” (Castells, 2012: 220).

menos no de forma necesaria, en un mayor poder político sino muchas veces en todo lo contrario.

Por ejemplo, en el movimiento del 15 M es innegable que se dio una efervescencia popular en determinados instantes – especialmente en fechas señaladas o tras el estallido de incidentes injustificados por parte de la policía -, pero una de las cosas que más sorprende es que, según las encuestas, una gran mayoría de la población simpatizaba con el movimiento,¹⁰ aunque eso no halló su correlato en las calles. Las movilizaciones populares en ocasión de la guerra de Irak, del asesinato de Miguel Ángel Blanco o de la celebración del Mundial de fútbol fueron a todas luces mucho mayores que las de los indignados. Y eso teniendo en cuenta que la participación en una manifestación no es una adhesión en un sentido fuerte. ¿Qué sucede entonces con la cuestión de la irrepresentatividad si la mayoría de simpatizantes ni siquiera acuden?

La multitud halló su sorpresa y cúspide en Seattle, probablemente también en Génova, gracias en gran medida a la presencia del movimiento italiano de los *tute bianche*. Ha habido momentáneos éxitos populares en los últimos tiempos, especialmente en Islandia o en el norte de África. También sorprendieron por su fuerza en Israel, ya que el 5 de agosto de 2011 se pudo ver a 300.000 ciudadanos israelíes que anegaban las calles de Tel Aviv y sorprendentemente gritaban “Dimite Netanyahu, Egipto está aquí”.¹¹ Poco antes en Egipto se había dicho: “Túnez es la solución” (Castells, 2012). No obstante, el movimiento indignado estadounidense no ha tenido una gran relevancia salvo en los medios extranjeros, y especialmente gracias a las figuras mediáticas que acudieron, en Grecia no se logró evitar la imposición de un gobierno tecnócrata y el paradigma neoliberal, aunque desprestigiado a nivel de ideas, sigue implantando sus ideas, recortes y rescates merced a estructuras de poder impersonal y sedicentemente científico como el FMI o las agencias de *rating*. En este contexto tan negativo, el movimiento *5 stelle* de Beppe Grillo sigue siendo una incógnita que tan sólo el futuro resolverá.

¹⁰ El barómetro del CIS, el Centro de Investigaciones Sociológicas, dependiente del Gobierno español, llegó a calcular que 7 de cada 10 españoles simpatizaba con las protestas del 15 M. Vid. <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-siete-cada-diez-espanoles-simpatizan-movimiento-15-20110706135858.html>

¹¹ Vid.

http://internacional.elpais.com/internacional/2011/08/06/actualidad/1312581607_850215.html

LOS LÍMITES DE LA INCLUSIVIDAD

Con todo, en estas páginas no se quiere expresar un rechazo unilateral de la multitud y mucho menos de todas las conquistas realizadas. En Internet se han logrado hazañas que no son en absoluto desdeñables y probablemente sea el mejor modelo para ese espacio. La defensa de la multitud como factor político es necesaria, aunque lo que aquí se plantea es saber si es suficiente para lograr determinados cambios como los que Negri presenta como factibles e incluso inevitables. A eso se le añade el curioso hecho de que tanto Paolo Virno (2003, 2003b) como Toni Negri (Hardt y Negri, 2002, 2005, 2009) hagan apología de formas de lucha negativa como la huída o la desertión mientras que aquí, salvo en las iniciativas de Internet, compartimos la opinión de Santiago López Petit, cuando éste ha señalado que el capitalismo fomenta una lógica dicotómica de la sujeción y el abandono, por lo que éste último sería precisamente un arma que contribuiría, más que debilitaría, la reproducción de las condiciones establecidas (López Petit, 2009).

La multitud opera mayormente como un poder fundamentalmente vinculado a la resistencia y la disidencia, pero mucho más difícilmente a una verdadera transformación.¹² Uno de los principales factores de persistencia de la multitud no son sus diferencias, sino su indefinición, una indefinición a veces buscada con el fin de que las diferencias irreconciliables no afloren y traben o desbaraten la comunicación y cooperación buscadas. Es decir, el temor a la desunión, a la pérdida del argumento del número, favorecería la paradoja de la multitud previamente mencionada.

Por eso es probable que Toni Negri y Michael Hardt se vean empujados de alguna manera a caer en un optimismo que justifican sobre la base de su relectura de Foucault. Redefinen la revolución con el fin de salvarla. De acuerdo a su interpretación, el capitalismo generaría sus propios mecanismos de autodestrucción, lo cual lo convierte en una época única en la historia (ya que el resto de etapas históricas confluirían irrevocablemente en el modo de producción capitalista) y de este modo se palpa de nuevo un evolucionismo no declarado.¹³ La misma noción de Imperio, donde el poder se descentraliza, disgrega y disipa, favorecería tal interpretación.

¹² Al menos fuera de Internet. Está claro que en la red abundan iniciativas libertarias por doquier que sin duda alguna tienen importantes consecuencias que afectan a la sociedad por entero. Estudiar cómo se da esto escapa a los propósitos de este artículo.

¹³ Negri y Hardt parecen defender una moderna versión de la teoría del derrumbe de Eduard Bernstein y creer en una suerte de gradualismo.

Todo eso ha suscitado serias dudas entre numerosos autores que han cuestionado las tesis de la multitud de Negri y Hardt (vid. Hardt y Negri, 2009), sea por la improbabilidad de que pueda haber un sujeto colectivo semejante a gran escala (Laclau), sea porque no se pueda saber de antemano la orientación política que tomaría este grupo (Virno, Balibar), sea porque pueda darse la posibilidad de que fuese una fuerza que reprodujese inevitablemente las condiciones del mismo capitalismo del que procede (Zizek). Toni Negri y Michael Hardt caen en un optimista esencialismo que parece ignorar la impresionante capacidad de resignificación del capitalismo. Alain Badiou ha recalcado que estas revueltas de la multitud no eran más que resistencias del propio sistema protagonizadas por pequeño-burgueses aunque, por la parte que nos trae, podemos aseverar que durante el 15 M no fue así, si bien también es cierto que no todas las clases o colectivos estuvieron igual de representados. Especialmente notoria fue la ausencia de inmigrantes que procedieran de países que no fueran hispanoparlantes. Y su presencia era necesaria para darle la legitimidad al movimiento que Negri le concedió de antemano.¹⁴ De esta manera se constató que la inclusividad total predicada e insistentemente practicada por el 15 M no logra resolver la aporía de la representatividad.

Por eso es importante plantear o cuestionar hasta qué punto la multitud no recaer en algunos vicios de lo que se consideraba como pueblo, tal como Ernesto Laclau ha definido a éste. El pensador argentino ha destacado que toda totalización exige una exclusión. Toda fusión es el sacrificio de las particularidades, por lo que la unidad en la diferencia o la unión de singularidades postulada por Negri y Hardt se introduciría en un posible callejón sin salida.

Una frontera de exclusión divide a la sociedad en dos campos. El pueblo en ese caso es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima (Laclau, 2005: 107-108).

Todo intento de reunir a la sociedad en una categoría es incapaz de rehuir la dicotomía entre los incluidos y los excluidos. Sin embargo, esta segregación no se expresa y, a nivel fáctico, se refleja en violencia simbólica. Se establece un significante dominante que puede adoptar el nombre de la nacionalidad o también puede ser de otro calado: los heterosexuales, los católicos, los de piel blanca, etc. Siempre se presentan excepciones en cada forma de autocategorización aunque eso no evita el simulacro de la totalización. Eso se ejemplifica en su forma más extrema

¹⁴ De hecho, otro problema de la definición de multitud es que su afán de inclusividad, el hecho de que la multitud supere la lógica excluyente (Hardt y Negri, 2004: 263) choca con que se señale que “el concepto de multitud es capaz de contribuir a la tarea de resurrección, reforma, o mejor reinvencción de la izquierda” (Hardt y Negri, 2004: 251). Si la multitud es intrínsecamente de izquierdas, es difícil que pueda ser verdaderamente inclusiva.

en el artículo 14 de la Constitución de Haití de 1805, donde se decretaba que todos los ciudadanos eran negros, sin importar el color de piel que tuvieran. Del mismo modo se puede aplicar lo mismo al colectivo de los indignados. Ellos se proclamaron y se constituyeron como la alternativa a la alternativa. La alternativa oficial había fallado estrepitosamente y se necesitaba otra, la auténtica, por lo que el espacio del “entre” perdía de nuevo su lugar, pues ellos excluían la posibilidad de una ulterior alternativa a ellos mismos.

El mundo ha estado siendo devorado por el capitalismo sin cesar. En el caso de España era cómplice el partido gubernamental, sedicentemente de izquierdas. Por ello se reunieron el resto de ciudadanos descontentos y proclamaron su oposición. Pero ahí también formaron una totalización que precisamente se evidenciaba por su afán de inclusividad absoluta. Todo el mundo era invitado a participar, lo que de alguna manera podía crear la ilusión de que ahí se representaba a todos los descontentos. Sin embargo, estar invitado no es lo mismo que estar presente. Muchos ciudadanos no fueron, entre ellos muchos de los perjudicados o marginados por la crisis. Algunos por pereza, otros por falta de tiempo y otros por algo parecido a ese abstencionismo racional descrito por Anthony Downs. Y también, forzoso es decirlo, porque muchos no se identificaron con el movimiento: algunos de manera teórica, no comulgando con las ideas expuestas; otros, por así decirlo, de forma práctica, simpatizando con el movimiento pero sin tener la intención de participar en su desarrollo.

Por diversas razones se dio algo parecido a lo que Laclau anticipó cuando apuntó que “la construcción del *pueblo* va a ser el intento de dar un nombre a esa plenitud ausente” (2005: 113). Se construyó una nueva identidad, lo que en *Wall Street* se llamó “somos el 99%”, una identidad fundada en la diferencia y en la singularidad: el *pueblo* de los indignados. En este caso, en contraste con el populismo descrito por Laclau, no se ha caracterizado por un significativo vacío sino por defender un significativo que, debido a su heterogeneidad y transversalidad, trataba de ser la negación del mismo significante. Por así decirlo, no se ha intentado estipular un significante previamente y aplicarlo *top-down*, sino al revés, elevarlo desde abajo (*bottom-up*) para que de esta manera no pierda la frescura de su inmediata correspondencia con la realidad. La lógica ascendente sustituía a la descendente que tradicionalmente se asociaba a la soberanía aunque no conseguía subsanar los problemas inherentes a las irremediables ausencias.

De ahí que la única manera de definirlos adecuadamente fuera a través de una negación (algo así como “los que luchan contra la política institucionalizada”) o que se toparan con constantes trabas al intentar efectuar medidas concretas por la necesidad de recibir un apoyo unánime; es decir, la multitud de singularidades debía expresarse paradójicamente como una sola alma. El mismo principio de

enfrentamiento contra la representatividad exigía una aplicación constante del consenso que no excluyera a ninguno de sus miembros así como el hecho de que cada uno de sus portavoces tuvieran más la función de delegado que la de representante, al estar regidos por el mandato imperativo. Uno de sus mayores ejemplos fue cuando se propagó la polémica iniciativa de rodear el congreso que, ante las protestas suscitadas en muchas de las mismas asambleas, se decidió llevar a cabo de todos modos pero no en nombre del 15 M.

De alguna manera el 15 M se ha puesto un nivel de exigencia demasiado elevado que es incapaz de alcanzar. Buscó la participación total, pero no la encontró. La gran mayoría de los participantes simpatizaron con el movimiento pero sin descender a la calle. La primera consecuencia de todo ello fue el mayor triunfo de la derecha en unas elecciones generales. La multitud había logrado en la Puerta del Sol una experiencia insólita, con una participación y una resonancia muy amplias. Sin embargo, eso no ha impedido el éxito de un partido que, como se anunciaba desde el principio, continua y agrava los recortes emprendidos por el Partido Socialista. Algo ha fallado y no se sabe el qué. Muchos piensan que la multitud no ha sido suficiente. Probablemente haya germinado en la Puerta del Sol de Madrid una profusión de ideas y de propuestas que tendrán un rol crucial en el futuro. La Puerta del Sol habrá sido el precedente y el anuncio de algo más importante. Aunque por el camino quizá convenga prestar más atención a cómo canalizar mejor ese enorme caudal de energía indignada y se necesite para eso un nuevo sujeto político colectivo. La multitud ha tenido un gran pasado, tiene un gran presente pero no sabemos si será lo más adecuado para el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, Alain. (2012). *El despertar de la historia*. Madrid: Clave intelectual.
- BAUDRILLARD, Jean. (2003). *Power Inferno*. Madrid: Arena Libros.
- BENSAID, Daniel. (2006). *Clases, plebes, multitudes*. Santiago de Chile: Palinodia.
- BORÓN, Atilio. (2002). *Imperio e imperialismo: una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Buenos Aires: CLACSO.
- CASTELLS, Manuel. (2012). *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era Internet*. Madrid: Alianza.
- FORRESTER, Vivianne. (2001). *Una extraña dictadura*. Barcelona: Anagrama.

- HOLLOWAY, John. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural.
- IGLESIAS, Pablo. (2011). *Desobedientes: de Chiapas a Madrid*. Madrid: Popular.
- KAGAN, Robert. (2008). *El retorno de la historia y el fin de los sueños*. Madrid: Taurus.
- LACLAU, Ernesto. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- LAZZARATO, Maurizio. (2006). *Por una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños.
- LE BON, Gustave. (1976). *Psicología de las multitudes*. Buenos Aires: Albatros.
- LÓPEZ PETIT, Santiago. (2009). *La movilización global: breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- NEGRI, Toni. (1993). *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- (1994). *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias.
- (2000). *Spinoza subversivo: variaciones (in)actuales*. Madrid: Akal.
- (2009). *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. Barcelona: Paidós.
- y HARDT, Michael. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: DeBolsillo.
- (2007). *La multitud y la guerra*. México DF: Era.
- (2009). *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2012). Declaración. Madrid: Akal.
- RIFKIN, Jeremy. (1996). *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós.
- RUDÉ, George. (1978). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra: 1730-1848*. Madrid: Siglo XXI.
- (2001). *El rostro de la multitud: estudios sobre revolución, ideología y protesta popular*. Valencia: Centro Francisco Tomás y Valiente.
- SLOTERDIJK, Peter. (2002). *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-Textos.

UMBRIA, Alèssi dell'. (2006). *¿Chusma? A propósito de la quiebra del vínculo social, el final de la integración y la revuelta del otoño de 2.005 en Francia*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

VIRNO, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de sueños.

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 emancipación¹, 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

¹ 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 revolución². Consideramos que

² 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” fundamentalista³, 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 revolucionarios⁴. Esto es, principalmente, lo que separa el 15 M de

³ 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)

⁴ 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 ocasiones⁵, de hacer *démos*, de traer a presencia al *démos*⁶, de decir: “somos sujetos políticos, con

⁵ 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.

⁶ 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 individuos⁷: 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 cualquiera⁸, que han comenzado a emanciparse, a pensar y actuar en nombre propio⁹. 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.

⁷ 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*.

⁸ 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.

⁹ 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 movimiento¹⁰, 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

¹⁰ 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 señalado¹¹. 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

¹¹ 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*”¹². 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

¹² 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”¹³. 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”¹⁴. De ahí que el 15 M tocara el límite de la intuición feminista, pero que no acabara de apropiársela por completo.

¹³ 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)

¹⁴ 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 opinión¹⁵. 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.

¹⁵ 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 acontecimientos¹⁶. 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

¹⁶ 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.

ALGUNAS LECCIONES EMANCIPADORAS DEL MOVIMIENTO ANTIGLOBALIZACIÓN. EL CASO DE LA «ACCIÓN GLOBAL DE LOS PUEBLOS»¹

Arnau Matas Morell

Universitat de les Illes Balears

Resumen:

En este artículo nos proponemos analizar algunas de las lecciones del movimiento antiglobalización a partir del estudio de uno de sus actores principales: la red «Acción Global de los Pueblos». Así, en primer lugar nos aproximaremos a los inicios de esta red en el contexto de un «nuevo internacionalismo» basado en la diversidad de las luchas. A continuación, repasaremos los distintos modelos de acción que el movimiento antiglobalización ha puesto en práctica (Días de Acción Global y contracumbres). Finalmente, observaremos los motivos que han llevado al agotamiento de estas formas de protesta y del papel de la AGP.

Palabras clave:

Movimiento antiglobalización, Acción Global de los Pueblos, activismo transnacional, desobediencia civil.

Abstract:

This paper explores several lessons of the antiglobalization movement from the study of one of its main actors: the «Peoples' Global Action» network. First we approach the birth of this network in the context of a «new internationalism» based on the diversity of struggles. Then, we review some different models of action implemented by the antiglobalization movement (Global Action Days and countersummit demonstrations). Finally, we take a look on the reasons that have led to the fall of these ways of protest and the role of the PGA.

Key words:

Antiglobalization Movement, Peoples' Global Action, Transnational Activism, Civil Disobedience.

¹ El autor de este artículo es becario del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, programa FPU.

Recibido: 06/05/2013

Aceptado: 29/05/2013

INTRODUCCIÓN

La red conocida como «Acción Global de los Pueblos» (AGP), que representó durante unos años parte del ala radical del «movimiento antiglobalización», ha sido poco estudiada. Existen escasas obras centradas en su análisis (De Marcellus, 2001, 2003; Maiba, 2005; Wood, 2005) y buena parte de la literatura tan sólo aborda su estudio de forma tangencial o poco sistemática (Starr, 2000; Bennett, 2005; Graeber, 2004; Juris, 2008; Retain, 2007; Featherstone, 2008; Routledge, 2003). A esto se le añade el hecho de que la mayor parte de las referencias a la AGP proceden de publicaciones que podríamos considerar «activistas» o «militantes», mientras que el estudio propiamente «académico» y de síntesis ha sido escaso. Cuanto menos, teniendo en cuenta la relevancia de la AGP, y la perspectiva temporal y el diverso material con el que contamos para su análisis.

Los motivos de esta laguna investigadora cabe buscarlos, quizá, en la propia naturaleza de la AGP. La idea de su creación nació durante un encuentro de activistas del Norte y del Sur auspiciada por el movimiento zapatista. A nadie se le escapa que esta «herramienta de coordinación» no funciona como una organización al uso: ni goza de órganos de dirección, ni tiene miembros, ni líderes o portavoces. Por todo eso cabe hablar, más bien, de una herramienta, una red fluida de comunicación y coordinación entre diversos movimientos sociales que comparten o se adhieren puntualmente a unos principios que, a su vez, se modifican y se expanden con el paso del tiempo.

EL NACIMIENTO DE LA AGP

El contexto de los años 1990 viene marcado, en buena medida, por la hegemonía del modelo neoliberal, que gana terreno en el Norte a la vez que es aplicado con dureza en el Sur. En este sentido, el papel de las grandes corporaciones transnacionales gana fuerza con el espaldarazo de las instituciones de Bretton Woods, que trazan un escenario abonado a la aplicación del recetario del «Consenso de Washington». A esto se le añade, en el ámbito ideológico, la irrupción del discurso de la «globalización», que se erige en el gran relato post-Guerra Fría.

Este escenario, acompañado por una profunda derrota de la izquierda, propiciará el nacimiento de todo un entramado de movimientos sociales, organizaciones, redes

y centros de reflexión que, desde la diversidad, situarán en la diana de sus críticas las grandes corporaciones transnacionales y las políticas de las que se sirven (Starr, 2000; Fernández Durán y otros, 2001). Una contribución crucial a este proceso fue el levantamiento zapatista de 1994, que captó la atención mundial a la vez que propiciaba la irrupción de redes de apoyo internacionales mientras proporcionaba un nuevo lenguaje que logró cuajar en muchos sectores del activismo (Olesen, 2005).

Fue en 1996, precisamente, cuando el zapatismo convocó su célebre «Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo», el cual reunió a miles de activistas de base, organizaciones e intelectuales (Muñoz, 2003). Varios analistas coinciden en señalar este encuentro como un momento clave en la confluencia de diferentes corrientes del activismo (Olesen, 2005; Juris, 2002), inaugurando una etapa en que emerge un «nuevo internacionalismo» (De Angelis, 2000) cuya fuerza motora no es la ideología común sino las necesidades prácticas de diferentes movimientos dentro del contexto de la economía global.

No en vano, la propuesta lanzada por el zapatismo era clara: la construcción de una red colectiva de «todas nuestras luchas y resistencias particulares» contra el neoliberalismo. «Aun reconociendo diferencias y conociendo similitudes», esta red «buscará encontrarse con otras resistencias de todo el mundo» y será el medio con el que las resistencias «se apoyen las unas con las otras». Huelga decir que esta red no es ninguna «estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando ni jerarquías». Así, «la red somos todos lo que resistimos» (Condearena, 1997: 425-426).

Apenas un año después, 1997, se celebró el segundo Encuentro, que ya no fue convocado directamente por el EZLN. Esta cita fue instrumental en trasladar la incipiente articulación de una resistencia global hacia un terreno que iba más allá de la esfera del zapatismo (Olesen, 2005), si bien aglutinaba los sectores más radicales del activismo «globofóbico» del Norte y el Sur. Además, la herencia de este Encuentro apuntaba hacia una fecha muy clara: la Conferencia Ministerial de la OMC en Ginebra (Suiza) prevista para mayo de 1998. Así, unos meses antes, se dieron cita en esa misma ciudad más de 300 delegados de movimientos sociales procedentes de 71 estados para fundar lo que se llamaría «*Peoples' Global Action against 'Free' Trade and the World Trade Organization*», abreviado más adelante como *Peoples' Global Action* (De Marcellus, 2001: 109). El propio nombre original de esta red ya plantea una batalla política central: cuestionar las principales instituciones del neoliberalismo, como la OMC, el FMI, el BM y los diferentes acuerdos de liberalización (FTAA, AMI, UE, MERCOSUR, APEC).

Los tres días que duró la conferencia sirvieron para aprobar los principios y el manifiesto que, en formato borrador, ya estaban desde hacía tiempo en manos de los

distintos movimientos sociales que la AGP consiguió aglutinar. Los principios de la red, paraguas bajo el cual se reúnen los movimientos que la forman, encarnaban el rechazo al libre mercado y sus instituciones no tanto por sus «excesos» sino más bien por ser consideradas como la última forma de imperialismo y dominación capitalista. Además, la red se caracteriza por su escepticismo hacia cualquier tipo de «gobernanza global» y hacia la democracia representativa (De Marcellus, 2001). Esto implica, por un lado, una actitud confrontacional y el rechazo del *lobbying*, de modo que se prioriza la acción directa y la desobediencia; por otro lado, este planteamiento implica una apuesta muy fuerte por mecanismos de democracia directa. Todo ello se circunscribe en un paradigma que apela a la autosuficiencia, la diversidad, la autonomía y la soberanía al nivel más local posible (De Marcellus, 2001). Es a partir de estos planteamientos que se redactó el manifiesto, un documento «vivo», siempre abierto a revisiones en posteriores conferencias de la AGP.² Como veremos, la importancia de la AGP no reside tanto en los documentos que elabora como en las acciones que logra poner en marcha.

¿UN INTERNACIONALISMO BASADO EN LA DIVERSIDAD?

Como explica Eley (2002), la herencia del radicalismo europeo de 1968, que era totalmente internacionalista (inspirado por movimientos revolucionarios no occidentales o en respuesta a la política contrarrevolucionaria de los EE.UU.) se concretó en los múltiples escenarios de la vida cotidiana. Así, se redefinió la categoría misma de «lo político» poniendo el énfasis en lo personal y lo cotidiano, y también se desbordó la agenda clásica del movimiento obrero con la emergencia de campos de batalla de los «nuevos movimientos sociales» (pacifismo, feminismos, ecologismo, etc.) (Eley, 2002; Riechmann y Fernández Buey, 1994).

Partiendo de esa herencia, De Angelis (2000) explica que en las décadas anteriores al nacimiento del movimiento antiglobalización se ha producido un incremento de la coordinación de luchas y campañas a escala global. Como una

² Más allá de los principios y el manifiesto, existen otros documentos que reflejan muy bien la naturaleza de este proyecto. Uno de ellos son los principios organizativos, donde queda claro que, básicamente, la meta de la AGP es la coordinación. No es, por tanto, ninguna organización en el sentido tradicional, de modo que no tiene membresía, y nadie puede oficialmente representarla. Nunca ha pagado a su staff, no tiene cuenta bancaria ni cuenta con ninguna figura legal. Así, las acciones son llevadas a cabo por grupos o movimientos participantes (más que por la red entera), a menudo echando mano de la frase «inspirado en la Acción Global de los Pueblos» (Lewis, 2009: 2636). Con todo, la red cuenta con la figura rotativa de los «Convocantes» y su «Grupo de Apoyo»; se trata de los colectivos u organizaciones encargadas de preparar y acoger cada una de las Conferencias que la red ha celebrado a lo largo de los años.

reacción embrionaria al «pensamiento único», esta alternativa está arraigada en las prácticas reales y concretas de los movimientos más que en una ideología común. Debido a su carácter heterogéneo, esta alternativa no es capaz de plantar cara realmente a la hegemonía neoliberal —quizá porque carece de proyecto estratégico—, como defiende Sader (2004) pero sí que está representando un proceso de recomposición social contra esta hegemonía, e incluso creando «una nueva filosofía de la emancipación». Así, la confluencia de una gran variedad de movimientos pone en marcha la formación de nuevas ideas y prácticas radicales que intentan dar cabida a las aspiraciones básicas de otros movimientos: cada lucha se alimenta y acota recíprocamente (De Angelis, 2000).

Se puede hablar, por tanto, de un «nuevo internacionalismo» que se mueve hacia 1) el debilitamiento de la dimensión estatal como referente de la transformación social; y 2) la aceleración y promoción del diálogo entre diferentes luchas (De Angelis, 2000: 17), como demuestra el caso de la AGP, que ha permitido una *circulación de luchas* real, poniendo en contacto directo e informal tradiciones y prácticas activistas muy alejadas. Además, tal como señala Graeber (2004), contrasta con el «viejo internacionalismo» porque ya no se exportan modelos organizativos del Norte hacia el Sur, sino precisamente en sentido contrario. Siendo la diversidad de luchas, pues, el punto de partida, aparece una nueva concepción de lo que significa la unidad, que se desplaza hacia cierta «unidad en la diversidad». Asimismo, el internacionalismo se manifiesta no sólo como una aspiración, sino como una necesidad organizativa y estratégica, en donde la «revolución» es definida como un autoempoderamiento comunal más que como respuesta establecida «desde arriba» (De Angelis, 2000: 17).

Es en este contexto que el modelo adoptado por la AGP adquiere más sentido. Lewis (2009) plantea que la adopción de este modelo puede ser leída de tres maneras: 1) la primera, que llamaremos *sustancial*, nos dice que los principios organizativos de la AGP codifican los ideales políticos de máximo respeto a la autonomía, la diversidad y la cooperación voluntaria; 2) la *procesual*, entiende que los principios organizativos expresan el deseo de una acción y organización colectiva sin tener que invocar la «política representativa»; 3) finalmente, la *pragmática*, que entiende que la estructura está específicamente diseñada para impedir un problema habitual en las redes internacionales: el dominio de los que gozan de recursos.

Se puede argumentar que hay parte de razón en las tres lecturas, y que a la postre se trata de distinciones analíticas pero que en la realidad no se pueden separar. La AGP, en clara inspiración zapatista, pone en práctica una filosofía política que promueve la diversidad (dentro de unos límites) tanto como punto de partida «empírico», como aspiración final de la lucha.

¿Qué significa esto? En realidad este planteamiento parte de un análisis profundamente realista de la situación de desarticulación de la izquierda a finales del siglo XX y de la multiplicidad de luchas fragmentadas y fragmentarias existentes. Esta pluralidad —herencia directa de la irrupción de los «nuevos movimientos sociales»—, su existencia efectiva, es uno de los puntos de partida del proyecto zapatista y también de la AGP. Sin embargo, a merced de esa diversidad, la llamada a la coordinación no exige la consecución de un análisis teórico completo, ni tampoco exige uniformidad ideológica. Así, planteamientos como el de la AGP no sólo respetan la diversidad de las luchas, sino que podríamos decir que la asumen como una realidad dada y la conciben como una riqueza, que hay que potenciar, y no como una fuente de conflicto que, por tanto, haya que minimizar.

Por esa razón, la AGP es una alianza en el sentido *débil* del término: asume con toda naturalidad su carácter provisional y *ad hoc*, enfocada a acciones concretas y puntuales. La discusión se centra, por tanto, en trabajar direcciones de acción determinadas; se da por supuesto que nadie convencerá por completo a otros de su punto de vista. En este sentido es un planteamiento con una dimensión muy pragmática que contempla la diversidad como principio, medio y fin (Graeber, 2004).

Sin embargo, es muy importante señalar que esa asunción aporoblemática de la diversidad de luchas, que renuncia voluntariamente a abordar el debate teórico sobre la relación entre ellas, no implica una negación de su importancia. Ocurre que *renunciar a este debate* se convierte, desde un punto de vista muy realista, en la única forma de juntar *aquí y ahora* tal diversidad de actores que difícilmente acudirían de otro modo. Es en este sentido que formaciones como AGP y los zapatistas han generado nuevas visiones utópicas de la interacción política basadas en la coordinación global entre diversas luchas locales (Juris, 2008: 59-60). Más que funcionar como organizaciones tradicionales, redes como la AGP sirven como herramientas capaces de movilizar activistas en espacios políticos más amplios, dando lugar a modos de participación extremadamente dinámicos que tienen una pertenencia flexible y difusa (Juris, 2008: 96).

No olvidemos que la AGP ha recorrido un camino sinuoso plagado de éxitos y dificultades. En su orígenes la red estaba formada por una diversidad de personas y grupos de muchos territorios y tradiciones ideológicas. En su mayor parte estuvo formada por una curiosa mezcla de grandes movimientos de masas del Sur y activistas de la escena anticapitalista, alternativa y autónoma de Europa, EE.UU. y Canadá (Graeber, 2004). Como señala Wood (2004), la estructura no jerárquica que adoptó la AGP se erigía, en buena medida, como una alternativa a las redes tradicionales de ONG que relegan a roles subordinados los movimientos del Sur. En este sentido, la insistencia en la toma horizontal de decisiones y el rechazo a

gestionar recursos de forma centralizada se veía como una forma de empoderar los participantes de base del Sur (Juris, 2008: 207).

Al mismo tiempo, se han criticado las jerarquías informales en la AGP (Juris, 2008: 207). Entroncando con la aportación de Freeman (1972) y su concepto de «*tyranny of structurelessness*», ciertamente la falta de estructuras formales puede dar lugar a estructuras informales menos transparentes, democráticas y de control más difícil. Lo mismo sucede con la política de la horizontalidad y la apertura (King, 2004). Irónicamente, la AGP también ha generado sus propias exclusiones (Routledge, 2003: 340-341), pues las diferencias de recursos técnicos y monetarios de sus activistas han propiciado la emergencia de un núcleo europeo con acceso regular a Internet y con mayor facilidad para viajar. Es cierto que la propia red ha procurado tomar medidas para subsanar estas problemáticas, pero no cabe duda que su funcionamiento también ha sido puesto en tela de juicio (Juris, 2008: 207; Featherstone, 2008).

UTOPIAS POLÍTICAS EN ACCIÓN Y EL NUEVO LENGUAJE DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

El modelo del «Día de Acción Global»

Desde su fundación, la vocación de la AGP ha sido coordinar acciones contra las principales instituciones financieras del capitalismo globalizado. En este sentido, la puesta en escena de la red llegaba el 16 de mayo de 1998, fecha en que se había convocado un «Día de Acción Global» (DAG) contra los centros financieros, que se convirtió en la primera coordinación verdaderamente mundial de acciones locales contra el modelo neoliberal, coincidiendo con la segunda conferencia ministerial de la OMC en Ginebra y muy próxima a la reunión del G8 en Birmingham, celebrada pocos días antes (AGP, 1998).

Con Ginebra como gran epicentro, esta primera llamada de la AGP adquirió una dimensión internacional: se realizaron protestas y manifestaciones en casi una treintena de estados, incluyendo 200.000 personas manifestándose por las calles de Hyderabad (India), o los 50.000 campesinos sin tierra en Brasilia. Durante toda la jornada, miles de personas participaron en las acciones conocidas como «*Global Street Parties*» (una acción de bloqueo de tráfico, ocupación de calles y su transformación en zonas temporales de fiesta y protesta carnavalesca) promovidas por el colectivo *Reclaim the Streets* (De Marcellus, 2001: 109-110; AGP, 1998; Lewis, 2009: 2636; Echart y otros, 2005: 121).

Con la inercia del éxito del primer DAG, la planificación de acciones por parte de la AGP siguió adelante. Así, se programó una segunda Conferencia Global de la red

(que se celebraría unos meses antes de la Cumbre Ministerial de la OMC en Seattle, el 1999), y también se aprobaron dos grandes proyectos para la primera mitad de 1999: la Caravana Intercontinental de Solidaridad y Resistencia y el segundo DAG contra los centros financieros, el 18 de junio, coincidiendo con la reunión del G8 en Colonia (Alemania). En esta ocasión, el DAG volvió a tener gran impacto internacional (de Marcellus, 2001; Lewis, 2009; AGP, 1999b).

La fórmula de los DAG alcanzó un gran éxito durante los meses siguientes, convirtiéndose en el modelo de protesta hegemónico contra las instituciones financieras. No fue así con las Carvanas Intercontinentales que, a pesar de ser un proyecto de éxito, requieren un gran desempeño logístico y económico. Por eso no resultó ser un modelo ampliamente reproducible por parte de los movimientos involucrados en la AGP (Lewis, 2009: 2637).

En la Segunda Conferencia Global de la AGP, celebrada en Bangalore (India) en 1999, se añadió un nuevo principio que respondía a un doble motivo: la decisión política de ampliar el campo de acción de la red a todas las luchas contra los efectos del régimen del capitalismo global, no sólo contra las instituciones y acuerdos que lo regulan y, a su vez, la necesidad de excluir la posibilidad de participación en la red de grupos antiglobalización de extrema derecha. En esta conferencia también se decidió establecer nuevas fechas de protesta, como la llamada al DAG del 30 de noviembre de 1999.

El modelo de contracumbre «no-violenta»

Precisamente, el 30 N era el día en que ministros de 134 gobiernos se reunían en Seattle (EE.UU.) en la 3ª Conferencia Ministerial de la OMC, con la intención de negociar la Ronda del Milenio. Se lanzaba una llamada, por tanto, a movilizaciones en todo el planeta y se anunciaba que grupos de activistas estaban planeando converger en Seattle de forma «no jerárquica», como una «red informal y descentralizada de grupos autónomos» que luchan de forma «solidaria y cooperativa» y que usan «formas de organización no autoritarias» y «democracia de base» (AGP, 1999a; Cockburn y St. Clair, 2000).

Unas 50.000 personas (Lewis, 2009: 2636) convocadas inicialmente por la AGP³ se dieron cita para intentar impedir esa cumbre, cosa que lograron durante el primer

³ El DAG de Seattle fue propuesto oficialmente por la AGP en su Segunda Conferencia Global, en Bangalore (Graeber, 2009: 263). La organización de la acción directa empezó el verano de 1999 con una serie de conversaciones entre una variedad de grupos activistas de la Costa Oeste tanto de los EE.UU. como de Canadá. Entre estos grupos se encontraba la propia AGP, Earth First!, Ruckus Society, Rainforest Action Network, Art and Revolution y toda una serie de pequeñas organizaciones comunitarias (Conway, 2003: 512).

día de negociaciones gracias a una acción directa masiva perfectamente organizada⁴. En Seattle, los activistas tuvieron que enfrentarse a niveles de violencia policial elevados, mientras activistas organizados en torno a la táctica conocida como «*black bloc*»⁵ atacaron las ventanas y mostradores de grandes corporaciones globales, abriendo una gran controversia dentro del incipiente movimiento en torno a la cuestión de la violencia, la no-violencia y las tácticas activistas. El alcalde de la ciudad decretó el centro de la misma como zona de no protesta y apareció la Guardia Nacional, cosa que de todos modos no impidió las protestas durante el resto de días (Starhawk, 2002: 15).

En Seattle entraron en resonancia la inercia resistencial de la AGP y otros movimientos que hasta entonces sólo habían tenido una relación tangencial o incluso nula con ella. Nadie duda a estas alturas del punto de inflexión que supuso Seattle para la AGP en particular y para el «movimiento antiglobalización» en general (Starhawk, 2002; Cockburn y St. Clair, 2000). No en vano, los acontecimientos del 30 N marcaron el inicio de una etapa de crecimiento del movimiento antiglobalización, logrando que las siguientes grandes acciones directas urbanas captasen una atención mediática inaudita hasta el momento. De golpe, cada reunión o cumbre global importante del capitalismo corporativo se encontraba con un toda una serie de contracumbres, protestas, cadenas humanas de bloqueo e intensas batallas callejeras. Toda una nueva generación se radicalizó y se insertó dentro del activismo, al tiempo que se formaban nuevas coaliciones mientras se creaban instituciones alternativas como Indymedia (Starhawk, 2002).

En Seattle se aplicó un «modelo de contracumbre» caracterizado por las

⁴ Ante la sorpresa de todo el mundo, el Direct Action Network (Against Corporate Globalisation) (DAN) logró paralizar la cumbre de la OMC echando mano de un repertorio táctico muy trabajado y siguiendo unas directrices de acción directa no-violenta. Se logró que entre 8.000 y 10.000 personas participasen directamente del bloqueo (blockade) (AGP, 2000a). El DAN es una red de grupos y comités de base locales y grupos de teatro callejero que involucra 8 ciudades de la Costa Oeste de EE.UU. y Canadá y que se adhiere a los principios de la AGP (de Marcellus, 2001: 112).

⁵ Se trataba de un cúmulo libremente organizado de grupos de afinidad militantes que usaron las tácticas de confrontación conocidas como «black bloc» en Seattle; fue una práctica que se difundió con rapidez a través de las redes transnacionales de activismo (Juris, 2008: 38). Su estética se inspiraba en los autonomen alemanes (Katsiáficas, 2001). Su primera aparición fue en EE.UU. Durante las protestas contra la guerra del Golfo, en 1991. Los black bloc europeos han sido más agresivos que sus contrapartes estadounidenses, contemplando los ataques físicos contra la policía como actos legítimos de resistencia. Las relaciones del black bloc con otros sectores del movimientos han sido tensas, especialmente en lo que respecta al debate sobre la violencia durante las protestas (Juris, 2008: 38).

directrices noviolentas⁶ y organización horizontal. Así, el modelo Seattle era descentralizado, y el liderazgo correspondía al grupo como tal. Las personas fueron empoderadas para tomar sus propias decisiones, y las estructuras centralizadas sirvieron a la coordinación, no al control ni al mando. Y es que una de las claves organizativas de la acción fue la estructuración y funcionamiento mediante «grupos de afinidad» (un grupo autosuficiente y autónomo de entre 5 y 20 personas), que fueron los actores básicos de la planificación y toma de decisiones (AGP, 1999a). En la práctica, esta forma de organización significó que los grupos pudieron moverse y reaccionar con gran flexibilidad durante el bloqueo. Todo funcionó de forma autónoma y orgánica, por consenso, logrando unas cotas de efectividad y resiliencia muy elevadas y que difícilmente ningún mando centralizado podría haber logrado (Starhawk, 2002: 16-19).

Los acontecimientos de Seattle sirvieron de inspiración para muchos otros alrededor del mundo, a veces sólo mínimamente conectados con la AGP (Lewis, 2009: 2636), una red que fue perdiendo paulatinamente su papel de liderazgo en las acciones antiglobalización, dando paso a un papel creciente de otras redes y actores. Llegó un momento en que las instituciones de la «globalización» tenían serias dificultades para llevar a cabo sus reuniones sin encontrarse una fuerte oposición en la calle (Starhawk, 2002: 2).

Tan solo cinco meses después, el 16 de abril de 2000 se reunían en Washington el FMI y el BM. Era la primera cita importante después de Seattle, de modo que se erigía como prueba de fuego para un movimiento que ahora había alcanzado un grado muy elevado de visibilidad pública⁷. Para esta ocasión —esta «secuela de Seattle» (Klein, 2000) — se hizo un nuevo llamamiento a bloquear la reunión. El plan repitió los detalles de Seattle: el mapa del área se dividió en zonas y diversos grupos de afinidad se comprometieron a bloquear ciertas zonas, asumiendo voluntariamente diferentes grados de riesgo (AGP, 2000b; Starhawk, 2002: 39). Esta vez el plan fue menos efectivo desde el punto de vista táctico, pero sin duda la acción significó una gran victoria política, llevando al gran público el debate sobre el papel del FMI y el BM, y poniendo a la defensiva estas instituciones por primera vez (Starhawk, 2002: 35).

⁶ Las pautas acordadas para aquella acción del 30N fueron: 1) no usar la violencia, ya sea física o verbal, hacia ninguna persona; 2) no llevar armas; 3) no llevar ni hacer uso de alcohol ni drogas ilegales; 4) no destruir la propiedad (AGP, 1999a).

⁷ Los acontecimientos de Seattle habían marcado hasta tal punto el activismo estadounidense y canadiense que no era raro escuchar aquello de «*Look, I missed Seattle. There's no way I'm missing Washington*» que Naomi Klein popularizó en un artículo (2000).

El modelo de contracumbre basado en la «diversidad táctica»

El polo del movimiento antiglobalización se trasladaría a Europa en los meses siguientes, con Praga como gran cita. Después de las primeras grandes protestas, varios países habían rechazado acoger nuevas reuniones del BM y el FMI. No era el caso de la República Checa, que nunca había alojado ninguna reunión de estas características, y probablemente era una buena oportunidad para poner en el mostrador mundial sus reformas de libre mercado y en favor de su ingreso en la Unión Europea (Ainger, 2000).

Praga se considera «el Seattle de Europa» (Ainger, 2000). En esta ocasión, los grupos que habían organizado las acciones globales de los dos años anteriores decidieron ampliar su coordinación con otros grupos y trabajaron con el contacto local INPEG⁸, que durante meses realizó los preparativos de la protesta. Así, la AGP hizo un llamamiento para un nuevo DAG, repitiendo el modelo que tantos resultados había dado en el pasado reciente (De Marcellus, 2000).

Desde un primer momento hubo acuerdo en intentar bloquear la reunión repitiendo el modelo de Seattle, esto es, organizar la acción de forma no jerárquica, mediante grupos de afinidad y consejos de portavoces. Era una decisión arriesgada y que generaba dudas, ya que este modelo tenía cierta tradición en América del norte pero no en Europa (De Marcellus, 2000). Aprendidas, sin embargo, las lecciones de Seattle y Washington, y teniendo en cuenta la tradición militante europea, en Praga se aplicó el modelo de la «diversidad táctica», que consiste en un gran acuerdo tácito entre los sectores de la protesta, que se comprometen a respetar otras tácticas (sean más pacíficas o más beligerantes) y a no criticarlas públicamente.

Podemos aventurar algunas explicaciones de por qué se mutó hacia ese modelo: 1) en Praga el gran sindicalismo no se involucró, de modo que la mayoría de activistas que asistieron lo hicieron con vocación de participar en la acción directa de un modo u otro (AGP, 2000a); 2) a esto hay que sumarle la experiencia reciente en lo que respecta a conflictos entre el sector «no-violento» y el activismo militante de táctica *black bloc*; 3) la irrupción de corrientes activistas que, queriendo llevar a cabo acción directa en Praga, no se identifican plenamente con ninguno de los dos sectores □el no-violento y el *black bloc*□, abriendo así un espacio nuevo que daba cabida a tácticas innovadoras; 4) el debate para consensuar un plan de acción se alargó durante nueve horas y estaba muy polarizado, de modo que la síntesis creativa estableció que se haría una gran marcha unitaria que, después, se dividiría en diferentes grupos que echarían mano de distintos estilos y tácticas, y realizarían

⁸ Siglas de «Iniciativa contra la globalización económica». Era una coalición formada por activistas de América del norte que habían participado en Seattle y Washington, D.C., algunos británicos y activistas checos, en menor cantidad de la esperada (Do or Die, 2001).

recorridos diferentes (Starhawk, 2002: 50-51).

Con este caldo de cultivo, la mutación de un modelo «no-violento» hacia una «diversidad táctica» se aventuraba como una salida inclusiva ideológicamente y tremendamente pragmática que, a la postre, se reveló muy funcional para poner en jaque la tarea de contención de las fuerzas policiales. Paralelamente, la diversidad táctica también era la respuesta al choque entre diferentes culturas activistas (Starhawk, 2002: 49, 57) y la encarnación espacial de diferentes ideologías (Juris, 2008).

En este sentido, aunque quedó patente que el movimiento podía hacer converger puntualmente toda una diversidad de activistas, no hay que olvidar, con Juris (2008: 58), que las redes están arraigadas localmente pero conectadas a nivel global. Los activistas se piensan a sí mismos como pertenecientes a movimientos globales, *ligando discursivamente acontecimientos locales con diversas luchas de otros lugares*. Así, las redes transnacionales no ocurren en un espacio global indiferenciado y abstracto, sino en lugares concretos históricamente sedimentados, en contextos políticos y sociales históricamente determinados (Juris, 2008: 63).

En Praga la conferencia se realizaba en un Centro de Congresos ubicado en un lugar aparentemente inaccesible. Si en Seattle la intención de los activistas fue la de impedir el acceso de los delegados al centro de reuniones —cosa para la cual, ahora, la policía estaba muy preparada—, en Praga el plan inicial era distinto: impedir que los delegados salieran del Centro de Congresos durante la tarde de la primera jornada de la cumbre, el 16S. Así, más de 10.000 personas (Do or Die, 2001) se concentraron desde primera hora de la mañana para llevar a cabo la acción.

Así, los grupos establecieron unos códigos de colores y cada marcha estaba encabezada por una bandera de diferente color. Hacia el mediodía, la gran manifestación se dividió en 4 grupos, cada uno de ellos afín a una táctica concreta: 1) el bloque rojo estaba formado por militantes de tendencia comunista y trotskista; 2) el bloque rosa era sin lugar a dudas el bloque más extraño, con gente vestida de ese color, llevando grandes globos y una clara ausencia de pancartas festivas o políticas que, bajo su apariencia inofensiva y absurda, demostró esconder un talento astuto y persistente que logró sus objetivos (Kagarlitsky, 2000; De Marcellus, 2000; Starhawk, 2002: 51); 3) el bloque amarillo marchó detrás de los *Tute Bianche* o «monos —de trabajo— blancos» que, equipados con armaduras protectoras y máscaras de gas, avanzarían por el gran puente que daba acceso al centro de conferencias (y uno de los ejes neurálgicos de la ciudad) intentando atacar la barrera policial de forma noviolenta (de Marcellus, 2000; Starhawk, 2002: 51); y 4) el bloque azul estaba formado por militantes autónomos y anarquistas que avanzarían por el otro lateral que daba acceso al Centro de Convenciones usando una táctica de confrontación directa con la policía, conocida como «black bloc», que incluía todo

el repertorio de destrucción de símbolos del capitalismo y autodefensa mediante piedras, botellas i cócteles molotov (Starhawk, 2002: 51; De Marcellus, 2000).

El resultado de todo ello fue un modelo de diversidad táctica a pleno funcionamiento que, mediante un *swarming*⁹ inesperado, logró encontrar vías de acceso al Centro de Convenciones y bloquearlo (Kagarlitsky, 2000; De Marcellus, 2000; Bleakney, 2000). Así, se ha considerado un éxito la acción de Praga, puesto que se consiguió que la cumbre se cerrase en falso un día antes de lo previsto, además de cancelar la ceremonia de clausura (AGP, 2000c; Kagarlitsky, 2000). A pesar de la dura represión que sufrió buena parte del activismo que tomó parte en la acción (Kagarlitsky, 2000), políticamente el resultado fue positivo: por primera vez en Europa se interrumpía el desarrollo normal de una cumbre de ese calado. Praga se erigiría como una etapa necesaria en el proceso de crecimiento del movimiento antiglobalización, que había demostrado una gran capacidad de acción directa también en territorio europeo. Además, hay que tener en cuenta la dimensión internacional del DAG de este 26S (AGP, 2000a).

En estos momentos de madurez del movimiento quedaba muy claro que una de sus características era la puesta en funcionamiento de modelos alternativos de práctica democrática, precisamente uno de los factores característicos de los nuevos movimientos sociales (Della Porta y otros, 2006: 197). Las metodologías de toma de decisión aplicadas durante las contracumbres entronca con toda una trayectoria de experimentación en democracia directa. La idea básica de la que se parte es la del proceso de consenso. Para ello existe todo un repertorio de técnicas como los grupos de afinidad, los consejos de portavoces, las peceras o los *vibewatchers*. Pero sería erróneo interpretar esta forma de democracia directa como *procedimental o formal*; es mucho más que un mecanismo de toma de decisiones, se trata de toda una filosofía y una forma de hacer política mediante la cual los ideales políticos se expresan directamente a través de una práctica organizativa concreta (Juris, 2008: 227; Graeber, 2004). En este mismo sentido, se trata de una concepción «prefigurativa» de la política que sin duda es herencia de la tradición libertaria y de los movimientos radicales del 1968.

Esto ha sido parte inseparable de otro de los grandes logros del movimiento antiglobalización en su vertiente de acción directa: la invención de un nuevo lenguaje de la desobediencia civil. Así, redes y colectivos como *Direct Action Network*, *Reclaim the Streets*, *Tute Bianche*, *Pink and Silver Block* o los grupos *black bloc* han dibujado todo un nuevo territorio en el mapa que se sitúa entre esa

⁹ El término *swarming*, que puede traducirse como «enjambre», debe su origen a la aplicación de tácticas militares que consisten en el uso de la fuerza descentralizada, de modo que se enfatiza la movilidad, la comunicación, la autonomía de las unidades y la coordinación o sincronización (Arquilla y Ronfeldt, 2001; Juris, 2008).

polaridad de formas de acción no violenta gandhiana, por un lado, y la violencia insurreccional, por el otro. Así, esas fórmulas imaginativas ponen en práctica ese nuevo lenguaje combinando elementos de teatro callejero y carnaval con una firme actitud beligerante y desobediente que ha logrado coger por sorpresa a las autoridades (Graeber, 2004: 208). Todo un repertorio innovador e ilusionante, sin duda, pero que también ha mostrado sus limitaciones y defectos, como veremos a continuación.

EL AGOTAMIENTO DE UN MODELO

El modelo de la contracumbre mediante diversidad táctica se convirtió en el hegemónico durante los meses siguientes a Praga, y se aplicó con sus matices en Québec el mes de abril de 2001 contra la Cumbre de las Américas, y también en Génova, en julio del mismo año, durante la cumbre del G8. Fue precisamente la contracumbre en esta ciudad italiana que marcó un punto de inflexión para todo el movimiento.

Para la cita de Génova no hubo llamamiento al DAG por parte de la AGP, pero sí que se dio difusión a la protesta desde las herramientas con las que contaba la red, además de que muchos de sus movimientos estarían en Génova. Huelga decir que, en esta fase, el movimiento antiglobalización ya había adquirido una dinámica propia y el papel formal de la AGP como convocante dejaba de tener peso, como demuestra con claridad el caso de Génova. Allí, la organización de la acción contra la cumbre la llevó a cabo el recientemente constituido Foro Social de Génova (FSG), que por aquel entonces aglutinaba unas 800 entidades y se adhería a los principales puntos del manifiesto fundacional del Foro Social Mundial de Porto Alegre (Echart y otros, 2005: 136).

La contracumbre, que había generado unas expectativas muy grandes en el seno del activismo, topó desde el principio con serias dificultades¹⁰, además de la prohibición estricta de circular en las zonas de la ciudad que rodeaban el *Palazzo Ducale* donde se celebraba la Cumbre (AGP, 2001a). La decisión firme de buena parte de los manifestantes era desobedecer la prohibición e intentar acceder dentro de la «zona roja». Así, la organización apostó, el día 20 de julio, por el modelo de la diversidad táctica¹¹ que se había aplicado en Praga y Québec. Así, las marchas se

¹⁰ Por ejemplo, la suspensión del Tratado de Schengen, o la explosión de una carta-bomba en manos de un *carabiniere* (Echart y otros, 2005: 137; AGP, 2001c).

¹¹ En realidad en Génova se aplicó una diversidad táctica de facto, al tiempo que el FSG había elaborado unas directrices (respetar la infraestructura de la ciudad y no atacar a otras

organizaron en diferentes bloques o columnas en función de su talante, tácticas y nivel de riesgo (Echart y otros, 2005: 135-138; AGP, 2001b).

Las crónicas de las primeras horas de protesta reportaban grandes y numerosos enfrentamientos con la policía, cargas y lanzamientos masivos de gas (AGP, 2001b). Durante cuatro horas los manifestantes fueron duramente reprimidos, y las autoridades incumplieron los pactos que habían alcanzado con la organización. Grupos de *black bloc* –e infiltrados policiales– se mezclaron con manifestantes pacifistas y la situación se volvió muy peligrosa (AGP, 2001d), convirtiéndose la jornada entera en un caos de manifestantes atacados sistemáticamente por la policía, que los encerraba por el centro de la ciudad como si estuvieran en una ratonera (AGP, 2001d).

El panorama de coches bocabajo e incendiados y pequeños comercios atacados era realmente llamativo. Se sabía –hay pruebas– que muchos de estos destrozos los habían causado agentes policiales disfrazados de manifestantes emulando un falso *black bloc* (AGP, 2001c). También era evidente que la actuación policial había sido permisiva con los activistas del bloque negro, al mismo tiempo que muy beligerante con los bloques pacíficos (AGP, 2001e; AGP, 2001f).

En mitad de los enfrentamientos entre manifestantes y *carabinieri*, un disparo por parte de la policía mató al activista Carlo Giuliani¹², después que la policía forzase el repliegue del *black bloc* sobre los otros, confundiendo las estrategias de cada bloque (Echart y otros, 2005: 139). Estos hechos causaron una gran conmoción a nivel internacional y la respuesta en Génova fue una multitudinaria manifestación unitaria el día 21, que también acabó con duros episodios represivos contra la marcha pacífica. Esa misma noche, mientras muchos manifestantes intentaban escapar de la ciudad (algo complicado debido a los numerosos controles y al cierre de estaciones de tren y autobús), la policía asaltó la escuela Armando Diaz (AGP, 2001e), sede del

personas, aunque estas llevaran uniforme), no todos los grupos participantes las siguieron (ni el *Pink and Silver Bloc* ni el *black bloc*) (Juris, 2008: 171). Un resumen esquemático de la distribución de la acción podría ser este (Echart y otros, 2005: 138): 1) el bloque rojo estaba formado por grupos de teatro, danza, disfraces y actuaciones. Su talante era festivo, alegre y humorístico; 2) el bloque amarillo era el de la desobediencia civil y estaba encabezado por los *Tute Bianche*, los Centros Sociales Okupados del Sur y Giovani Comunisti. La columna encabezada por los «monos blancos» nunca llegó a alcanzar la barrera que bloqueaba el acceso a la zona roja: fueron atacados con dureza por la policía mucho antes de llegar allí (Bello, 2001); 3) el bloque blanco era el del pacifismo, el cristianismo de base, el ecologismo y otros grupos diversos. Estaba encabezado por la Rete Liliput; 4) el bloque negro, que se autoorganizó en su propia columna de acción directa.

¹² Sobre la muerte de Carlo Giuliani y los hechos de la Scuola A. Diaz se puede encontrar mucha información y documentos gráficos en la sección correspondiente de la página web de la AGP: <<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova>>

FSG y de las comisiones legal y de medios. Apaliaron brutalmente a la gente que estaba allí descansando y se llevaron ordenadores y todo tipo de información que pudiera servir de prueba contra la actuación policial de las dos jornadas anteriores (Echart y otros, 2005: 139). Estos hechos desataron una oleada internacional de solidaridad con las víctimas, mientras los testimonios de las torturas en los centros de detención acabaron por escandalizar la opinión pública¹³ (Echart y otros, 2005: 139).

Sin duda el post-Génova estuvo marcado por el debate *dentro y sobre* el movimiento. A nivel mediático (AGP, 2001c) la «narración» de Génova se realizaba de tal modo que sugería que a un pequeño grupo de activistas «violentos» se les escapó de las manos la situación y la policía sobrerreaccionó. Esta es una versión de los hechos que también circuló dentro del movimiento, donde se «culpó» al *black bloc* de provocar y en última instancia justificar la actuación policial. Tal y como explica Starhawk (2002: 121), enmarcar los hechos de tal modo conduce a un análisis erróneo.

[En] Génova nos encontramos con una campaña política de terrorismo de estado meticulosamente orquestada. Esta campaña incluyó desinformación, uso de infiltrados y provocadores, connivencia con grupos abiertamente fascistas (en el sentido fuerte e histórico del término), la persecución deliberada de grupos no violentos con gas y cargas, brutalidad policial endémica, tortura de prisioneros, persecución política de los organizadores, y una furia terrorista nocturna por parte de fuerzas especiales contra gente que dormía y que recibió graves lesiones. Además, todo esto se hizo abiertamente, de tal modo que indicaba la ausencia de temor a las repercusiones y garantía de protección policial e impunidad procedente de las altas esferas políticas (Starhawk, 2002: 121).

Así, esta vez se aplicó contra el movimiento una «estrategia de la tensión» que a muchos analistas les recuerda la que se aplicó en Italia contra la izquierda durante los años 1970 (Starhawk, 2002: 121; AGP, 2001c). Si en las anteriores cumbres la policía había insistido en la distinción entre activistas «pacíficos» y «violentos», en Génova hizo todo lo contrario: creó una zona de indistinción generalizada. En este contexto, los esfuerzos activistas por mantener espacios separados para distintas tácticas, son vanos (Juris, 2008: 196). Quedó demostrado algo que era un secreto a voces: el éxito de la diversidad táctica depende en buena medida del acuerdo tácito entre activistas y policía de que se respetaran los bloques (Juris, 2008: 162).

De forma paralela al debate sobre la violencia (activista y policial), el post-Génova también estuvo marcado por la sensación dentro del movimiento de que se había alcanzado el agotamiento del modelo de las contracumbres y que a partir de

¹³ En lo que respecta a la violencia en las calles, tanto el FSG como otras organizaciones se abstuvieron de denunciar públicamente a algún grupo y centraron sus comentarios en la presencia de provocadores, respetando claramente la ética de la diversidad táctica (AGP, 2001g).

ahora se tendría que poner énfasis en el trabajo de base y a nivel local (Starhawk, 2002: 136). Tanto es así que los *Tute Bianche* se disolvieron a raíz de Génova (Juris, 2008: 192), lo cual simbolizaba de algún modo el comienzo de una nueva fase del movimiento (AGP, 2001c), cosa que quedaría muy clara en la conferencia de la AGP en Cochabamba.

Esta tercera Conferencia Global de la AGP, programada en esta ciudad boliviana, símbolo de las luchas populares contra la privatización del agua, llegaría marcada sin duda por los recientes acontecimientos del 11S en EE.UU. Las principales decisiones de cierto calado político que se tomaron en esta conferencia iban en la dirección de poner más énfasis en la autonomía y descentralización de cada región, además de proponer campañas temáticas sostenidas que fuesen más allá de los DAG (Lewis, 2009: 2637).

Ciertamente, la AGP entró desde Cochabamba en una nueva etapa marcada por la descentralización que dio paso a la priorización de las conferencias a nivel continental pero sin duda por la confirmación de una progresiva pérdida de fuerza que se venía arrastrando desde meses atrás. Así, durante los años posteriores al 2001 las conferencias europeas fueron las únicas que procuraron seguir adelante con el proceso de la AGP. A pesar de algunos esfuerzos infructuosos de preparar una nueva Conferencia Global y relanzar el proceso el año 2005¹⁴, la AGP fue perdiendo fuelle y hoy en día ha cesado en su actividad. Podemos aventurar algunos elementos explicativos, que obedecen tanto a cuestiones internas como externas a la propia AGP:

1. Los acontecimientos del 11 S supusieron la paralización de la agenda del movimiento antiglobalización, que tuvo que afrontar un reto mayúsculo: seguir creciendo y enriqueciendo su agenda a pesar de la sacudida que el 11S significó para la política internacional y el endurecimiento de la represión contra la protesta (Starhawk, 2002: 2).

2. La descentralización del proceso de la AGP. La conferencia de 2001 enfatizó la futura descentralización, proponiendo que el proceso se llevase adelante mediante coordinación continental. Así, la construcción de redes continentales pasó a ser prioritaria en América latina, Europa y el sur de Asia en particular (Lewis, 2009: 2637-2638).

3. Dificultades logísticas y organizativas. A esto cabe añadir el pequeño número

¹⁴ Milan (Italia), Leiden (Países Bajos), Belgrado (Serbia), diversas localidades de Francia y Grecia acogieron las siguientes conferencias europeas de la AGP, en los años 2001, 2002, 2004, 2005 y 2008, respectivamente. En 2005 se produjo un intento fallido de organizar una nueva Conferencia Global en Nepal, un acto que derivó en el PGA Consultation Meeting de Haridwar (India).

de individuos que han formado el Grupo de Apoyo que anteriormente se había encargado del imprescindible trabajo logístico. Con pocas personas dispuestas a comprometerse en la preparación de una nueva conferencia, esto supuso un reto inabarcable para la red (Lewis, 2009: 2637-2638). A nadie se le escapa que las redes al estilo AGP dependen de manera decisiva de la solidaridad afectiva para mantener su motivación. Paradójicamente, los mismos atributos que le dieron fuerza al principio son los que plantean desafíos estratégicos en lo que respecta al largo plazo (Juris, 2008: 154-155).

4. La aparición del proceso del Foro Social Mundial y sus réplicas regionales. Este nuevo espacio se había convertido en el lugar central donde el movimiento antiglobalización discutía estrategia, táctica y planes de acción, además de la creación de discurso contrahegemónico. Buena parte del activismo se «desplazó» hacia ese nuevo espacio que, en alguna medida, reemplazó el papel que la AGP había jugado en fases embrionarias del movimiento¹⁵ (Lewis, 2009: 2637-2638).

5. Muchas de las funciones originales de la AGP se cumplían *de facto* por otras redes. A modo de ejemplo, los boletines de la AGP, que habían sido instrumentales en la circulación de la información y la inspiración de la acción en los primeros pasos de la red, había sido sustituida por la red global Indymedia (Lewis, 2009: 2637-2638).

6. El agotamiento táctico del modelo de las contracumbres, que había vivido un episodio trágico en Génova y que no había sido capaz de afrontar altos niveles de represión y la «estrategia de la tensión», y no parecía que tuviera capacidad de superarlo en el futuro.

7. No hay que olvidar, sin embargo, que las contracumbres ya venían siendo criticadas meses atrás. Por citar sólo algunos de los principales cuestionamientos o problemas que acompañaban al modelo de las contracumbres: la trampa de la espiral de represión, el déficit de atención a las luchas locales, la explotación y cooptación del movimiento por parte de sectores reformistas de la sociedad civil, la búsqueda de un consenso unitario entre las masas más que un análisis fundamental, la pérdida de elección en lo que respecta al lugar y tiempo de la acción (incapacidad de marcar la agenda) o el gran esfuerzo que requiere la renovación constante de las acciones para mantener su nivel de efectividad, o la práctica del «*summit hopping*» y el «turismo activista» (Juris, 2008). Además, existen ciertos riesgos de la práctica de la resistencia se vuelva excesivamente mediatizada y ritualizada.

¹⁵ En este sentido cabe señalar las relaciones conflictivas que han existido entre el proceso del FSM y algunos de los principales grupos implicados en la AGP, además del papel de cooptación o neutralización de la vertiente confrontacional que ha significado el FSM (Juris, 2008).

8. A causa de este agotamiento, muchas de las redes de acción directa creadas o reforzadas específicamente de cara a este tipo de eventos desobedientes a gran escala, han dejado de tener sentido. El propio caso de la AGP ha vivido esta situación, y no ha tenido la capacidad de renovar su vocación de acción en el nuevo contexto post-Génova.

9. Cabe añadir que, después de Génova, las altas reuniones de instituciones financieras transnacionales o del G 8 se celebrarían en lugares remotos, ciertamente inaccesibles, o en países sin un movimiento antiglobalización organizado. Esto, sin duda, se puede leer como una victoria política del movimiento.

10. También se puede hablar de los procesos políticos populares latinoamericanos, que probablemente han desplazado la prioridad de los encuentros y la coordinación internacional para una parte importante del movimiento.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Durante varios años la AGP apostó por la articulación, desde la diversidad, de una resistencia de base a nivel global, trabajando como un movimiento global pero arraigado en las bases de amplios movimientos populares de todo el planeta. Y se propuso jugar ese papel político «desde abajo», sin tan siquiera constituirse como organización. Sus primeros años de funcionamiento demostraron que un movimiento diverso es capaz de converger puntualmente con relativo éxito, logrando ciertos niveles de «unidad en la diversidad» que han permitido una circulación de luchas real, poniendo en contacto directo e informal tradiciones y prácticas activistas muy alejadas.

Sin duda, la AGP no puede desvincularse del escenario histórico que la vio nacer. En un contexto de derrota de la izquierda y de hegemonía del neoliberalismo, acompañado del relato de la «globalización», se produjo el nacimiento de todo un entramado de movimientos, organizaciones, redes y centros de reflexión que señalaron críticamente el papel de instituciones como FMI, OMC y BM, así como los diversos acuerdos de liberalización y las corporaciones transnacionales que se sirven de ellos.

Es, por tanto, en ese contexto de incipiente y plural resistencia a la globalización corporativa que irrumpe el levantamiento zapatista. Más allá de su dimensión interna o local, el zapatismo apuesta por la coordinación global de las luchas contra el neoliberalismo. Así, se inaugura una etapa de «nuevo internacionalismo» cuya fuerza motora no es la ideología común sino las necesidades prácticas de diferentes movimientos dentro del contexto de la economía global.

En esa línea política debe enmarcarse el nacimiento de la AGP: la construcción

de una red colectiva de luchas y resistencias particulares. Claro que es una alianza en el sentido *débil*: asume con toda naturalidad su carácter provisional y *ad hoc*, enfocada a acciones concretas y puntuales. En este sentido, la diversidad es tanto un punto de partida empírico debido a la fragmentación de la izquierda, como una aspiración, un modelo plural de unidad, o de «unidad en la diversidad», que plasma el espíritu zapatista de «un no y muchos síes».

A pesar de sus limitaciones, el proyecto actúa como catalizador de un proceso de recomposición social contra la hegemonía neoliberal. Esta confluencia de una gran variedad de movimientos pone en marcha la formación y circulación de ideas y prácticas radicales que se alimentan y acotan recíprocamente durante un recorrido de varios años.

La historización de la AGP permite arrojar mucha luz sobre la comprensión del amplio movimiento antiglobalización. Durante el recorrido del movimiento antiglobalización se han puesto en práctica diversos modelos de protesta que han evolucionado en función de las circunstancias. El primero de ellos son los Días de Acción Global, una acción de múltiples protestas locales coordinadas e sincronizadas a nivel global que se convirtió durante la primera etapa del movimiento en el modelo de protesta hegemónico contra las instituciones financieras.

El modelo de los DAG evolucionó hacia el de las contracumbres: una acción directa masiva organizada de forma horizontal que intentaba boicotear las reuniones de los centros de poder del capitalismo neoliberal. Este modelo se aplicó sucesivamente en sus dos variantes: la «no-violenta» y la «diversidad táctica»; ambas son el resultado de la adaptación del movimiento a los distintos contextos de protesta y al aprendizaje de los errores en acciones colectivas anteriores. Además, esta evolución se aventuraba como una salida inclusiva ideológicamente y tremendamente pragmática que, a la postre, se reveló muy funcional para poner en jaque la tarea de contención de las fuerzas policiales. Paralelamente, la diversidad táctica también era la respuesta al choque entre diferentes culturas activistas.

Los acontecimientos de Seattle y Praga sirvieron de inspiración para muchos otros alrededor del mundo, a veces sólo mínimamente conectados con la AGP, una red que fue perdiendo paulatinamente su papel de liderazgo en las acciones antiglobalización, dando paso a un papel creciente de otras redes y actores. Sin duda el legado de la AGP había sido ligar discursivamente acontecimientos y luchas locales, otorgándoles una dimensión y vinculación global.

Además, una de las características del movimiento era la puesta en funcionamiento de modelos alternativos de práctica democrática; las metodologías de toma de decisión aplicadas durante las contracumbres entronca con toda una trayectoria de experimentación en democracia directa que sin duda es herencia de la tradición libertaria y de los movimientos radicales del 1968. Esto iba acompañado de

la ampliación del terreno de la desobediencia civil, superando la polaridad entre formas de acción no violenta gandhiana, por un lado, y la violencia insurreccional, por el otro. Así, esas fórmulas imaginativas ponen en práctica ese nuevo lenguaje combinando elementos de teatro callejero y carnaval con una firme actitud beligerante y desobediente que, con sus limitaciones, ha marcado hitos de gran relevancia.

Es después de las protestas contra el G8 en Génova, en 2001, que el modelo de las contracumbres entró en crisis debido a una serie de causas diversas: el debate interno sobre la «violencia», la dura y creciente represión policial padecida durante las protestas, la pérdida del efecto sorpresa que las protestas tuvieron al principio (especialmente en Seattle y Praga), y el creciente número de activistas que percibieron que la deriva de las contraprotestas estaba dejando de lado la importancia del trabajo de base y a nivel local, así como la pérdida de iniciativa del movimiento, cuya agenda y ritmos eran marcados por los centros de poder capitalista.

También fue de vital relevancia para la nueva etapa de la AGP y el movimiento el hecho de entrar en un nuevo escenario político marcado por los acontecimientos del 11S, la aceleración de procesos populares en América latina o la aparición del proceso del Foro Social Mundial, que sin duda propició la evolución hacia una etapa más «reflexiva» y menos «activa» en lo que respecta a las grandes protestas que habían marcado el pasado reciente.

En definitiva, la AGP jugó un papel primordial en las fases iniciales de lo que posteriormente se conocería como movimiento antiglobalización, logrando cierta articulación de la diversidad y promoviendo la circulación e internacionalización de formas de acción directa y democracia directa particulares, además del surgimiento de todo un nuevo lenguaje de la desobediencia civil. Así, partiendo de una ideología anticapitalista internacionalista plural e inclusiva y una estrategia de construcción descentralizada, de base, y de fortalecimiento de alternativas locales y autónomas, la AGP ayudó a poner en práctica toda una serie de tácticas prefigurativas de confrontación basada en la acción directa y la desobediencia. De esa experiencia todavía queda mucho por analizar y varias lecciones por incorporar al bagaje de las luchas emancipadoras.

BIBLIOGRAFÍA

AGP (1998). «Boletín 2». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp>

- (1999a). «Boletín 4». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/>
- (1999b). «18J». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/global/j18.htm>
- (2000a). «A positive evaluation of Prague». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/s26/praga/evalu.htm>
- (2000b). «IMF & World Bank meets in Washington DC». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/global/a16dc.htm>
- (2000c). «Prague Evaluation Notes». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/s26/praga/notes.htm>
- (2001a). «What genova looks like ...july 19th». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/j18report.htm>
- (2001b). «July 20th update.... Genova ...what the hell is going on». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/j20personal.htm>
- (2001c). «The trains run on time once again in Genoa». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/trains.htm>
- (2001d). «Genoa: Pink and Silver on 'actions' day – report». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/pinksilver.htm>
- (2001e). «Eyewitthess account». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/genoa.htm>
- (2001f). «Genoa eyewitness report». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/gunsch.htm>
- (2001g). «July 21st... Genova... impressions of the riot aftermant». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/j21impressions.htm>
- AINGER, Katharine (2000). «From the Streets of Prague», *New Internationalist*, disponible en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/s26/praga/streets.htm>

- BELLO, Walden (2001). «Eyewitness account: the Battle of Genoa». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/bello.htm>
- BENNETT, W. Lance (2005). «Social movements beyond borders», en DELLA PORTA y TARROW (Eds.) (2005). *Transnational Protest and Global Activism*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- BLEAKNEY, Dave (2000). «Report from a Canadian postal worker in Prague». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/s26/praga/postal.htm>
- COCKBURN, Alexander y Jeffrey ST. CLAIR (2000). *5 Days That Shook the World*. London: Verso.
- CONDEARENA, Luis (1997). *Chiapas. El despertar de una esperanza*. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa.
- CONWAY, J. (2003). «Civil Resistance and the 'Diversity of Tactics' in Anti-Globalization Movement: Problems of Violence, Silence, and Solidarity in Activist Politics». *Osgoode Hall Law Journal*, (2/3), pp. 519. Consultado el 1 de abril de 2013 en <http://www.yorku.ca/ohlj/english/volume/vol41.html>
- DE ANGELIS, Massimo (2000). «Globalization, New Internationalism and the Zapatistas». *Capital & Class*, 24 (1), pp. 9-35.
- DE MARCELLUS, Olivier (2000). «Un retour sur Prague: Une journée au Convergence Center». Consultado el 1 de abril de 2013, *Acción Global de los Pueblos*, en <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/s26/praga/praguefr.htm>
- (2001). «Peoples' Global Action: dreaming up an old ghost», en VVAA (2001). *Auroras of the Zapatistas*. Brooklyn: Midnight Notes.
- (2003). «Peoples' Global Action: the grassroots go global», en *NOTES FROM NOWHERE* (2003). *We Are Everywhere*. London/New York: Verso.
- DELLA PORTA y otros (2006). *Globalization from below*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DO OR DIE (2001). «On the Attack in Prague!» en *Do or Die*, 9, pp. 1-8.
- ECHART, Enara y otros (2005). *Origen, protestas y propuestas del movimiento antiglobalización*. Madrid, Catarata.
- ELEY, Geoff (2002). *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa 1850-2000*. Barcelona: Crítica.

- FEATHERSTONE, David (2008). *Resistance, Space and Political Identities. The making of counter-global networks*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell.
- FERNÁNDEZ DURÁN y otros (2001). *Globalización capitalista. Luchas y resistencias*. Barcelona: Virus.
- FREEMAN, Jo (1972). «The Tyranny of Structurelessness». *Secons Wave*, 2 (1), pp. 20-25.
- GRAEBER, David (2004). «The new anarchists» en MERTES, Tom (ed.) (2004). *A movement of movements. Is another world really possible?* London/New York: Verso.
- (2009). *Direct Action. An ethnography*. Oakland: AK Press.
- JURIS, Jeffrey S. (2008). *Networking futures*. Durham/London: Duke University Press.
- KAGARLITSKY (2000). «CZECH REPUBLIC: Prague 2000: Diary of the people's battle». *Green Left Weekly*, consultado el 1 de abril de 2013 en <http://www.greenleft.org.au>
- KING, Jamie (2004). «The packet gang». *Metamute*, 1, 27, consultado el 1 de abril de 2013 en <http://www.metamute.org/editorial/articles/packet-gang>
- KLEIN, Naomi (2000). «In Case You Missed Seattle, Heeere's Washington». *The Globe and Mail*, 12 de abril, consulado el 1 de abril de 2013 en <http://www.naomiklein.org/articles/2000/04/case-you-missed-seattle-heeeres-washington>
- LEWIS, Simon L. (2009). «Peoples' Global Action Network», en NESS, Immanuel (Ed.) (2009). *The International Encyclopedia of Revolution and Protest*, vol. VI, Malden/Oxford: Blackwell.
- MAIBA, Hermann (2005). «Grassroots Transnational Social Movement Activism: The Case of People's Global Action». *Sociological Focus*, 38 (1), pp. 41-63.
- MUÑOZ, Gloria (2003). EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra. Bilbao: *Revista Rebel día/Virus Editorial/Col·lectiu de Solidaritat amb la Rebel·lió Zapatista*.
- OLESEN, Thomas (2005). *International Zapatismo. The construction of solidarity in the age of globalization*. London/Now York: Zed Books.
- RETAIN, Ruth (2007). *Global Activism*. London/New York: Routledge.
- RIECHMANN, Jorge y Francisco FERNÁNDEZ BUEY (1994). *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.

- ROUTLEDGE, Paul (2003). «Convergence space: process geographies of grassroots globalization networks», *Transactions of the Institute of British Geographers*, 28, pp. 333-349.
- SADER, Emir (2004). «Beyond Civil Society», en MERTES, Tom (Ed.) (2004). *A movement of movements. Is another world really possible?* London/New York: Verso.
- STARHAWK (2002). *Webs of power. Notes from the global uprising*. Gabriola BC: New Society Publishers.
- STARR, Amory (2000). *Naming the enemy. Anti-corporate movements confront globalization*. New York: Zed Books.
- WOOD, Lesley J. (2005). «Bridging the Chasms: The case of Peoples' Global Action», en BANDY, Joe y Jackie SMITH (2005). *Coalitions Across Borders: Transnational Protest and the Neoliberal Order*. Oxford: Rowman & Littlefield.

VULNERABILIDAD SOCIAL Y *CAPACIDAD AGENCIAL* DE LAS MUJERES INMIGRANTES LATINOAMERICANAS EN MALLORCA. UN ANÁLISIS DESDE EL FEMINISMO POSCOLONIAL

Romina Perazzolo

Universitat de les Illes Balears

Resumen:

Este artículo analiza la relación entre de la vulnerabilidad social, feminización de la migración y las posibilidades de articular respuestas en el contexto migratorio por parte de mujeres latinoamericanas en Mallorca, destacando la relación que mantienen estos procesos entre sí, tanto en el país de llegada como en el de origen. Las reflexiones se abordan desde la teoría que aporta el feminismo poscolonial señalando de la complejidad de dichos fenómenos sociales y las diversas manifestaciones de opresión. Asimismo, se analizan los propios relatos de vida de las mujeres latinoamericanas, especialmente en las formas de vulnerabilidad que surgen con la migración.

Palabras clave:

Migración, vulnerabilidad, violencia, agencia.

Abstract:

This paper analyzes the relationship between social vulnerability, migration feminization and the possibilities of Latin-American women living in Mallorca to find solutions for their problems in the migration context. It emphasizes that these processes have points of attachment both in the country of origin and in the country of arrival. These reflections are addressed from the theoretical basis of postcolonial feminism to show the complexity of these social phenomena and to demonstrate several manifestations of oppression suffered. The analysis comes from the life stories of Latin-American woman focusing on the forms of vulnerability that come up with migration.

Key words:

Migration, Vulnerability, Violence, Agency.

Recibido: 17/03/2013

Aceptado: 29/05/2013

INTRODUCCIÓN

Las cuestiones que aquí se plantean han surgido en el marco de un trabajo más amplio de investigación teórica y empírica en el que fueron analizados, como forma de violencia y desde sus propios relatos, algunos elementos que componen la vulnerabilidad de las mujeres en el ámbito laboral y social, en este caso, de las mujeres migrantes latinoamericanas en Mallorca.¹

Sin embargo, los nuevos interrogantes, surgidos con el citado trabajo, han conducido a repensar dos fenómenos que están estrechamente vinculados: la vulnerabilidad social y la feminización de las migraciones, donde es factible observar, tanto en uno como en el otro, signos de violencia contra las mujeres. En este sentido, ambos fenómenos serán analizados a partir de la relación con la capacidad de respuesta que desarrollan las mujeres latinoamericanas en Mallorca.

Con este propósito, se abordarán las reflexiones desde el marco teórico aportado por los estudios feministas poscoloniales, que responden a un marco teórico contrahegemónico. Y al mismo tiempo, nos permiten, por una parte, complejizar el concepto de violencia a través de la inclusión de nuevas categorías de análisis. Y por otro lado, analizar cómo y a través de qué elementos las mujeres transforman la realidad en la que viven, pese al contexto de vulnerabilidad en el que se encuentran.

Como ya es sabido, la globalización ha transformado las relaciones sociales y ha reconfigurado los espacios económicos asociados al capitalismo. En este sentido, el impacto de las políticas neoliberales aplicadas en América Latina, y las consecuencias económicas, sociales y culturales de la globalización afectan de manera diferencial a mujeres y hombres, ya que, como sostiene Saskia Sassen (2003), la fase actual de la globalización “no es neutral con las mujeres”, originando lo que la autora denomina: una “*feminización de la supervivencia*”. Es decir, la consolidación de este modelo económico y social no se ha establecido sin elementos de violencia, afectando, especialmente, a las mujeres (Camacho, 2009, Cobo, 2007; Sassen, 2003).

Por ello, se ha planteado como hipótesis de trabajo que algunos elementos presentes en la vulnerabilidad social de las mujeres latinoamericanas son signos de violencia que trascienden las estructuras patriarcales de las sociedades, y responde, además, a otras categorías que complejizan sus circunstancias, tales como la raza, etnia y clase, estableciendo las causas de su discriminación en ambas regiones.

En relación a ello, es preciso analizar las diversas opresiones contra las mujeres migrantes en sus países y en Mallorca y, por otra parte, reflexionar sobre las posibilidades de acción y de transformación, es decir, las posibilidades *agenciales* de

¹ Trabajo final de máster Políticas de Igualdad y Prevención de la Violencia de Género (UIB): “Los límites de la Globalización. La vulnerabilidad social como forma de violencia de género. El caso de las mujeres latinoamericanas de Mallorca”

las que disponen en el contexto migratorio. Esto supone plantear nuevos retos políticos frente a la violencia que implica migrar, reflexionando sobre las continuidades de la vulnerabilidad social en un doble entorno: los países de origen y las sociedades receptoras.

Este análisis se hará a partir del marco teórico que propone el feminismo poscolonial, como herramienta contrahegemónica precisamente por dar voz al colectivo de mujeres migrantes que percibimos (o se percibe) silenciado en Europa. Son sus propias voces las protagonistas, lo que posibilita captar información de forma directa sobre las diversas manifestaciones de violencias que sufren como consecuencia de su vulnerabilidad social y, al mismo, reconocer las continuidades de esta vulnerabilidad sobre las que desarrollan sus posibilidades de transformación.

APORTES DEL FEMINISMO POSCOLONIAL AL ANÁLISIS DE LA VULNERABILIDAD SOCIAL DE LAS MUJERES INMIGRANTES

Una de las principales críticas, por parte del feminismo poscolonial, a las teorías de los “feminismos occidentales” gira en torno a la omisión sobre la diversidad y heterogeneidad de circunstancias que afectan la vida de las “otras mujeres”, invisibilizando la multiplicidad de opresiones. En este sentido, la teoría feminista poscolonial presenta herramientas de análisis más acorde con las diversas realidades culturales, políticas, económicas y sociales de las “mujeres del tercer mundo”. (Bidaseca, 2010, Suarez Navaz, 2008)

Dichos postulados teóricos, que se conforman como el feminismo contrahegemónico, permitirán, por una parte, complejizar el análisis sobre las múltiples formas de violencia que viven las mujeres, en este caso, sobre la situación que viven las mujeres migrantes sin privilegios, las mujeres que viven en los márgenes. Y por otro lado, la contribución de los estudios poscoloniales nos conduce a reflexionar sobre los desafíos que supone reconocer de qué modo se mantiene los elementos que conforman la vulnerabilidad.

En este sentido, uno de los principales aportes del feminismo poscolonial rompe con el binarismo de violencia masculino-femenino, propuesto por el feminismo hegemónico, sus postulados trascienden las reflexiones meramente machistas e incluye otras manifestaciones de violencia que los feminismos occidentales no habían incorporado. Estos argumentos denuncian la invisibilización que las feministas blancas, de clase media, urbanas y heterosexuales hicieron sobre las desigualdades sociales que afectaban a las “otras” mujeres, y en consecuencia, como así también, el propósito de homogeneizar la lucha feminista y el origen de su opresión en un solo aspecto: la violencia machista (Bidaseca, 2010; Suarez Navaz, 2008)

De este modo, durante la década del '70 se iniciaron intensos debates dentro del ámbito académico y del activismo político que dividieron, posteriormente, al movimiento feminista entre el feminismo blanco-occidental y el feminismo tercermundista o "de color" en los Estados Unidos. Las discusiones tuvieron como centro la crítica racista, clasista y etnocentrista que podría señalarse como el antecedente de lo que luego se llamaría feminismo "postcolonial". (Bidaseca, 2010)

Tal como expone Suarez Navaz (2008) el hecho de homogeneizar la identidad de las mujeres en relación al sexo produce una reducción del conglomerado de estructuras de dominación, haciendo de la sexual la determinante. En relación a ello, uno de los aspectos que origina la ruptura al interior de movimiento feminista tiene sus raíces en aquella propuesta de unidad femenina para luchar contra una única opresión universal: la patriarcal, omitiendo otras opresiones que se suman a la discriminación por género, tales como la raza, clase, sexualidad. Es decir, la interseccionalidad de estas categorías complejiza el concepto de violencia y lo amplía a otras relaciones que van más allá de la relación hombre-mujer, revelando lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan separadas unas de otras (Lugones, 2008).

SOBRE EL MÉTODO DE TRABAJO: LAS Y LOS SUJETOS DE INVESTIGACIÓN COMO PORTADORAS/ES DE CONOCIMIENTO

Esta investigación ha progresado a partir de lo que Rita Segato (2011) ha denominado la *escucha etnográfica*, la importancia que se ha otorgado al método etnográfico y al análisis del discurso los convierten en dos herramientas fundamentales para abordar el trabajo de investigación. Como ya se ha mencionado, dentro de esta propuesta se hace especial hincapié al método etnográfico debido a la relevancia que adjudica al trabajo de campo, con el propósito de construir conocimiento desde lo que relatan las propias mujeres.

En este sentido, y con el fin de alcanzar el mencionado objetivo se aplican diversas técnicas de trabajo, tales como: la observación participante, las notas de campo, las entrevistas informales y en profundidad y los relatos de vida. Las fuentes orales cobran gran importancia, ya que nos permiten un acercamiento complementario a la realidad social, concretamente, conceden el poder de escuchar y recoger los testimonios directamente de las propias protagonistas, ya sea, como sujetos individuales o como representantes de sujetos sociales. (Vázquez Loba, 2007) El análisis del discurso asume un papel central en este trabajo, ya que sus relatos, sus experiencias vitales y la forma de narrar sus historias han permitido construir conocimiento y aportar nuevos elementos para reflexionar desde la teoría feminista.

El aporte empírico y la información recogida han sido fundamentales para abordar esta temática a partir del marco teórico que ha guiado el trabajo.

La muestra de este estudio cualitativo está compuesta por un total de treinta mujeres entrevistadas, distribuidas de la siguiente manera: veintidós entrevistas individuales, una entrevista grupal, y tres informantes claves.² El trabajo de campo se extendió de diciembre del 2010 a mayo del 2011.

De este modo, se aborda el fenómeno de la migración femenina en un doble sentido, por una parte, permite intentar distanciarse de otras formas de investigar donde la propuesta hegemónicamente sigue siendo la “otrología” (Curiel, 2011), es decir, “los otros” y “las otras” siguen ocupando el lugar de “sujetos” de investigación aceptando una relación de saber-poder entre las que estudian y quienes son estudiadas; reflexión que condujo a incorporar las voces directas de las mujeres como un componente esencial de la investigación, permitiendo construir conocimiento a partir de sus propios relatos. (Vázquez Laba, et al, 2012)

Y por otro lado, tal como afirma Ochy Curiel, “es necesidad construir autoridades etnográficas múltiples que implicarán la intersubjetividad, la representación de diálogos, la negociación continua para generar otra conciencia etnográfica, como la dialógica, la polifonía, la autoridad dispersa, la co-autoría o una etnografía colaborativa entre sujetos de investigación y quien investiga que reconociera que las y los sujetos de investigación son también sujetos del conocimiento” (Curiel, 2011: 52).

Es decir, al considerar que son portadoras de conocimiento se valora su *experiencia* como un aspecto clave dentro de sus relatos, y como un elemento central para reconocer de qué modo las mujeres construyen su agencia a lo largo de todo el proceso migratorio. Por tanto, el concepto de *experiencia* adquiere valor al momento de comprender las diferencias y la diversidad que existen al interior del colectivo de mujeres como “política de localización” (Adrienne Rich 1983, citado en Vázquez Laba et al, 2012), es decir, un pensamiento, un proceso teórico no abstracto, no universalizado ni objetivo e indiferente, sino que situado en la contingencia de la propia experiencia.

“De esta manera, la defensa feminista a los saberes situados (Donna Haraway 1991), choca con la generalidad abstracta del sujeto patriarcal. Lo que está en juego no es

² La muestra con la que se ha trabajado está compuesta por las siguientes entrevistas individuales: seis mujeres provenientes de Colombia, cuatro de la Rep. Dominicana, tres de origen uruguayo, una mujer de Brasil, dos entrevistadas de origen argentino, una migrante de Perú, una mujer venezolana, dos provenientes de Chile, una mujer de Bolivia y una migrante de Ecuador. La entrevista grupal estuvo compuesta por cinco mujeres, una mujer de Chile, una de migrante de Uruguay, una migrante de Perú, una mujer de nacionalidad colombiana, una mujer migrante de Ecuador. Y tres informantes claves, que por su lugar en la sociedad, sus trabajos y ocupaciones sus explicaciones tienen gran valor: una monja peruana, una trabajadora social de Ecuador y una trabajadora social española.

la oposición entre lo específico y lo universal sino, más bien, dos maneras radicalmente diferentes de concebir la posibilidad de legitimar los comentarios teóricos. Para la teoría feminista, la única manera coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en algún lugar específico” (Curiel, 2011, citado en Vázquez Loba, et al, 2012: 9)

En este enfoque la posicionalidad resulta crucial y en relación a las implicaciones y al lugar de enunciación de quienes investigan, Yuderlys Espinosa y Rosario Castelli (2011) exponen que los resultados y trabajos de investigación deben explicitar las implicancias personales, epistemológicas y políticas, materiales y simbólicas de quienes emprenden el proceso de investigación. Sostienen que esta posición debe formar parte del “quehacer feminista investigativo”, donde la crítica epistemológica feminista debe incluir una producción de conocimiento situada e implicada por el sujeto que produce, a diferencia del positivismo y de la objetividad de la investigación.

Y en este sentido, se asume una clara posición frente al compromiso de visibilizar, señalar y denunciar las formas de violencias que sufre un colectivo especialmente olvidado, al que frecuentemente se refiere desde un punto de vista económico o desde la “problemática” que implica reflexionar sobre su integración social, negando, así, el valor de sus experiencias y el aporte que hacen a las sociedades a las que llegan.

Este estudio, en el que se produce conocimiento situado, nos implica política y simbólicamente a la hora de analizar cómo son violentadas las mujeres migrantes en ambas latitudes, ya que no es posible negar que esta situación se constituye en un problema global. Asumir este compromiso supone reconocer que el sexismo, racismo y explotación de clase son los componentes de un sistema interrelacionado de dominación, determinando la agencia femenina, y permitiendo comprender la “*retórica salvacionista*” que construye el discurso imperialista o los pequeños imperialismos locales (Bidaseca, 2011: 96).

EL EMPLEO EN EL CONTEXTO MIGRATORIO: CONTINUIDADES EN LA VULNERABILIDAD SOCIAL

El actual contexto, en el que confluyen aspectos económicos, políticos, sociales, étnicos/raciales y de género, convierten los flujos migratorios transnacionales en procesos complejos, multidimensionales y heterogéneos; encontrándose vinculados o formando parte de las transformaciones del mercado de bienes y servicios, de la globalización del trabajo y de las consecuencias que las políticas económicas neoliberales han tenido en los países desarrollados y del “tercer mundo” (Sassen, 2003).

En este sentido, *el proceso de feminización de la migración* estaría relacionado con dos fenómenos centrales en las últimas décadas: la feminización de la fuerza de trabajo y la feminización de la pobreza. Por tanto, la incorporación de las mujeres migrantes al mercado laboral ha mostrado múltiples asimetrías y discriminaciones en los países receptores, acentuando la segmentación, polarización y precariedad de las condiciones de vida y trabajo (Camacho, 2009, Cobo, 2007, Sassen, 2003).

Sin embargo, dicha situación puede plantearse como una continuidad desde sus países de origen, algunos elementos que constituyen su vulnerabilidad social están presentes en los dos contextos y conforman las causas de la migración y el origen de la discriminación en ambas regiones. En este punto, nos centraremos, concretamente, en la vulnerabilidad dentro del ámbito laboral, ya que es el empleo y la búsqueda de mejores condiciones de vida las principales razones que impulsan la decisión de migrar, tal como lo reflejan los relatos de las mujeres entrevistadas.

Para ello, es necesario detenerse, brevemente, en la definición y características del concepto de vulnerabilidad porque nos permitirá comprender, desde un marco conceptual, en qué aspectos la situación laboral de las mujeres migrantes mantiene las continuidades de vulnerabilidad. El desarrollo del marco "activos-vulnerabilidad" o del *asset-vulnerability-framework*, en su concepción inicial, estuvo orientado por el interés en demostrar las potencialidades de abordar la cuestión de los recursos, que pueden movilizar los hogares o los individuos, sin relacionarlo directamente a la noción de capital en términos exclusivamente económicos o monetarios (Filgueira, 2001).

En este sentido, la vulnerabilidad es entendida como un proceso multidimensional en el cual confluyen los riesgos o las probabilidades de una persona, hogar o comunidad de ser dañada por los cambios en el entorno y/o por razones internas. La interacción de ambos factores, unidos a las condiciones de indefensión, se combinan con la falta de respuestas y/o debilidades internas conduciendo a una persona, hogar o comunidad a sufrir un deterioro en diferentes planos de su bienestar, en diversas formas y con diferentes intensidades (Busso, 2001)

En el marco conceptual que proponen Kaztman y Filgueira (1999) postulan dos premisas centrales para comprender el concepto de vulnerabilidad, en primer lugar, los recursos que controlan los hogares no se pueden valorar con independencia de la estructura de oportunidades a la que tienen acceso. Es decir, los recursos se convierten en activos en la medida que permiten aprovechar las oportunidades que ofrece el medio a través del mercado, el Estado o la sociedad.

En la segunda premisa, sostienen que las estructuras de oportunidades no son una constante sino una variable, las unidades nacionales no son iguales en materia de oportunidades como tampoco lo son los diferentes momentos históricos de la trayectoria de un país. Las estructuras de oportunidades estarían definidas como probabilidades de acceso a bienes, servicios, o las posibilidades de acceder a un

empleo, a la protección social o las posibilidades de obtener derechos de ciudadanía.

Es decir, para estos autores, el nivel de vulnerabilidad de un hogar se refiere a la capacidad para controlar las fuerzas que lo afecta, dependiendo de la posesión o control de activos, esto es, de los recursos requeridos para el aprovechamiento de las oportunidades que presenta el medio en el que viven. En este sentido, los cambios en la vulnerabilidad de los hogares pueden producirse por los cambios en aquellos recursos que poseen o controlan, como así también, por cambios que se puedan producir en los requerimientos de acceso a la estructura de oportunidades de su medio, o por los cambios en ambas dimensiones (Kaztman y Filgueira, 1999)

Por consiguiente, la capacidad de respuesta ante los cambios asume un lugar central dentro de esta explicación; la cantidad, calidad y diversidad de recursos internos o activos que es posible utilizar para enfrentar las variaciones del entorno son aspectos a tener en cuenta a la hora de analizar el modo en el que cada colectivo social busca las salidas de supervivencia (Kaztman, et al, 1999).

La importancia de este enfoque radica, entre otras cosas, en la búsqueda de los recursos que disponen las familias y/o personas poniendo el acento en las dinámicas de formación de capital que podrían ser movilizados y en la relación existente entre estos. En este sentido, la capacidad de respuesta, las posibilidades de mover “activos” disponibles se evidencia en la búsqueda y organización de los recursos destinados al proyecto migratorio.

Como ya se ha mencionado, son fundamentalmente las mujeres las que han asumido en estas últimas décadas, la función de vender su fuerza de trabajo en el mercado internacional asumiendo ellas solas, por una parte, la migración como una estrategia familiar. Y por otra parte, cargando con los costos emocionales, psíquicos y materiales de desplazarse de un país a otro. La búsqueda de un “futuro mejor” las conduce a emprender trayectorias laborales y de vida que muestran la permanente tensión entre sus proyectos individuales, las necesidades familiares y las condiciones objetivas del trabajo en las sociedades a las que llegan.

Tensiones que son factibles reconocer a través de la segmentación laboral que se configura por género, raza y clase, siendo algunas de las causas que conforma la precariedad en los empleos, la inestabilidad de los trabajos y el creciente aumento de informalidad para el sector femenino, contribuyendo a generar una situación de mayor vulnerabilidad laboral en las mujeres (Vázquez Laba et al, 2012).

Por ello, sería posible plantear puntos de relación con la denominación que los feminismos poscoloniales hacen del concepto de agencias feministas, Liliana Suarez Navaz (2008) señala dentro las agencias feministas poscoloniales a las prácticas y reflexiones que desde los márgenes configuran nuevas alternativas a las políticas de construcción de subjetividades y a las estrategias de poder que bajo la negación o exacerbación de la diferencia reproducen el control sobre los recursos materiales y simbólicos de las luchas de las mujeres en el mundo.

En relación al concepto de “agencia” (o *agency*), éste, se encuentra definido como la capacidad para la acción creadora y transformadora de relaciones concretas de subordinación. Definición que incorpora los principales postulados de Saba Mahmood (2008), en este sentido, la autora reflexiona sobre la *capacidad agencial* (*agency*) de las mujeres en una mezquita en El Cairo, cuestionando la idea de la «mujer dócil» y «mujer oprimida», evidenciando la capacidad que estas mujeres tienen para la acción desde una mirada creada.

“La agencia social, en este tipo de análisis, se entiende como la capacidad de realizar los propios intereses en contra del peso de las costumbres, tradiciones, voluntad trascendental u otros obstáculos, ya sean individuales o colectivos.” (Mahmood; 2008: 172).

La mirada que *occidente* tiene sobre las “otras mujeres” no permite un análisis que vaya más allá de los meros prejuicios que aporta la construcción de un “otro” distinto e inferior. Por esta razón, las reflexiones de Saba Mahmood (2008), nos llevan a repensar la situación y la “*mirada blanca*” sobre las mujeres latinoamericanas en el contexto migratorio. Salvando las distancias, y sin desconocer lo complejo y heterogéneo de sus diferencias culturales, sociales, políticas y religiosas, el aporte de esta autora nos conduce a la posibilidad de encontrar puntos análogos entre las mujeres de ambas regiones, concretamente en lo referido a su capacidad de respuesta ante una situación de opresión y ante la mirada de las sociedades occidentales a las que llegan.

En este sentido, las mujeres de América Latina impulsaron y protagonizaron un fenómeno que, hasta hace aproximadamente veinte años, era una decisión que llevaban a cabo mayoritariamente los hombres, me refiero a la feminización de la migración. (Camacho, 2009; Sassen 2003) Dicho fenómeno, es analizado en este texto como un hecho dual, ambiguo, que por un lado representa la “*feminización de la supervivencia*” (Sassen, 2003), evidenciando la violencia económica y la discriminación (Cobo, 2007).

[...] la acuciante situación de millones de mujeres situadas en los márgenes del sistema económico y político global, y pertinaz racismo que abona las desigualdades socioeconómicas.” “Aunque el sistema político de ‘Imperios Coloniales’ en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo. Esta globalización tan trillada tiene efectos perversos para las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades, nuevas formas de migración, nuevas formas de control y violencia. (Suarez Navaz, 2008: 23).

Estas reflexiones, advierten sobre la violencia económica que se ejerce sobre las mujeres como una forma desigual de acceso a los recursos. Por esta razón, la disciplina económica ha puesto esfuerzo para incluir en sus análisis la perspectiva

feminista en dichas cuestiones, ésta, postula la importancia de considerar las relaciones de género dentro del sistema económico, de este modo, se podrían identificar procesos, construcciones y mecanismos que perpetúan muchas de las inequidades entre hombres y mujeres (Rodríguez Enrique, 2007).

Durante la década del '70 se produjo la incorporación del concepto de género al análisis económico, éste, pretendía evidenciar la división sexual del trabajo, señalar la invisibilidad del trabajo doméstico de las mujeres y reflejar su concentración en la esfera reproductiva y no remunerada, concentración que opera sobre las condiciones laborales de las mujeres, sobre las expectativas a lo largo de su ciclo vital y sobre las posibilidades de participación en el ámbito público (Espino, 2011: 11).

En este sentido, la economía feminista ha profundizado en sus análisis aportando nuevos argumentos, "se ha preocupado del grado en que, aun bajo el capitalismo, la racionalidad económica puede no prevalecer tal como lo asume la economía ortodoxa. Como resultado, se ha subrayado la necesidad de desarrollar modelos alternativos que se basen en los supuestos de cooperación humana, solidaridad y bienestar colectivo" (Benería, 1999:21).

Como ya es sabido, la participación de las mujeres en la esfera pública, concretamente, en su inserción al mercado laboral, refleja que esta incorporación se produce en términos de desigualdad respecto a los hombres. Desigualdades que se traducen, entre otras cosas, en peores condiciones de vida, de trabajo, de empleo y, que en caso de Latinoamérica, ha significado para muchas mujeres la causa principal de migración y la evidencia de modelos alternativos de cuidados (Vázquez Laba, et al, 2012).

La denominada "flexibilización laboral" resquebrajó la estructura de trabajo formal y, consecuentemente, transformó las trayectorias laborales tanto de mujeres como de varones. Situaciones tales como: el aumento de la tasa de desocupación, las dificultades de acceso al empleo formal, la precariedad e inestabilidad laboral y el incremento del trabajo informal, constituyeron un conjunto de factores de riesgo que agravaron el contexto de vulnerabilidad social, y que se relacionaron directamente con los nuevos flujos migratorios desde América Latina.

Sin embargo, la situación en las sociedades receptoras no presenta significativas mejoras, ni en lo material ni en lo simbólico. Tal como afirma Gloria Camacho (2009), las estructuras económicas que generan y prolongan una situación de precariedad, a partir de la segmentación laboral, deben ser entendidas en relación con un sistema de jerarquización social y cultural. Las "nuevas" formas que asume la vulnerabilidad están asociadas a los cambios demográficos, familiares; a las transformaciones de la estructura de empleo y a nuevas características en el funcionamiento del mercado de trabajo frente al debilitamiento y la ausencia de la protección del Estado.

Las continuidades en la zona de vulnerabilidad social desde su país de origen y en la sociedad que las acoge, están evidenciando que la segmentación laboral por género, clase y raza son factores que impiden sus posibilidades de movilidad social y de mejora en la calidad de vida. A lo largo de las treinta entrevistas se reconoce, como una constante, que los empleos a los que pueden acceder por su condición de migrantes están caracterizados por las malas condiciones laborales, los bajos salarios, la temporalidad y las limitaciones que imponen la raza, la etnia y la nacionalidad a la hora de acceder a mejores puestos laborales, éstas son algunas de las razones que permanecen como obstáculos en el país receptor.

Por consiguiente, sería factible pensar las circunstancias económico/laborales en estrecha relación con sus capacidades de respuestas, es decir, con los “activos” o la “agencia” de las mujeres para hacer frente a las consecuencias negativas o adversas en ambas esferas. Por lo tanto, la migración femenina aparece como capacidad de respuesta, como uno de los recursos o estrategias de uso que pueden ayudar a enfrentar las variaciones o los cambios de ese entorno familiar.

La impronta de sus presencias, la forma de estar en el espacio público y las formas de resistencias en las sociedades receptoras, por ejemplo, al mantener los rasgos culturales de las que son portadoras, quizás, podrían ser interpretadas como acciones o prácticas contrahegemónicas del colectivo de mujeres migrantes, no así como movimiento contrahegemónico formalmente hablando, sin embargo, dicho análisis trasciende las posibilidades de este texto.

Los resultados obtenidos del trabajo empírico no permiten, por el momento, afirmar o negar la premisa anteriormente mencionada. Sin embargo, tampoco podría negarse el hecho de que estas mujeres transforman su realidad más cercana, lo hacen a través de maneras individuales, un modo particular de aportar y de construir resistencias en sus vidas cotidianas, aún en las situaciones de subordinación en las que viven como colectivo.

Un ejemplo de ello lo define Lourdes Benería (1999) cuando afirma que estas mujeres establecen nuevas relaciones de solidaridad, modelos alternativos de cooperación y nuevas redes de cuidado que no están basadas en criterios estrictamente económicos, situaciones que se pueden reconocer en sus biografías.

El feminismo poscolonial, como marco teórico utilizado, aborda el análisis de las biografías y la feminización de la migración a partir de los conceptos y categorías de un feminismo contrahegemónico. Esto nos permite plantear que la migración se constituye como una *capacidad agencial*, como una manera de resistir, de crear salidas y de transformar una situación adversa, la búsqueda de “activos”, la conversión de esos recursos en activos y la capacidad de respuesta frente a los cambios que afectan las vidas de las mujeres revelan su creatividad, sus prácticas de resistencias, dejando su impronta en las formas de resolver en la adversidad.

LOS RELATOS DE LA VULNERABILIDAD

Decidí venir acá por las circunstancias económicas, somos una familia numerosa, somos 12, mi padre faltó cuando yo tenía 2 años..., mi madre quedó con 11 hijos en estado de tres meses, la hemos pasado muy mal... Y toda esa historia, el querer salir adelante, ayudar a la familia que esta allá, el querer ayudar a la familia que luchó por nosotros para sacarnos adelante. Cuando nos vinimos ese fue el propósito...Y hace dos años compramos una finquita de café, y mis hermanos trabajan allí y viven de eso. Para mí estar acá..., no mucho más, mi propósito es regresar a mi país (Entrevistada colombiana, 40 años, diciembre, 2010).

Trabajaba con un contador y llevaba la documentación a las empresas con las que él trabajaba me había separado y el padre de los chicos me dejó que me quedara con la casa pero no me daba dinero para pagar la casa ni para la alimentación de sus hijos, fura fuertes: te dejo la casa, pero no sé cómo la vas a pagar? Y entonces tome la decisión que me tenía que venir porque no había futuro ni para mí, ni para mis hijos...Sobre todo para mis hijos, el fenómeno de la delincuencia en la juventud de las chicas de 16,17 años embarazadas y el tema del estudio es muy nulo, no hay tantos recursos para poder estudiar y tomé la decisión de venirme para aquí, para Palma. Sí, sí, vendí la casa, entregué todo, vendí todo lo que tenía y le pedí a su padre que me firmara porque sin su firma no podía sacar a los chicos del país. Y claro, para él le resultó más fácil firmarme que decirme te ayudo con la alimentación, con la casa...porque llegó un momento que yo me va mal (Entrevistada uruguaya, 40 años, enero, 2011).

Yo vine en el año 2002, viene porque mi padre falleció y mi madre y nos quedamos..., y mi madre me dijo: ahora que tu padre murió cómo vamos a vivir? Porque sólo mi padre trabajaba y mi madre no trabajaba, trabajaba en la casa. Pues... yo..., decidí salir, en 2002 salí de Bolivia, directo a Palma, tenía 17 años para eso...y tuve que salir con autorización de mi madre y el papel de defunción de mi padre y como tenía aquí el tío que ya estaba ya dos años (Entrevistada boliviana, 25 años, abril, 2011).

Aquí pude estudiar, entré en la escuela de cocina, estudié dos años cocina, lo combina con mi trabajo de limpieza, trabajé día y noche y ayudaba a mi familia en Perú... (Entrevistada peruana, 43 años, enero 2011).

[...] mi decisión de emigrar, empieza por que en mi país las cosa van mal y veo a mis hijos expuestos a muchos peligros, uno tiene ahora 19 y otro 13 en ese tiempo veo que no hay futuro para ellos, yo no podía ofrecerles nada como madre y no veía como una opción de vida para ellos, yo tenía un trabajo estable allí, pero no lo veía como una opción para ellos, económicamente tampoco estaba muy bien, y tenía una hermana acá y mi hermana fue una conexión para venirme...(Entrevistada ecuatoriana, 45 años, marzo 2011).

Bueno... que nada.... que, como te decía llegar aquí era un poco el ir consiguiendo trabajo , buscarme la vida, pero con mis hijos aquí iba tomando lo que iba encontrando o lo que iba apareciendo, pero mi

marido no conseguía trabajo y como hombre latino, que sé yo, el orgullo mal fundado decía “si no trabajo en lo mío no trabajo”, y la verdad es que no había mucho donde elegir, sin papeles, el que quería trabajar en su carrera, el es ingeniero de caminos y no encontraba y dijo yo me regreso y me dejo sola con los niños (Entrevistada ecuatoriana, 45 años, marzo 2011).

Los primeros trabajos en Almería fueron de interna, cuidando a un matrimonio de viejitos, luego de frega-platos en una pizzería. Después, en una fábrica de envasadora pero había una gran inconstancia de este trabajo. De la ciudad nos recogían en un bus, nos dejaban en la fábrica y esperábamos horas y horas para que lleguen los tomates, horas y horas de espera, horas que no se pagan...Sólo cobrábamos las horas que envasábamos. Tenías que llevarte la comida, el agua. Comenzaba a trabajar sobre las 14 o 15hs hasta las 22hs o 23hs, luego esperábamos una hora el bus que nos recogían y una hora más para llegar a Almería. Las primeras dos semanas yo no sabía si tendría las 30 mil pesetas para pagar el piso. Después trabajé en hostelería y ahí mucho mejor, gané dinero y pude traer a mi hermana con toda su familia (Entrevistada chilena, 48 años, febrero, 2011).

REFLEXIONES FINALES

Estos relatos, quizás, no sean grandes revoluciones, ni tengan una injerencia significativa en los cambios políticos y sociales, y tal vez, estas prácticas no modifiquen las asimétricas relaciones de poder ni resuelvan las desigualdades en las que están inmersas. Sin embargo, son el reflejo de cómo transforman, resisten, y afrontan los cambios de sus vidas con los recursos y estrategias que conocen y disponen. Sus biografías son el reflejo de la *capacidad agencial* que interpela a las sociedades europeas que hoy enfrentan nuevos desafíos debido a la crisis económica, política y social.

Sus historias, sus decisiones y sus trayectorias vitales develan las formas de crear en la adversidad dejando su impronta aún cuando el contexto de vulnerabilidad identifica puntos de continuidad en ambas regiones. Estas trayectorias constituyen uno de los aspectos más significativos para llegar a comprender este multidimensional proceso, y al mismo tiempo, nos permite visibilizar cuál es el rol de las mujeres en dicho fenómeno y sus consecuencias diferenciales.

Sus trayectorias de vida y sus relatos nos marcan formas de resistencias, una particular forma de aportar, a partir de sus rasgos culturales transformando las sociedades receptoras, visibles, por ejemplo, en el caso de las mujeres cuidadoras, quienes desde sus culturas aportan y modifican el entrono social en el que viven. Sin embargo, el estado actual de este trabajo de campo no permite afirmar o refutar la posibilidad de pensar al colectivo de mujeres migrantes como un movimiento

contrahegemónico, tal vez la afirmación o negación de esta premisa se puede perfilar en futuras investigaciones.

Los resultados de la investigación nos indican que una *capacidad agencial* muy definida es que ya no “acompañan” a sus maridos en el marco de un proyecto familiar de migración, sino que asumen ellas mismas los riesgos y los costes que llevan implícitos “salir” de sus países. Y lo hacen de un modo autónomo, con un proyecto claro: el laboral, que garantice la subsistencia de ellas y la de sus familias. Y es en este punto donde mejor se puede ver su capacidad de agencia, cuando se ubican en una red social y familiar que facilita su inserción laboral, constituyéndose un factor imprescindible en las sociedades receptoras.

La decisión de migrar por parte de las mujeres las pone en el centro de la escena de un complejo proceso que está impulsado por diversos motivos, el principal: la cuestión económica-laboral, aspectos que afectan especialmente a las mujeres de América Latina.

En sus relatos e historias personales exponen las motivaciones migratorias, lo que se denomina desde el marco conceptual con el que se ha trabajado: “los cambios internos”. Es decir, las decisiones tomadas al interior de cada mujer y/o de cada familia debido a los cambios, generalmente adversos, que han acontecido en sus vidas están relacionadas con los cambios estructurales y las “fuerzas colectivas” de su contexto. Por consiguiente, es su entorno económico y social lo que nos ha llevado a evidenciar que en ambas dimensiones han sido determinantes al momento de asumir la estrategia de migrar.

El valor de sus experiencias y los conocimientos que portan son, hoy, más valiosos que nunca. Pese a no estar reconocidas y a no ser consideradas, las mujeres migrantes tienen, en la actualidad, mucho que decir y mucho para aportar a las sociedades europeas a las que llegan. Su trabajo, la transformación, su creatividad y las formas de solucionar las controversias de una realidad que no siempre les fue favorable.

Por ello, es necesario repensar el lugar que estas mujeres ocupan en las sociedades receptoras, repensar cómo conforman sus resistencias y cómo crean sus contra-estrategias que las ubica, pese a la adversidad del contexto, en un lugar de transformación de su propia subjetividad, materializándose en la transformación de sus condiciones de vida y la de sus familias.

BIBLIOGRAFÍA

BENERÍA, Lourdes (1999). “Mercados globales, género y el hombre de Davos”, en: La Ventana, N° 10, Universidad de Guadalajara, México, pp. 7-48

- BIDASECA, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*. Bs As: Ed. SB
- (2011). “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial” en: BIDASECA, Karina y VAZQUEZ LABA, Vanesa (comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- BUSSO, Gustavo (2001). “Vulnerabilidad social: Nociones e implicaciones de políticas para Latinoamérica a inicios del siglo XXI” Seminario Internacional: Las diferentes expresiones de la vulnerabilidad social en América Latina y el Caribe. Santiago de Chile 20 y 21 de junio del 2001. Comisión Económica para América Latina y el Caribe
- CAMACHO, Gloria (2010). *Mujeres migrantes. Trayectoria laboral y perspectiva de desarrollo humano*. CLACSO. Buenos Aires.
- COBO BEDIA, Rosa (2007). “Multiculturalismo y nuevas formas de violencia patriarcal” En: Amorós Puente, Celia; y Posada Kibissa, Luisa (Eds): *Feminismo y multiculturalismo*. Madrid, Vol. 47.
- CURIEL, Ochy (2011). “El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la Antropología”, en: BIDASECA, Karina y VAZQUEZ LABA, Vanesa (comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- ESPINO, Alba (2011). “Economía feminista: enfoques y propuestas” en SANCHIS, Norma (Comp.): *Aportes al debate del desarrollo en América Latina. Una perspectiva feminista*. Red de Género y Comercio, Buenos Aires
- ESPINOSA, Yiderkys; CASTELLI, Rosario (2011). “Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile, en: BIDASECA, Karina y VAZQUEZ LABA, Vanesa (comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- FILGUEIRA, Carlos (2001). *Estructuras de oportunidades y vulnerabilidad social. Aproximaciones conceptuales recientes*. Seminario internacional “Las diferentes expresiones de la vulnerabilidad social en América Latina y el Caribe”, Santiago de Chile, 20 y 21 de junio.
- KAZTMAN, Rubén; BECCARIA, Luis; FILGUEIRA Fernando; GOLBERT, Laura; KESSLER, Gustavo (1990): *Vulnerabilidad, Activos y Exclusión Social en Argentina y Uruguay*. Oficina Internacional del Trabajo, Fundación Ford, Santiago de Chile.

- FILGUEIRA, Carlos (1999). *Marco conceptual sobre activos, vulnerabilidad y estructura de oportunidades*. Comisión Económica para América Latina, Montevideo.
- LUGONES, María (2008) «Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial» en *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- MAHMOOD, Saba (2008). “Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto” en: Suárez Navaz, Liliana y Rosalía Hernández (eds.): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Ediciones Cátedra
- MOHANTY, Chandra (2008) “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en Suárez Navaz, L. y Hernández, R. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra.
- RODRIGUEZ ENRIQUE, Corina (2007). “Economía del cuidado, equidad de género y nuevo orden económico internacional” En GIRON, Alicia; CORREA, Eugenia, *Del Sur hacia el Norte: Economía política del orden económico internacional emergente*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007): “Más allá de la gobernanza neoliberal: el Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas” en: Santos, B; Garavito, C (Eds) *El derecho y la globalización desde abajo*, Cuajimalpa, Anthropos
- SEGATO, Rita (2011). “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial, en: BIDASECA, Karina y VAZQUEZ LABA, Vanesa (comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Godot.
- SASSEN, Saskia: *Contra geografías de la globalización* (2004). Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos. Traficantes de Sueños, Madrid.
- SUAREZ NAVAZ, Liliana (2008). “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, en: Suárez Navaz, Liliana y Rosalía Hernández (eds.): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra
- VAZQUEZ LABA, Vanesa (2007). “Arte para la vida. Trabajo femenino y formas de desorganización familiar en la localidad de Tafí Viejo, Provincia de Tucumán”. Tesis de Maestría, Universidad de Buenos Aires. Inédito

- RISQUEZ BUONAFFINA, Marielva y PERAZZOLO, Romina (2012) *Voces desde los márgenes. Mujeres inmigrantes, violencia y ciudadanía en Mallorca-España*. Mallorca Edicions UIB.

ANÍBAL QUIJANO Y BOLÍVAR ECHEVERRÍA, DOS LECTURAS SOBRE LA MODERNIDAD EN/Y DESDE AMÉRICA LATINA

Jaime Ortega Reina y Víctor Hugo Pacheco Chávez¹

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen:

Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano han sido parte de la pléyade de intelectuales que han buscado el sentido del desarrollo y despliegue de la modernidad capitalista en América Latina. Debido a que nunca discutieron de manera explícita el presente artículo trata de ahondar en aquellos nudos problemáticos que puedan encontrarse en ambos autores con la finalidad de mostrar sus puntos de encuentro, sus acercamientos y el alejamiento de dos de la teorías que se han desarrollado no sólo de la modernidad en, sino desde, América Latina, como lo son el *ethos* barroco y la colonialidad del poder.

Palabras clave:

Modernidad, capitalismo, *ethos* barroco, colonialidad.

Abstract:

Aníbal Quijano and Bolívar Echeverría have been part of the group of intellectuals who have sought the meaning of development and deployment of capitalist modernity in Latin America. Because neither are ever explicitly discussed this article tries to go into those knots that may be problematic in both authors in order to show their points of contact, their approaches and the removal of two of the theories that have been developed not only from modernity, but from Latin America, such as the "baroque ethos" and the coloniality of power.

Key words:

Modernity, Capitalism, Baroque ethos, Coloniality.

¹ Agradecemos a los integrantes del Proyecto de Investigación "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica", Proyecto PAPITT IN401111-3, coordinado por el Dr. José Gandarilla Salgado, por las críticas y comentarios realizados.

Recibido: 06/04/2013

Aceptado: 29/05/2013

INTRODUCCIÓN

Dentro de la inmensa gama de debates contemporáneos quizá uno de los más importantes para el contexto teórico y cultural de América Latina sea el de la relación entre modernidad y capitalismo. El afincamiento de los gobiernos progresistas en América del sur junto a la presencia de importantes movimientos urbanos, campesinos e indígenas, han puesto en la mesa de discusión las posibilidades, no ya únicamente de resistir el avance aparentemente incontenible de la modernidad capitalista en su forma neoliberal, sino de qué manera podría ser superada dicha forma. En este sentido plantearse nuevamente cual ha sido el despliegue y el desarrollo de la modernidad en la región es una tarea de medular importancia.

Varias son las teorías que han tratado de explicar los avatares de la modernidad capitalista en Latinoamérica, sin embargo, hay dos autores que se presentan ya como clásicos dentro de esta discusión. Uno es el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, quién falleció en 2010; y, otro, es el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien aún sigue produciendo a propósito de la temática. Ambos autores se inscriben en la senda del ensayismo latinoamericano, que quizá sea uno de los géneros intelectuales que mayores frutos ha dado en esta región. Son clásicos pero no en el sentido de que han elaborado un *corpus total*, un "sistema". Son clásicos porque, como apunta Gerald Hubmann, aunque su obra ha sido elaborada de manera desperdigada, fragmentaria, permite plantearse de nuevo viejas preguntas, desde ángulos distintos (Hubmann, 2011:81-90).

La reflexión de Echeverría y Quijano transitó algunas veces por sendas similares o contrapuestas, aunque en ellos no existiera un debate directo. En este artículo nos interesa mostrar cuáles son aquellos nudos temáticos en los que podríamos encontrar un debate fructífero para elaborar una teoría no eurocéntrica del despliegue y desarrollo de la modernidad en América Latina; así como también esbozar las posibles vías que ambos autores ofrecen para salir del laberinto de la modernidad.

MODERNIDAD E IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA

Una de las divergencias que podemos encontrar, tanto en Bolívar Echeverría como en Aníbal Quijano es la manera en cómo sitúan los orígenes espacio-temporales de la modernidad. Echeverría traslada la discusión del surgimiento de la modernidad

hasta el siglo X en Europa, en una visión deudora de las lecturas de Fernand Braudel, Lewis Mumford y Walter Benjamin a propósito de la técnica. El desarrollo de la neotécnica representa una manera distinta de relación entre la humanidad y la naturaleza. La modernidad es y ha sido, en esta visión, producto del desarrollo europeo. La modernidad noreuropea, que impulsó el calvinismo protestante fue el primer momento en que modernidad y capitalismo convergieron de forma plena (Echeverría, 2009; Echeverría, 2013).

Aníbal Quijano contrapone a esta visión un origen más acotado de la modernidad. Nos dice el sociólogo peruano, apoyándose en la teoría del sistema mundo de Immanuel Wallerstein, que modernidad y capitalismo forman parte de un mismo fenómeno: la constitución del sistema mundo capitalista. Empero, Quijano, no sólo repite las tesis de Wallerstein sino que las radicaliza para decirnos que la modernidad surge en América, pues es ella la que dota de sentido al sistema mundo que se está creando. Sin América no hay modernidad. Y como este sistema se establece sobre la base de la sojuzgación material y cultural de los habitantes originarios, haciendo que adopten los saberes y valores de los conquistadores, lo que en realidad se crea es un sistema-mundo colonial/moderno. El carácter colonial no sería exclusivo de momentos pre-modernos de Europa, ni de la época del "imperialismo clásico" que Lenin describiera, sino constitutivo de la propia modernidad y como tal, un dispositivo esencial del mundo moderno (Quijano y Wallerstein, 1992).

El despliegue de la modernidad trae aparejado el proceso de configuración de la identidad Latinoamericana. Para Bolívar Echeverría el mestizaje cultural se lleva a cabo a través de un proceso de *codigofagia*, es decir de dos códigos simbólicos que se devoran entre sí para ofrecer uno nuevo. La identidad producto de la *codigofagia* es una identidad evanescente debido a que siempre está en riesgo de perderse. Aunque la propuesta de Echeverría tendría que analizarse hasta sus últimos aspectos para ver el lado subversivo que conlleva y el cual le hace rechazar las propuestas multiculturalistas como un racismo disfrazado, no deja de tener los defectos que son propios de la noción de mestizaje, es decir, plantear una solución armónica entre los trasposos culturales de un grupo social a otro. Esto lo lleva a afirmar que los verdaderos criollos que surgieron a raíz de la conquista de América son los indios, (Echeverría, 2010: 202) pues ellos reactualizaron los valores de la civilización europea, todo a través del impulso del mito guadalupano. En este punto la historia parece ser que recorrió un sendero distinto, pues obviar que el cristianismo occidental se impuso de manera violenta quemando deidades originarias y destrozando centros ceremoniales para erigir los del conquistador, es tratar de dar una solución armónica a dicho proceso.

Por el contrario, Aníbal Quijano planteará que la noción de raza permite explicar la compleja configuración de la identidad que surgió en Latinoamérica con la creación del sistema-mundo colonial/moderno. La heterogeneidad estructural de América Latina señala la pervivencia de distintos sistemas culturales y productivos entrelazados dentro del sistema capitalista de producción que se instauró en la región. La raza, o la racialización de las relaciones productivas, es lo que jerarquizó y sirvió (o aún sirve), como engranaje de la sociedad. Pero a la vez que estructura el sistema societal también va subordinando todas las prácticas culturales y sociales a los patrones del hombre blanco occidental, de una manera violenta (Quijano, 1989).

Aquí el momento más claro de la divergencia a propósito de la constitución del mundo moderno. Ambos tienen una preocupación similar: esclarecer la identidad y el lugar de América Latina en la configuración de la modernidad. Habrá que decir que una posible explicación de esta situación está dada por el propio lugar de enunciación de ambos: Echeverría habla desde la cuna del mestizaje, del discurso integrador e incluso del Estado pseudo indigenista con un discurso más elaborado; Quijano en cambio tiene más claramente presente las sociedades andinas –Perú, Bolivia, Ecuador– que, desde los tiempos coloniales hasta los más recientes, han sido escenario de constantes, reiteradas y muy radicales insurrecciones indígenas, incluso produciendo un pensamiento político radical (Bonfil Batalla, 2001).

ETHOS BARROCO Y COLONIALIDAD DEL PODER

Las propuestas de mayor envergadura que han planteado nuestros autores y donde se juega su interpretación de la especificidad de la modernidad en América Latina tienen que ver con el desarrollo del *Ethos* barroco y la colonialidad del poder. Desde nuestro punto de vista, si bien estas propuestas pueden verse como contrapuestas, quizá un intento de acercamiento pueda desplegar las posibilidades no sólo heurísticas de una nueva manera de replantear la temática que estamos desarrollando, sino también pueda ofrecer una manera de vislumbrar un horizonte, que apunte no sólo a plantear la resistencia a la barbarie capitalista, sino la centralidad de la política. Momento primordial ahora que algunos movimientos no sólo han devenido poder condensado en el Estado parte de sus programas y proyectos políticos –cosa que hace unos años parecía imposible—, sino que en momentos en que la mundialización del capital parece estar a punto de lograr una subsunción real de todas las esferas de la vida.

La propuesta más importante de Bolívar Echeverría consiste en la tipología que hace de la modernidad. Ésta consta de cuatro *ethos* (Echeverría, 1994: 19-21)² o formas de vivir el orden social (realista, romántico, clásico y barroco) que aunque provenientes de distintas épocas, ninguna se expresaría de manera aislada, sino en la relación, convivencia o intento de subsunción de una sobre las otras. Es en el *ethos* barroco en donde se juega el problema de la resistencia al capitalismo. La noción apela a la forma cultural y civilizatoria que asume la modernidad en América Latina y pretende mostrar que dicho proyecto civilizatorio si bien sigue siendo capitalista se basa principalmente en una visión católica de la vida, es decir, propone mostrar “el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe –planteada como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital—, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía realizable” (Echeverría, 1994: 29).

El barroco es una puesta en escena del dramatismo de la modernidad, dicho dramatismo consiste en que la modernidad capitalista dominada por la valorización del valor en lugar de liberar las potencialidades de lo humano, para alcanzar lo que Marx decía que era el reino de la libertad, las anula y se vuelve en su contra. Por ello, ese mismo drama es, a la vez, el freno necesario, del que hablaba Walter Benjamin, que detiene el momento de catástrofe a la que la modernidad capitalista llevaría a la modernidad. El barroco reinventa la destrucción de la forma natural estableciéndola como una “cualidad de segundo grado” (Echeverría, 1994: 21).

El gran drama que pone en escena el final del siglo XVI y el principio del siglo XVII; es el drama del mestizaje: Nos muestra a una España en decadencia que ha perdido el interés por América, a la vez que podemos ver a los pueblos indígenas que, golpeados por la brutalidad de la conquista, han perdido la vitalidad civilizatoria de su mundo. Las dos opciones civilizatorias que se encontraban en esta región están a punto de extinguirse. El mestizaje puede considerarse como un proceso semiótico de *códigofagia* donde las subcodificaciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir que devorándose a sí mismas: “el código identitario europeo *devora* al código americano, pero el código americano obliga al europeo a *transformarse* en la medida en que, desde *adentro*, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad” (Echeverría, 2006: 214; cursivas en el original). Es decir, el proceso de mestizaje se da principalmente del lado de los indios que al ser su mundo histórico aniquilado la única manera de sobrevivir es no sólo la aceptación del mundo

² La profundización de los distintos *ethos* rebasa los límites de este artículo, por lo cual, sólo apuntaremos que por *ethos* se está entendiendo “una manera de ser” o “actuar bajo”, en este caso el capitalismo. Para una crítica a esta tipología. (Gandler, 2007: 430-432).

histórico europeo sino la construcción del mismo, a pesar del rechazo de los vencedores (Echeverría, 1994: 31-36). Es por ello que el filósofo ecuatoriano apunta que el comportamiento típico de la forma barroca es “inventarse una vida dentro de la muerte”.

La noción de sistema-mundo colonial/moderno parte de la perspectiva de Wallerstein, como ya vimos, pero adquiere un sentido más radical. La cuestión racial adquirirá en Quijano un aspecto importante y consistirá en una de sus aportaciones a la teoría de Wallerstein. No es que el sociólogo estadounidense no haya reparado en el aspecto racial dentro del capitalismo, ya en su ensayo sobre el capitalismo histórico nos asegura “Lo que entendemos por ‘grupos étnicos’ son los grupos considerables de personas a las que estaban reservados ciertos papeles ocupacionales/económicos en relación con otros grupos de este tipo que vivían en las proximidades geográficas” (Wallerstein, 2003: 66). Sin embargo, cuando Wallerstein elabora junto a Quijano el ensayo sobre “La americanidad como concepto”, apuntará que “la etnicidad fue reforzada por un consciente y sistemático racismo” (Quijano y Wallerstein, 1992: 585).

A esta situación de colonialidad habría que agregarle la cuestión del poder. Para Quijano con el descubrimiento de América y la creación del sistema-mundo colonial/moderno se crea un patrón específico de poder. El poder es definido por nuestro autor de la siguiente manera: “una relación social de dominación/explotación/conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana: trabajo/recursos/productos; sexo/recursos/productos; subjetividad/recursos/productos; autoridad colectiva/recursos/productos” (Quijano, 2001: 15).

El control del trabajo se organiza en torno a la articulación de sus formas históricamente conocidas por el capitalismo. El control del sexo y la reproducción social de la especie se mantiene a través de la familia burguesa y patriarcal, donde la prostitución sirve como la otra contracara de esa misma estructura de autoridad privada. El control de la subjetividad se lleva a cabo por medio de la hegemonía del eurocentrismo en la producción del imaginario y del conocimiento. Y, el control de la autoridad colectiva se ejerce a través del Estado como institución hegemónica (Quijano, 2001: 12-13).

Mientras, que la dominación o control de unos sobre otros es la condición básica del poder y sus ámbitos centrales son la autoridad colectiva y la subjetividad/intersubjetividad, la explotación consiste en obtener de los demás un beneficio propio sin que sea repartido con ellos, su ámbito de acción es el trabajo, pero puede extenderse a otras áreas que produzcan mercancía y ganancias como la prostitución y el conocimiento. El conflicto tiene por objeto la dominación y como

objetivo el cambio o destrucción de los recursos y las instituciones de dominación (Quijano, 2001: 19-20).

En este sentido la senda que recorre la modernidad en “Nuestra América” es la de la configuración de la identidad latinoamericana basada en una idea de racismo, pues “la construcción histórica de América Latina comienza con la destrucción de todo un mundo histórico” (Quijano, 2007: 129). Ese mundo histórico no era otro que el de las culturas originarias que exterminaron los conquistadores, tanto físicamente como simbólicamente en estas tierras, imponiendo de esta forma una única identidad racial y colonial: la de indios (que, al paso de los años, ésta va a ser sustituida por la noción de indígenas cumpliendo esa misma característica) (Quijano, 2000: 131). No hay pues otro camino que encarar la transformación del modelo político que se ha heredado en América Latina, para poder plantear una salida coherente a la “cuestión indígena”. No hay, en ésta perspectiva, lugar para la emancipación social sin la transformación o de-estructuración de ese Estado moderno, producto del proyecto colonial y, por tanto, necesariamente excluyente del mundo indígena.

Dentro de la noción de mestizaje de Echeverría se corre el riesgo de quedarse en un reduccionismo cultural, sobre todo cuando nos dice que la destrucción del mundo histórico de las culturas prehispánicas se debió más por “la otredad de los europeos que por su acción propiamente dicha; más por la ‘excentricidad del belicismo de los europeos [...] que por la superioridad técnica” (Echeverría, 2006: 239). Es decir, la destrucción de dicho mundo histórico para Echeverría se debió fundamentalmente a la fascinación que causaron los españoles en los indígenas. Si bien dicha fascinación jugó un papel importante, sólo constituyó una primera parte de la trama de la conquista. Si intentamos ver la historia desde el punto de vista de los vencidos nos daremos cuenta de que no todos los indios se deslumbraron con los españoles y también veremos la tenaz resistencia que hicieron no es casual que ciudades tan importantes como Tenochtitlán o el Cuzco fueron arrasadas en una franca disputa militar. En este sentido creemos que la noción de colonialidad del poder que elabora Aníbal Quijano se adecua mejor a una interpretación donde lo que se pone en juego es la disputa por entender el siglo XVI latinoamericano, no sólo en su condición de la creación de un nuevo patrón de poder, sino sobre todo porque es el momento donde se está jugando la fundamentación política de América.

LA MODERNIDAD CAMINA POR SU LADO OSCURO: EL RACISMO

Una de las convergencias que llama la atención en las obras de Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano es la resonancia que se puede palpar, en el discurso que enuncian sobre la subjetivación de los patrones culturales identitarios en América Latina, de los

debates que en los cincuenta y sesenta del siglo XX dieron paso a la teorización de la *negritud*.³

Para ambos autores el racismo es una cuestión que ha atravesado las distintas relaciones de trabajo, de cultura y de género. Con el despliegue de la modernidad en los siglos XVI al XVIII se da un proceso de etnización de las poblaciones que fueron ocupadas por el colonialismo ibérico y portugués. Una vez que se independizan las naciones latinoamericanas el problema del racismo se desprende de su raigambre étnica y pasa a una forma más elaborada y sistemática. Para esta nueva modalidad Echeverría ha acuñado el neologismo de *blanquitud*, (Echeverría, 2010: 57-86) mientras Quijano habla de un proceso de “europeización de la subjetividad de los indios” (Quijano, 2007b:311). El cambio de una manera de racismo a otra ya había sido analizada por Franz Fanon pero poniendo un énfasis en el desarrollo de la técnica.

Si el racismo vulgar en su forma biológica, corresponde al periodo de explotación brutal de los cuerpos, de los brazos y las piernas del hombre, en cambio la perfección de los medios de producción provoca, fatalmente, el camuflaje de esas nuevas técnicas de explotación del hombre, y por consiguiente, la mutación de las formas de racismo imperante (Fanon, 2011:100).

Sin embargo, ésta coincidencia se encamina por caminos distintos en nuestros dos autores. El despliegue de la modernidad capitalista para Bolívar Echeverría tiene como elemento cohesionador y configurador de la identidad del sujeto, que ella misma produce, un racismo que enarbola la *blanquitud* como su rasgo esencial. Nos dice el autor que por ese neologismo podemos entender “la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la *blancura* racial, pero por una *blancura* racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (Echeverría, 2010: 62). Este racismo se hace patente no sólo en los rasgos físicos que las personas buscan adquirir sino en su interiorización de los aspectos culturales nórdico-europeos en los demás grupos raciales, lo cual hace que la modernidad americana pueda “ostentarse a sí misma como la única modernidad válida y efectiva” (Echeverría, 2010: 67).

Bolívar Echeverría señala que la identidad capitalista se lleva a cabo bajo la concreción de un modo de producción específico. Esto refiere a que la identidad original dentro del capital es la identidad que está dada por el fundamento de la

³ La *negritud* refiere no a una cuestión biológica, sino a una cuestión cultural o “más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre”. La negación de la cultura negra como una identidad específica es la condición previa para forjar una nueva identidad, en este caso la *negritud*, “al liberarse, se afirma para conseguir un reconocimiento” (Césaire, 2006: 86-89).

valorización del valor que deviene capital. Esta manera de pseudo-concreción de la identidad es enajenada en una “identidad nacional”. (Echeverría, 2010: 59-60; Echeverría, 1984: 179-195) Esta identidad está ordenada a partir del *ethos* capitalista del puritanismo del noroeste europeo. (Echeverría, 2010: 60). El racismo, pues, sobre el que se fincan todos los Estados-nación, incluso aquellos en los cuales su población es minoritariamente blanca, se funda a través de lo que los discursos de la *negritud* denunciaban como *asimilación* (Césaire, 2006). Es decir, el abandono de los patrones culturales de las sociedades originarias por la adaptación de los valores de las sociedades fundadas a partir de la colonización europea. La vigencia hasta nuestros días de este racismo fundado en la *blanquitud* se debe a que la lógica de la vida humana está subordinada a la acumulación de capital, y para que esta acumulación siga vigente el ser humano debe llevar a cabo un autosacrificio el cual está mediado por una ética encarnada en la *blanquitud*.

Para Quijano la expansión mundial del colonialismo tiene como correlato la expansión del eurocentrismo. Este último, nos dice Quijano, es “el nuevo modo de producción y de control de la subjetividad –imaginario, memoria- y ante todo del conocimiento” (Quijano, 2007: 302). Si bien Quijano plantea que el colonialismo político se eliminó con las independencias de América, no es así la colonialidad.

Por esa razón, hablar de la llamada “cuestión indígena” para Quijano no tiene sentido si no es en referencia al poder. Esto es porque los Estados-nación latinoamericanos se crearon como Estados excluyentes, pues la población india quedó –y sigue– fuera de la esfera de poder político. Nos dice el sociólogo peruano que los Estados-nación que se crearon en Latinoamérica no eran nacionales ni democráticos pues no representaban a la mayoría de su población colonizada: la de indios, negros y mestizos. La exclusión y el racismo han permanecido incluso en las dos maneras de plantear una solución a la relación de los indígenas con el Estado.

Aunque practicadas con muy diversas variantes entre países y entre momentos históricos. De una parte, el virtual exterminio de los “indios” y la conquista de sus territorios, en todos los países en los cuales los dominadores, liberales y conservadores por igual, concluyeron pronto que ninguna des-indianización (“europeización”) era viable. Así ocurrió en Estados Unidos, Argentina, Uruguay, Chile. De otra parte, el asimilacionismo cultural y político en México-Centro América y en los Andes (Quijano, 2007: 329).

Este planteamiento de Quijano sobre la anulación de la pluralidad de identidades bajo la modernidad tiene correspondencia, guardando las proporciones adecuadas, con la reflexión que hace Enzo Traverso, acerca de la *Dialéctica de la ilustración* de Horkheimer y Adorno, la cual señala que desde el ascenso de la burguesía la razón abandonó sus aspiraciones emancipadoras “para postular la igualdad entre los hombres como categoría normativa, a partir de la cual se hacía imposible reconocer y respetar su diversidad cultural, étnica o de género” (Traverso, 2001: 149).

Señala Quijano que el asimilacionismo se ha erguido como política de Estado desde el siglo XIX y se basa en la apropiación de las conquistas culturales de las sociedades que fueron conquistadas y colonizadas, el llamado orgullo nacional, o el culto al indio muerto. Pero principalmente la asimilación se ha dado a través de la educación escolar formal, y de las instituciones religiosas y militares (Quijano, 2007b: 313).

SALIDAS DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

Si plantear una teoría sobre la modernidad en América Latina es un trabajo sumamente complejo, dotar a la misma de la posibilidad de dar una salida a los laberintos y problemáticas que se presentan es una tarea aún más ardua y difícil. Los dos autores que hemos analizado en este breve artículo han trazado ciertas líneas por donde uno puede empezar a moverse. Si bien Bolívar Echeverría mantuvo una crítica a lo existente y no ahondó demasiado en una posible salida al laberinto de la modernidad capitalista, nosotros creemos que se puede pensar en una posible solución a través de la recuperación que hace de la *forma natural*. Por su parte Quijano ha enfocado sus estudios hacia lo que él llama la creación de una epistémé otra, no eurocéntrica, cuestión que apenas comienza a tomar fuerza con el llamado giro decolonial.

La teoría del *ethos* barroco, en Bolívar Echeverría, nos permite entender la peculiaridad del capitalismo en América Latina, pero no hay que olvidar que esta forma de ser del capitalismo en la región no representa en sí misma una modernidad alternativa ya que, como nos dice el filósofo ecuatoriano, “creo que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y [...] pervive entre nosotros con efectos en un cierto sentido positivos” (Cerbino y Figueroa, 2003: 106). Cabe mencionar que con esta manera de ser del capitalismo tampoco se trata de mirar una tradición de pensamiento social latinoamericano, como aquella que se identifica con el “realismo mágico” de Alejo Carpentier ya que para Echeverría ésta traiciona la artificialidad que le da vigencia a lo maravilloso y más aún “se construye toda una epistemología sobre la factualidad del mismo, algo que no es un dato natural sino por el contrario una invención, un escenario para soportar la miseria, transfigurándola teatralmente en lujo” (Cerbino y Figueroa, 2003: 112).

Entonces, de lo que se trata es de pensar, según Echeverría, de una “forma post-capitalista” porque “el *ethos* barroco no rescata ni puede rescatar al valor de uso de su devastación; lo que hace es trascender la destrucción del valor de uso” (Cerbino y Figueroa, 2003: 107). Trascendencia que se da en el plano imaginario y no efectivo. De esta manera, se puede observar que, para nuestro autor, pensar de una manera

post-capitalista y sentar las bases de una modernidad no capitalista consiste en tratar de luchar contra el sentido enajenante de la modernidad capitalista.

La lucha contra la enajenación capitalista consiste en una recuperación de la forma natural del proceso de reproducción social en dos sentidos: en la reivindicación del valor de uso y de su aspecto político. Permítasenos una larga cita para exponer de manera rápida la reflexión de Bolívar Echeverría, en cuanto a que una crítica a la enajenación capitalista en el fondo es recuperar la politicidad del sujeto.

En el proceso de producción social, el proceso natural de reproducción se encuentra duplicado por un proceso que lo acompaña y que es precisamente al que podemos denominar proceso de reproducción político. Al trabajar y disfrutar, al producir transformaciones con valor de uso o consumir bienes producidos, el sujeto social simultáneamente prefigura y efectúa una determinada forma de sociabilidad, define la identidad de su polis, como sociedad concreta [...]

Esta capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social sería lo político básico o la politicidad fundamental del sujeto social. Y ésta sería, entonces, justamente, la capacidad que está siendo necesariamente reprimida y enajenada por el modo capitalista de la reproducción social⁴ (Echeverría, 1984:208-209).

La construcción de una teoría de la enajenación en Echeverría se mantiene en lo que él denomina el discurso crítico de Marx (Echeverría, 1984). Este discurso trata de socavar los cimientos de la sociedad burguesa y se muestra como una reivindicación del proyecto comunista como un proyecto viable y alternativo a la modernidad capitalista.⁵ En este sentido, nos dirá que no hay que partir de lo que ha sido superado y rebasado dentro de la teoría marxista, ni de aquello que representó su fracaso como modernidad alternativa, sino de aquello que permanece vigente, de lo que él denominará, “la cercanía del *Manifiesto Comunista*”, es decir, su radicalidad que hoy se nos presenta como la urgencia de un cambio en todas las esferas de la vida: “un cambio que tiene que ser radical, de orden y profundidad civilizatorios, no sólo económicos, sociales o políticos: exactamente como el cambio al que llamaron hace ciento cincuenta años Marx y Engels” (Echeverría, 2006: 116).

Ahora bien, en Aníbal Quijano la cuestión no está solamente en la pugna por una modernidad no capitalista sino que se deben socavar las bases del “sistema-mundo

⁴ A lo largo de varios trabajos Bolívar va a retomar estas reflexiones. (Echeverría, 1998:77-93; 2006: 261-272; 2008: 44-49).

⁵ Si uno toma en cuenta la teoría de los ethos históricos podrá observar que Bolívar desecha la viabilidad del ethos romántico debido a que para él ya no se puede esperar la superación de la modernidad a través de la ilusión de la revolución (Echeverría, 1998: 40 y 61-76), sin embargo, mantiene lo que para él siempre ha constituido el proyecto comunista: la crítica a la barbarie capitalista.

colonial-moderno”, es decir, lo primero que hay que plantearse es estructurar una crítica al paradigma de racionalidad/modernidad, lo cual nos obliga a trabajar en los cimientos de una “episteme otra” que nos permita “dar sentido a la experiencia, a la heterogeneidad de la experiencia, a la heterogeneidad histórico-estructural de la existencia social, a la heterogeneidad/discontinuidad de la subjetividad” (Quijano, 2009: 40).

Después de alejarse de la versión socialdemócrata de la teoría de la dependencia y de acercarse a los postulados de la teoría del sistema-mundo de Wallerstein, Quijano ha ido planteando una crítica cada vez más fuerte a la teoría marxista, específicamente a lo que él denomina como “materialismo histórico”.⁶ Esto es importante tenerlo en cuenta porque con ello niega que el marxismo haya sido alguna vez una opción política y epistemológica para superar las contradicciones que la colonialidad-modernidad no ha resuelto en América Latina, dado que representó una práctica y epistemología de derecha (Quijano, s/f: 58).

Por ello, al plantear una posible salida a la modernidad capitalista, el sociólogo peruano, nos dirá que ésta se encuentra en una tradición del pensamiento social latinoamericano que él ubica como “indoamericana”. Según Quijano, las independencias de América Latina habría que entenderlas como movimientos anticoloniales, los cuales después de su triunfo político no aceptaron una restauración de la identidad europea pero tampoco lograron instaurar una identidad latina opuesta a la anglosajona. Este proceso anticolonial tuvo un aspecto positivo, el hecho de que hizo manifiesto un “imaginario secreto”, que salió a la luz cuando la presencia de la población indígena, dentro del proceso de la revolución mexicana, otorgó al nuevo Estado su carácter nacional/democrático. A pesar de que la revolución fue interrumpida propuso dentro del debate latinoamericano, de 1925 a 1935, primero con Vasconcelos y luego con Mariátegui, la adopción del pensamiento indoamericano. A pesar de que este “imaginario” fue derrotado es ahí donde surgió, por primera vez en Nuestra América, la “subversión de la perspectiva eurocéntrica de conocer y de dar sentido a la historia y a la revolución” (Quijano, s/f: 52-55).

Haciéndose eco de esta tradición de pensamiento Quijano nos dice que la colonialidad implica el vernos (los latinoamericanos) siempre con los ojos del

⁶ Quijano hace una diferencia leve pero significativa entre el pensamiento de Marx y de su herencia teórica: “El Materialismo Histórico es la versión más eurocéntrica de la herencia intelectual de Karl Marx. Proviene de la hibridación de algunas de sus propuestas teóricas con la perspectiva evolucionista y dualista del Positivismo de fines del siglo XIX, cuyo mayor exponente fue el filósofo inglés Herbert Spencer, y con la idea hegeliana de un macrosujeto histórico”. Esta hibridación se iniciará con Engels y predominará con la creación de la Unión Soviética. (Quijano, 2001: 24)

conquistador, por ello si se quiere buscar una alternativa al sistema-mundo colonial-moderno debe entablarse una crítica al eurocentrismo que implique la descolonización del poder y del saber en los aspectos que la constituyen: trabajo, sexo e intersubjetividad. La creación de una “episteme otra” nos ayudaría, según nuestro autor, “para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, con la base en otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad” (Quijano 2007b: 312).

El pensador peruano César Germana nos dice que la descolonización del saber plantea aristas bien definidas (Germana, 2009: 61-62)⁷ 1) *crítica al dualismo* y 2) *crítica a la objetividad* que mantienen la separación entre sujeto y objeto. Las diferencias que establece el paradigma de racionalidad/modernidad están basadas en una desigualdad con un sentido jerárquico, (Quijano, 1992: 15) llegando al grado de no reconocer a las culturas no europeas como racionales. De esta forma, la relación que se establece es la de un sujeto (europeo) y un objeto (entendido como otras culturas que pueden ser conocidas o dominadas). Se puede observar que la relación entre la cultura europea y las demás fue pensada de la misma manera que la relación entre los individuos y la propiedad o el conocimiento, es decir, “como una relación entre un individuo y algo” (Quijano, 1992: 15).

3) *Crítica a la visión de la atomización de la vida social* ya que ésta no es una cuestión de campos o saberes separados, en los que por un lado se encontraría la política, por otro la economía, allende la sociología y más allá la antropología (Wallerstein, 1998: 261). Y finalmente 4) *crítica al evolucionismo* que conlleva la idea de progreso. La idea de un avance continuo e ineludible de la sociedad ha establecido un vínculo entre progreso y barbarie, ya que se considera al primero como un triunfo de la superación animal, lo cual tiene como consecuencia que los que triunfan sean portadores de la humanidad, mientras los otros, los vencidos, son prescindibles para esa marcha triunfal. Cabe apuntar el señalamiento que hace el filósofo español Reyes Mate al respecto: “lo grave de esta visión progresista de la historia no es tanto que produzca víctimas sino que las justifique y, por tanto, las reproduzca indefinidamente” (Mate, 2006: 41).

Un aspecto que nos gustaría enfatizar y sin el cual no queda expuesta de manera clara su aceptación o rechazo de la teoría marxista es aquello que se podría denominar un cambio de sentido dentro de la Teoría Crítica. Es decir, que se deben tomar en cuenta el desarrollo del marxismo y de la teoría crítica, ya que desde la década de los ochenta del siglo XX estamos viendo un desplazamiento en el terreno epistémico: el del tránsito de la teoría crítica de la totalidad hacia la totalización. Es decir, el despliegue del capitalismo se debe ver como “una pretensión de totalidad”

⁷ Seguimos en el fondo pero no en la forma esta observación de Germana.

puesto que hasta el momento no ha logrado subsumir todo aquello que se presenta como exterioridad y por lo tanto no se puede hablar de un cierre de esa totalidad. Por ello, ahí donde la Teoría Crítica se muestra como un intento de re-totalizar la “práctica social de los sujetos escindidos por el conflicto entre el trabajo y el capital”, lo hace a costa de una “radical ausencia del otro”. Podemos ver que la teoría crítica reconoce la idea de totalidad pero no la de pluriversalidad o interculturalidad. De esta manera es que el giro decolonial, en el cual se inscribe Quijano, se presenta como un relevo o cambio de sentido para la Teoría Crítica (Gandarilla, 2012: 177).

CONSIDERACIONES FINALES

El trabajo de ambos autores ha suscitado reflexiones en el sentido de plantear una salida al problema de la modernidad en América Latina. Por ejemplo, el trabajo de Bolívar Echeverría ha encontrado eco en el filósofo mexicano Gustavo Ortiz quien, desde un bagaje weberiano, ha insistido en que es posible pensar una modernidad no capitalista en América Latina⁸ (Ortiz, 2005: 38). Y, de otro lado, la propuesta de Aníbal Quijano ha tenido buena recepción en el grupo poscolonial latinoamericano cuya figura principal, Walter D. Mignolo, lo considera como una de las personalidades centrales de la creación de un “pensamiento fronterizo” que trata de de-construir la episteme dominante de una modernidad eurocéntrica⁹ (Mignolo, 2003: 112-113).

Nos gustaría terminar diciendo que este trabajo es un pequeño esfuerzo que permite calibrar la importancia de reflexionar sobre las distintas escuelas de pensamiento latinoamericano que han indagado en el tema de la modernidad, el capitalismo y la colonialidad, a través de un análisis comparativo en cuanto a sus enfoques y conceptos que han formulado, con el fin de vislumbrar las posibilidades efectivas que tiene el proyecto moderno en la construcción de un pensamiento crítico latinoamericano y ver hasta qué punto la vigencia de este último se juega en su pertenencia a aquel programa, como es el caso de Echeverría, o en una tentativa de llevarlo hacia otros planos cuando la práctica social y teórica exige “ir más allá de la modernidad” misma y no sólo de su sometimiento por el capitalismo, como propone Quijano.

⁸ Tanto Samuel Arriarán (2007: 93-94) como Armando Bartra (2011: 84-88) han tratado de ir más allá de los planteamientos de Echeverría tratando de buscar una respuesta política a la modernidad capitalista.

⁹ Una de las derivaciones más importantes que ha tenido la teoría de Quijano es que ha servido como punto de partida para plantear la descolonización en procesos políticos como el boliviano. (Negri, 2010).

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIARÁN, Samuel (2007). *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*. México: Ítaca.
- BARTRA, Armando (2011). *Tiempos de mito y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones de Felipe Carrillo puerto a Evo Morales*. México: Ítaca.
- BONFIL Batalla, Guillermo (2001). *México profundo. Una civilización negada*. México: CONACULTA.
- CERBINO, Mauro; y José Antonio Figueroa (2003). "Barroco y modernidad alternativa: Diálogo con Bolívar Echeverría", en *Iconos*. p. 102-113.
- CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo. Introducción por Immanuel Wallerstein*, Madrid: AKAL.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2013). Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx, México: Ítaca.
- (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- (2008). *La americanización de la modernidad*. México: CISAN-UNAM/ERA.
- (2006). *Vuelta de siglo*. México: ERA.
- (2003). *Conversaciones sobre lo Barroco*. [En colaboración con Horts Kurnitzky]. México: RED UTOPIA/Jitanjáfora Morelia Editorial.
- (2009). *¿Qué es la modernidad?* Cuaderno 1. México: UNAM.
- (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco, Bolívar Echeverría*. México: UNAM/El Equilibrista.
- FANON, Franz (2011). "Racismo y cultura", en *Contrahistorias*. No. 17. p. 97-106.
- GANDARILLA SALGADO, José G. (2012), *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, España, ANTHROPOS/CEIICH-UNAM.
- GERMANA, Cesar (2009). "Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la restructuración de las ciencias sociales de América Latina", en *Sociología. Revista del Colegio de Sociología del Perú*. No. 1. p. 49-67.
- HUBMANN, Gerald (2011). "Clásicos incompletos. Constelaciones filológicas-editoriales en Marx y en otros clásicos de las ciencias sociales". En *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. p. 81-90. Marcelo Musto (Coord.). México: Siglo XXI.

- MATE, Reyes (2006). *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin* <Sobre el concepto de historia>. España: Trotta.
- MIGNOLO, Walter D. (2003). *Historias locales/diseños locales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: AKAL.
- NEGRI, Et. Al. (2010). *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, Buenos Aires, CLACSO/Waldhuter Editores.
- ORTIZ, Gustavo (2005). “¿Es posible una modernidad alternativa en América Latina?”. En *Pensares y quehaceres*. No. 1. Pp. 45-59.
- QUIJANO, Aníbal (2009). “Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina. Entrevista de Jaime Ríos”. En *Sociológica. Revista del Colegio de Sociología del Perú*, No. 1. p. 19-41.
- (2007). “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”. En *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. p. 123-146. Oliver Kozlarek (Coord.). Buenos Aires. Biblos.
- (2007b) “El ‘movimiento indígena’, la democracia y los asuntos pendientes en América Latina”. En *Colonialidad y crítica en América Latina*. Bases para un debate. p. 299-335. Carlos A. Jáuregui y Mabel Moraña (Eds.). México: Universidad de las Américas Puebla.
- (s/f). “Las paradojas de la colonialidad/modernidad/eurocentrada”, en *Hueso Húmero*. No. 53. p. 30-59.
- (2001). “Poder y derechos humanos”. En *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*. P. 9-25. Carmen Pimentel Sevillana (Ed.). Lima, Perú: CECOSAM.
- (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. p. 201-246. Edgardo Lander (Ed.). Caracas: UNESCO-IESALC/FACES/UCV.
- (1992). “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, [en coautoría con Immanuel Wallerstein], en *RICS*, No. 134. p. 583-591.
- (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En *Perú indígena*. No. 29. Vol. 13. p. 11-20.
- (1989). “La nueva heterogeneidad estructural en América Latina”. En *¿Nuevos temas o nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. p. 29-51. Heinz R. Sonntag (Ed.). Caracas: Nueva Sociedad/UNESCO.

— (1988). “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público. (Notas para un debate latinoamericano)”. En *CEPAL*. No. 35. p. 101-115.

TRAVERSO, Enzo (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

WALLERSTEIN, Immanuel (2003). *El Capitalismo histórico*. 5ª. Ed. México: Siglo XXI.

— (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI/CIICH-UNAM.

ÉTICA, PRAXIS Y GENERICIDAD EL EMPLAZAMIENTO DE LA FILOSOFÍA MORAL EN EL MARXISMO

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona

Resumen:

La construcción de una teoría ética de inspiración marxiana demanda una identificación de los intereses morales del movimiento emancipatorio con la ética; sin embargo, en no pocas ocasiones ha prevalecido la identificación de éstos con códigos de tipo consuetudinario. El primer punto aborda esta problemática junto a la refutación de los argumentos contrarios a elaborar una ética desde el marxismo. En la siguiente sección se lleva a cabo una discusión en torno la noción normativa y descriptiva de la praxis, seguido de un análisis del rol desempeñado por el concepto valor genericidad en el humanismo marxista. Ya por último, vienen a apuntarse las directrices fundamentales del giro ético-comunicativo emprendido por J. Habermas y A. Wellmer en la Teoría Crítica.

Palabras clave:

Ética, praxis, genericidad, marxismo.

Abstract:

Building a Marxian-inspired ethical theory demands an identification of emancipatory movement's moral interests with ethics, nevertheless on many occasions it has prevailed such identification with consuetudinary type codes. The first point addresses this predicament with the refutation of arguments contrary to developing an ethics from Marxism. The next section discusses normative and descriptive notions of praxis, followed by an analysis of the role played by species-being concept-value in Marxist humanism. Finally, pointing out the fundamental guidelines of the ethical-communicative turn undertaken by J. Habermas and A. Wellmer in Critical Theory.

Key words:

Ethics, Praxis, Species-being, Marxism.

Recibido: 20/03/2013

Aceptado: 29/05/2013

¿EXISTE UNA ÉTICA EN MARX?

Antes de emprender esta disquisición es menester abordar en sus líneas elementales las discusiones que entablaron hace ya varias décadas los partidarios de tres concepciones distintas de la obra de Marx. La primera de ellas defendía el postulado de una “ruptura epistemológica” en la producción teórica marxiana, diferenciada nítidamente en dos períodos: el joven Marx (filósofo) y el Marx maduro (científico). La segunda postura sostenía también, ya fuera directa o indirectamente, la existencia de tal “ruptura epistemológica”, pero a diferencia de la primera, que se decantaba por el Marx maduro desechando las aportaciones del joven Marx por considerarlas pre-científicas, idealistas y hegelianas, la segunda concepción se encomiaba, en cambio, al joven Marx, haciendo gala de un desprecio absoluto hacia el método científico en general y, por extensión, aún sin quererlo, hacia el Marx maduro. Por último, la tercera visión negaría la existencia de tal ruptura en su pensamiento, evidenciando la continuidad e influencia recíproca entre ambos períodos. Conviene señalar que la frontera entre las dos últimas concepciones se encuentra, a menudo, muy difuminada.

En vista a sus numerosas similitudes, más que a sus diferencias de detalle, no es osado agrupar en el primer grupo al Engels de la *Dialéctica de la Naturaleza*, al Lenin de la “teoría de la consciencia como reflejo de la materia” (*Materialismo y empiriocriticismo*), a la práctica totalidad de autores pertenecientes a la socialdemocracia durante la época de la II Internacional, al marxismo soviético del culto a la personalidad, al estructuralismo marxista y a la escuela del marxismo analítico. En el segundo grupo incluimos a un sector nada despreciable del existencialismo marxista que encontraba sostén en la *Lebensphilosophie* o en la fenomenología y, por otro lado, a una parte no poco significativa del marxismo occidental. La tercera concepción agruparía a la mayoría de autores del humanismo marxista revisionista dentro del bloque soviético y a un sector más reciente enmarcado también en la tradición del marxismo occidental.

No cabe duda de que los orígenes del humanismo marxista discurren de forma paralela a los inicios del marxismo occidental, si bien con el tiempo irá adquiriendo ciertos atributos diferenciales y un ritmo propio que tornan problemática toda asimilación estricta a esta tradición, sobre todo al modo como fue desarrollada con posterioridad en su versión hegemónica en el seno del *Institut für Sozialforschung*. Es sabido que *Historia y conciencia de clase* del joven Lukács y *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch sentaron las bases filosóficas del marxismo occidental. En ambas obras,

publicadas simultáneamente en 1923, al sujeto le es restituido su estatuto como agente activo del proceso histórico, en lugar de relegarlo a mero instrumento ejecutor de las leyes objetivas del capital tal como sucede en las versiones positivistas del marxismo. Y aunque ni en el primer Lukács ni en Korsch exista desarrollo alguno de una teoría ética en sentido explícito, su énfasis en el factor subjetivo se encargó de abrir para la generación venidera un nuevo horizonte teórico donde nociones como “alienación”, “cosificación” o “praxis” venían a colocarse en el centro de gravedad filosófico. Debe hacerse notar que por aquel entonces no habían sido publicados todavía los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx, en los cuales se manifiesta de modo claramente inequívoco la herencia hegeliana y el humanismo subyacente en su crítica de la economía política.

Con la aparición de los *Manuscritos* a inicios de la década de los treinta del pasado siglo, las primeras tentativas llevadas a cabo por el reciente humanismo marxista encontraron mayor soporte y fundamentación teórica. Sin embargo, renombradas figuras de la tradición marxista occidental se alejaron decididamente de esta orientación humanista, así como de cualquier tanteo encaminado a erigir una suerte de ética desde el materialismo histórico, aduciendo disímiles razonamientos (Adorno, Althusser). Otras, en cambio, mostraron una postura ambivalente al respecto (Marcuse). Surgieron, a su vez, “filosofías del hombre” que partían de un humanismo blando, y con excesiva frecuencia abstracto, que tendía a focalizar su atención exclusivamente en las obras de juventud de Marx (Fromm). Frente a este humanismo, que desmenuzaba la trayectoria teórica de Marx en sentido inverso al cientificismo, se fue conformando un núcleo de autores, especialmente en los países del bloque soviético, donde las problemáticas vinculadas con la ética fueron abordadas desde un humanismo concreto que insistía en preservar la continuidad entre el joven Marx y el Marx maduro. Sus máximos exponentes fueron los discípulos de Lukács agrupados en la “Escuela de Budapest” (Márkus, Vajda, Heller, etc.), la “Escuela de la Praxis” yugoslava (Petrovic, Kangrga, Markovic, etc.) y otros autores como el primer Kolakowski o Schaff en Polonia. A juicio de Ágnes Heller, “la promesa e incluso el postulado de una ética marxista han aparecido ya tres veces: la primera con Marx mismo (en la propia construcción del marxismo de Marx, la revolución de 1848 y la época de la I Internacional), la segunda en el período de renovación revolucionaria del siglo XX (el Lenin del *¿Qué hacer?*, Rosa Luxemburg, Gramsci, el joven Lukács, Pannekoek, Bauer)¹ y la tercera hoy (la autora se refiere, en ese contexto, a las tendencias revisionistas del momento) ” (Heller,1972:157).

¹ Sin embargo, y a pesar del énfasis en el factor subjetivo y la praxis, durante el período de renovación revolucionaria del siglo XX “tampoco se convirtió en cuestión central la elaboración de la ética marxista” y las diversas contribuciones no se fundieron “en un todo unitario.” (Heller, 1972: 159).

Añadamos ahora una cuarta: el intento de fundamentación normativa de la teoría crítica llevada a cabo por los autores de la segunda y la tercera generación de la Escuela de Frankfurt (Habermas, Honneth).

De lo anterior deducimos que la construcción de una teoría ética de inspiración marxiana permaneció sin resolver, olvidada o despreciada por el marxismo de los clásicos de la socialdemocracia, por el marxismo positivista y el marxismo soviético del culto a la personalidad; por aquellos, pues, que de una forma u otra, unas veces explícitamente otras implícitamente, defendían la “ruptura epistemológica” a la que nos hemos referido. Hilferding fue quien mejor representó la posición según la cual el marxismo es una ciencia axiológicamente desvinculada “que destruye las bases mismas del moralismo y desenmascara las exigencias morales como meros intereses económicos encubiertos” (Kamenka, 1972:24). En el prólogo del *Capital Financiero*, proclamó.

La política del marxismo, al igual que la teoría, está libre de juicios de valor (...) porque, considerado únicamente como sistema científico, esto es, prescindiendo de sus efectos históricos, el marxismo no es más que una teoría de las leyes del devenir de la sociedad, que formula, en general la concepción marxista de la Historia, mientras que la economía marxista la aplica a la época de la producción de mercancías (...) pero el reconocimiento de la exactitud del marxismo, que lleva ínsito el reconocimiento de la necesidad del socialismo, no implica en modo alguno la formulación de juicios de valor ni tampoco reglas de conducta práctica (Hilferding, 1985:5) ².

Kautsky, por su parte, en la obra *Ética y concepción materialista de la historia*, ratifica que la interpretación materialista de la historia fue la primera en destronar el ideal moral como factor directriz de la revolución social.

En realidad, lo que aconteció en la citada etapa -II Internacional y marxismo soviético-, influyendo decisivamente en la producción teórica subsiguiente, se explica, de manera plausible, tomando como punto de referencia la relación entre ética, moral y códigos consuetudinarios. Pues la ética sólo es elaborada dentro de un movimiento cuando los intereses morales del mismo se identifican con ella en lugar de hacerlo con códigos de tipo consuetudinario. En dicho período, por el contrario, los intereses morales del movimiento tuvieron más afinidad con la acción dirigida por códigos que con la ética. Es sintomático de la prevalencia de códigos consuetudinarios la tendencia a regirse mayoritariamente por el automatismo, el voluntarismo ciego y el convencionalismo en detrimento de la elección consciente

² No obstante, puede aseverarse, junto con E.Kamenka, que “Marx mismo no hubiera admitido la distinción entre “hechos” y “valores”, “ciencia” y “actitud”, en los crudos términos que propone Hilferding.” (Kamenka, 1972:25)

de valores efectuada en base a la responsabilidad y la libertad individual. Cuando no es el resultado de un practicismo irreflexivo, los códigos de conducción consuetudinaria vienen dictados por instancias y poderes externos, pudiendo ser por ello funcionales respecto determinados sistemas de dominio instaurados en modelos societarios específicos. Esto sitúa a los individuos en un estado de "minoría de edad" en el sentido empleado por Kant en *¿Qué es la Ilustración?*

Los cuatro requisitos para la construcción de una teoría ética dentro de un movimiento son: a) que el movimiento en cuestión no se considere absoluto, b) que finalice la espontaneidad o la conciencia de la espontaneidad, pues ésta restringe la elección individual y da lugar al comportamiento burocrático, a interpretar la moral como moral de clase³, a derivarla de las necesidades y los intereses y, en definitiva, a concebir biológicamente las motivaciones morales, c) que aumente el margen de la práctica y la decisión individual –autonomía relativa de la acción humana por oposición al determinismo estricto- y d) consciencia, autoconocimiento y autocrítica, posibilitando así el surgimiento de contradicciones que se presentan a los individuos en forma de contradicciones morales⁴. Tanto a), como b), c) y d) permanecieron a un nivel de desarrollo ínfimo durante la época de la II Internacional y del marxismo soviético, adoptando, incluso, un impulso inverso al señalado. Nos preguntamos, pues, si en el propio Marx ya podían hallarse estas ideas relativas a una ciencia axiológicamente desvinculada o al conocimiento de los fundamentos materiales a partir de los cuales inferimos, de manera determinista, nuestros objetivos sociales (lo que debemos hacer).

La postura de Marx acerca de la función de la ética y la moral fue, en efecto, ambigua y contradictoria. En ocasiones subrayó el carácter histórico y social de la moral, esto es, su naturaleza ideológica y su vinculación con los intereses de clases y las relaciones de producción. Hallamos afirmaciones de este tipo en el *Manifiesto del Partido Comunista* o en *La ideología alemana*. Sin embargo, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, la *Crítica del Programa de Gotha* o en los *Grundrisse*, vislumbramos un claro contenido ético-moral. No puede negarse que el punto de vista antropológico-crítico del joven Marx, del ser humano como un ser social, racional, potencialmente libre y creador, es dado por supuesto en su período

³ En el *Anti-Dühring*, Engels ya sentenció a la moral en los términos indicados, afirmando "que toda teoría moral hasta ahora fue producto, en último análisis, del estado económico de la sociedad en la época correspondiente. Y como la sociedad se ha movido siempre en antagonismos de clases, la moral ha sido siempre una moral de clase; o bien ha justificado el dominio y los intereses de la clase dominante, o bien ha representado, desde que la clase oprimida se hacía bastante fuerte para eso, la revuelta contra esa dominación y los intereses del porvenir de los oprimidos." (Engels, 1967:104).

⁴ El análisis de los requisitos necesarios para la elaboración de una ética dentro del movimiento, puede encontrarse en A. Heller, *Historia y vida cotidiana* (1972: 155-156).

de madurez. Conviene remarcar aquí que ya fuera en su juventud o en su madurez, Marx siempre tuvo clara la distinción entre las disposiciones humanas universales (aquellas normas morales que superan los límites de clase y la época y son, por tanto, independientes a todo modo de producción) y las disposiciones humanas particulares (la moral perteneciente a un modelo de organización social específico)⁵. Los conceptos de valor universales son, para Marx, la libertad, la comunidad y la autorrealización -que reúne dentro la noción más amplia de “riqueza del género”-. Como “el concepto de valor implica siempre relación con un sujeto que valora, sea este un individuo, un grupo social, o el hombre en general” (Markovic, 1968: 51), el determinismo, comprendido en su acepción estricta o fatalista⁶, donde la moral no es más que una superestructura dependiente de la base económica de la sociedad, esto es, de los intereses materiales o de clase, no hace, en verdad, justicia a la significación real que éste posee en la obra de Marx. El determinismo que advertimos al leer ciertos fragmentos de su obra, especialmente del período de madurez, no hay que entenderlo, según Markovic, como supresión de toda responsabilidad moral o de toda libertad de elección.

Los procesos en la naturaleza y la sociedad son regulados por leyes. No obstante, éstas no son estrictas en el sentido de que excluyan todo azar y toda posibilidad de libertad humana. Las leyes deben ser interpretadas como tendencias, como modos de comportamiento más probables de cosas y organismos vivientes (1968: 48).

Una teoría moral requiere siempre libertad de elección y responsabilidad moral.

En este sentido, la teoría de Marx no es una ciencia determinista donde no haya siquiera lugar para imaginar la posibilidad de que los sujetos puedan actuar guiando sus pautas de acción en base a normas morales de manera relativamente libre o autónoma. La III tesis de Marx sobre Feuerbach confirma esta hipótesis, refutando con ello la pretensión de erigir una suerte de ciencia marxista libre de toda valoración moral y aislada de la praxis.

⁵ M. Markovic sostiene al respecto que “si bien todo conocimiento y juicio es relativo a las condiciones temporales y locales, y al estado de desarrollo de la cultura humana, existen, en cambio, ciertos elementos (la verdad, los valores) que sobreviven a diferentes épocas y tienen una significación humana permanente. Estas constantes humanas (no absolutas) constituyen el fundamento de todo conocimiento y valoración”; y, más adelante: “Marx no quiso reducir la naturaleza humana exclusivamente a su carácter de clase. Estableció una diferencia entre los impulsos fijos, permanentes, que persisten bajo cualquier circunstancia” (Markovic, 1968: 47- 48 y 56).

⁶ “El fatalista sostiene que las decisiones y los actos humanos o bien no tienen repercusión en la historia, o, en el mejor de los casos, sólo aceleran un proceso inevitable. El determinista estricto sostiene que las decisiones y los actos humanos son en gran medida eficaces, pero están determinados ellos mismos por causas necesarias externas o internas que predeterminan a los agentes de los procesos, y por eso son predecibles”. (Crocker, 1994: 106).

La doctrina materialista del cambio o transformación (Veränderung) de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias tienen que ser cambiadas o transformadas por los seres humanos y que al educador mismo hay que educarlo (...) La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o cambio o transformación de sí mismo (Selbstveränderung) sólo puede ser concebida y comprendida racionalmente como praxis revolucionaria (Marx, 2005:15).

Entremos ahora a analizar detenidamente los cuatro argumentos contrarios al intento de construir una teoría ética de inspiración marxiana: el realismo antiutópico (1), el antimoralismo revolucionario (2), la teleología revolucionaria (3) y el optimismo utópico marxista (4)⁷.

(1) El realismo antiutópico emerge de una peculiar variante de la izquierda hegeliana que hunde sus raíces en Marx pero que digiere a Hegel utilizando acríticamente sus mismas armas. Según esta versión del hegelianismo marxista, los modelos éticos son utópicos porque proponen ideales inalcanzables, alejados de las tendencias sociohistóricas objetivas. Asimismo, las normas morales, en las que se sustentan los modelos éticos propuestos, no son realistas; no logran motivar a los seres humanos puesto que no apelan directamente a sus pasiones.

La razón por la que la crítica puede ser eficaz es porque habla directamente a estas pasiones. Tiene el poder no de perfilar algún ideal utópico por el que hay que luchar, sino el de revelar a los hombres la comprensión crítica de por qué están sufriendo. A menos que la crítica consiga esto no pasará de ser una especulación vacía; la prueba de fuego de la corrección de una crítica radical es su capacidad para llevar los conflictos y sufrimientos de los hombres a una forma de autoconciencia humana (Bernstein, 1979: 67).

Pero al rechazar todo lenguaje normativo independiente, el realismo antiutópico bien podría terminar ratificando las instituciones sociales realmente existentes en las que se manifestaría -y aquí entra en escena ese Hegel asimilado en su vertiente más ortodoxa-la unidad del *Sein* (ser) con el *Sollen* (deber ser).

Los principales argumentos esgrimidos no son, sin embargo, irrefutables. En primer lugar, constatamos que en esta objeción prevalece cierta tendencia a confundir el humanismo retórico y abstracto (aquél que propone modelos éticos ideales desvinculados de toda aplicabilidad práctica) con el humanismo marxista (aquél que propone modelos éticos concretos respaldados por ideales sociales y normativos realizables, en el sentido de que es posible demostrar que tales ideales se han realizado en el curso de la historia). Por otra parte, nos resulta difícil compartir la creencia según la cual sólo la crítica teórica es capaz de dirigirse a las pasiones de los sujetos, logrando así que su sufrimiento devenga autoconsciente. Creemos, más

⁷ Sigo aquí la exposición magistral de David. A. Crocker en *Praxis y socialismo democrático* (1994:223-239).

bien, que “la articulación explícita de los ideales éticos en determinados contextos también puede intensificar la conciencia del sufrimiento y ser, a la vez, el motivo de una acción apasionada para obtener algo mejor” (Crocker, 1994:231). Además, toda crítica teórica, si no es nihilista, parte siempre de cierta idea sobre la vida y la sociedad buenas. Por todo ello, “una teoría social y política adecuada, deber ser empírica, interpretativa, crítica y normativa” (1994: 231).

(2) El antimoralismo revolucionario juzga a la moral de irrelevante, por cuanto la entiende como una cuestión exclusivamente privada e individual que carece de consecuencias directas para la transformación de las estructuras sociales, políticas y/o económicas. Ahora bien, al identificar las ideologías ético-morales con la preocupación por lo privado y personal, al reducir, pues, la moral y la ética al moralismo y a lo moralizante, el antimoralismo revolucionario no alcanza a comprender cuan interrelacionados están los enfoques caracterológicos con los enfoques de las instituciones del sistema. La ética que se pretende construir desde el humanismo marxista subraya, en cambio, la conexión ineludible entre personalidad y organización social. Por este motivo, no dejaría de resultar contradictorio que un individuo que adhiera su comprensión del mundo social a las tesis marxianas, pudiera ser, en su “vida privada”, un ferviente seguidor de Schopenhauer.

(3) El rasgo primordial de la teleología revolucionaria consiste en subordinar la moral a la política. El razonamiento teleológico-revolucionario procede arguyendo que las normas morales impiden a los revolucionarios conquistar su fin, imponiéndoles delimitaciones morales de tipo prescriptivo e imperativo que actúan disminuyendo o entorpeciendo sustancialmente sus capacidades de acción. De esta forma, la concepción maquiavélica según la cual “el fin justifica los medios” llega a erigirse en máxima moral de los sujetos. Trotsky la expresa en los siguientes términos: “La revolución exige de la clase revolucionaria que alcance su finalidad valiéndose de todos los medios a su disposición” (Trotsky, 1961:58). La interpretación humanista de Marx no puede más que discrepar ante semejantes postulados; pues si el fin de un movimiento no radica solamente en la transformación de las estructuras sociales o en la conquista del poder político, sino también, y sobre todo, en la humanización general de la vida y de la sociedad en ese proceso, no es sensato, entonces, ignorar el hecho de que la obtención de un fin noble con medios innobles pervierte al mismo fin y que, a la inversa, la obtención de un fin innoble con medios nobles desacredita a los propios medios. La propuesta humanista de la ética marxista apunta a la asunción de una “dialéctica normativa entre fines y medios” como concepción cabal de la vida entera.

(4) El optimismo utópico marxista, que aspira a abolir toda alienación y, con ello, toda necesidad de una ética o una moral en la futura sociedad comunista⁸, surge de una visión rousseauiana de Marx. Utilizando un procedimiento deductivo similar al del marxismo hegeliano, este utopismo tiende a vincular la sociedad comunista del futuro con la culminación en el autodesarrollo del *Geist*; con la identidad entre el *Sein* (ser) y el *Sollen* (deber-ser). Sin embargo, parece un tanto mesiánico confiar en que en tal estadio de la historia, entendida como progreso del *Geist*, se suprimirán, de una vez por todas, el conjunto de alienaciones externas (sociales) e internas (individuales) y que, seguidamente, los seres humanos vivirán en un estado automático de armonía universal. En un conocido fragmento de los *Manuscritos de economía y filosofía*, el propio Marx adopta esa fe mesiánica en el comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución (Marx, 2001:139).

El inconveniente en la apropiación marxiana de la conceptualización del estado de “eticidad absoluta”, tal y como es planteado en el sistema hegeliano, esto es, como indiferencia absoluta entre concepto (particularidad) e intuición (universalidad), reside en la falta de credibilidad que nos proporciona la ilusoria creencia en un posible fin de la (pre) historia y en el posterior surgimiento de una historia libre de todo conflicto o posthistoria. En contra de lo que creía Hegel, el imperio napoleónico no representó el fin de la (pre) historia humana, y no se produjo identidad alguna entre *Sein* y *Sollen* o indiferencia absoluta entre particularidad y universalidad. Que en el comunismo sí pueda lograrse esa abolición de todas alienaciones es algo cuanto menos discutible, “pues la “esencia” o “naturaleza” humana no es algo dado e intransformable que pueda realizarse de una vez para siempre” (Petrovic, 1970:179). Sabemos que en la naturaleza humana coexisten

⁸ Prescindir de la ética y la moral, alegando que en la sociedad comunista no serán necesarias, equivale a equiparar toda moral con la moral heterónoma, es decir, con la moral impuesta por fuerzas externas a los individuos. Pero sabemos que la moral y la ética son también autónomas y funcionan en la vida de los seres humanos sin ningún tipo de coacción exterior, sin necesidad de cristalización alguna en forma de códigos externos a los propios sujetos.

disposiciones latentes buenas y malas. Podemos aspirar, a lo sumo, al desarrollo y potenciación de aquellas condiciones sistémicas necesarias para el desarrollo de individuos básicamente desalienados, “pero es imposible organizar una sociedad que produzca automáticamente estos individuos” (1970:181). No es viable anhelar un “reino de la libertad” absolutamente desalienado⁹, sin contradicciones, pero sí lo es anhelarlo en términos de una desalienación relativa.

Si la teoría y la práctica del marxismo son, en su unidad indisoluble, crítica de lo existente, proyección de ideas de emancipación humana y social, conocimiento de la realidad capitalista a transformar y, por último, praxis¹⁰, podemos aseverar que sí hay lugar en él “tanto para una ética que trate de explicar la moral realmente existente, como para una ética normativa que postule una nueva moral, necesaria, deseable y posible cuando se den las bases económicas y sociales necesarias para construir la nueva sociedad en la que esa moral ha de prevalecer, (...) pero precisando inmediatamente que la hay si el marxismo se interpreta, no en un sentido cientificista, determinista u objetivista, sino como filosofía de la praxis” (Sánchez Vázquez, 2006:305-306).

LA NORMATIVIDAD DE LA PRAXIS DESDE EL HUMANISMO MARXISTA

En algunos círculos pronto empezó a manifestarse la imperiosa necesidad por superar el estancamiento en el que se había sumido parte del marxismo crítico que,

⁹ En 1948 Kojève comprendió que el fin hegeliano-marxista de la Historia ya no era un porvenir sino un presente. El *American way of life* representaba para él el género de vida propio del período post-histórico, esto es, la etapa final vaticinada por el “comunismo marxista” (como naturalización del hombre y humanización de la naturaleza, el “reino de la libertad” de Marx) en la que “el hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de acuerdo con la Naturaleza o el Ser-dado” y cesa, por tanto, la oposición Sujeto-Objeto así como “la Acción negatriz de lo dado y el Error” (las guerras, las revoluciones, etc.). Pero a consecuencia de un viaje a Japón en 1959, Kojève cambió de opinión en este punto: la sociedad japonesa era el arquetipo de la post-historia. Esta famosa tesis hegeliano-marxista de derechas fue retomada por su antiguo alumno F. Fukuyama en una particular reinterpretación del “fin de la historia” que aún hoy continúa provocando airadas polémicas. Véase Kojève (2007: 217-220).

¹⁰ Una discusión en profundidad sobre estos cuatro elementos indisolubles de la teoría marxiana, se encuentra en Sánchez Vázquez (2006: 297-307). Centrarse en uno de los aspectos señalados, en detrimento de los demás, es sintomático de una comprensión parcial de la obra de Marx. La teoría no puede limitarse a la crítica destructiva de lo existente, al conocimiento objetivo de las leyes de la sociedad o a proponer ideales éticos o normativos sin conexión con la realidad empírica. Estos tres aspectos señalados deben fusionarse entre ellos alrededor de un eje central: la práctica transformadora. (Sánchez Vázquez, 2006: 306).

por lo general, no lograba encontrar ninguna salida satisfactoria a la estrechez teórica derivada de la caracterización antropológica del ser humano en cuanto “animal productor de herramientas”. Un aspecto consolidado, y, a día de hoy, compartido por la mayoría de propuestas éticas que se pretenden continuadoras del legado de la teoría crítica de la sociedad, consiste en la aceptación del tránsito operado desde el paradigma de la producción-trabajo (hombre como animal productor de herramientas) al paradigma ético-comunicativo (hombre como animal simbolizador y como animal productor de herramientas). La necesidad de una transición de tal calibre, también fue sentida, en sus rasgos fundamentales, por algunos filósofos yugoslavos pertenecientes a la llamada “Escuela de la Praxis”; particularmente en su intento por elaborar un modelo ético-humanista respaldado en el concepto de praxis; un modelo donde el principio referente a la realización efectiva de ciertas disposiciones óptimas universales, entre ellas la disposición intersubjetiva a la sociabilidad, veladas o aún en estado latente en el actual sistema social, pasaba a convertirse en exigencia intrínseca a toda crítica marxista y humanista dirigida a la moral realmente existente.

El acento en la disposición óptima a la sociabilidad, abre el camino para un acercamiento del “modelo ético de la praxis” a los modelos elaborados por Habermas, Wellmer o Honneth. Sin embargo, el concepto de praxis, especialmente en la forma desarrollada por M. Markovic o S. Stojanovic, no adquiere el tono axiológicamente neutro que, sin lugar a dudas, posee en la obra de Habermas o Wellmer. La teoría normativa de la praxis es pensada por los dos filósofos de Belgrado como una teoría del ser (criterio de vida ideal) y como una teoría del hacer (norma rectora de la vida buena).

La concepción de la praxis en su relación con la eudemonia y la “vida buena” podría ayudar a suplir ciertas deficiencias atribuibles a la ética discursiva, al menos a aquellas que en vista a las críticas de Hegel a Kant, que son asumidas y rebatidas por Habermas (1991: 97-129), apuntan al universalismo abstracto y a la falta de eticidad concreta.

Nos hemos referido ya al hecho de que en el joven Marx, la “riqueza del género” se expresa, valorativa y normativamente, a través de las disposiciones humanas universales de libertad, comunidad, y autorrealización. Éstas también juegan un papel destacado en el diagnóstico valorativo de la “Escuela de la Praxis”, no obstante, se amplían, al mismo tiempo, con la inclusión de otras disposiciones o elementos característicos al esquema de la praxis, tales como: la intencionalidad, la creatividad o la sociabilidad (ésta última alcanzando un grado mayor de conceptualización en contraste con el vago concepto de comunidad esgrimido en algunas ocasiones por Marx).

Por *intencionalidad* entendemos “la conciencia de un fin determinado y la intención de realizar ese fin”. La conducta del individuo será intencional siempre y cuando entren en juego la consciencia, la deliberación y el establecimiento de uno a o varios propósitos. Ya Marx definía al ser humano como un ser práctico que establece fines. El contexto histórico-social en el que los sujetos se encuentran inmersos puede facilitar o bien anular por completo la conducta intencional de los individuos; así, por ejemplo, una sociedad represiva normalmente fuerza a los sujetos a adoptar una forma de conducta basada en hábitos, impulsos o instintos de los cuáles la persona rara veces es consciente. Los conceptos teleológicos (intención, motivo, propósito, elección, etcétera) son, en cambio, realidades efectivas en la conducta de los individuos dentro de aquellos sistemas sociales en los que se promueve (o, por lo menos, no se obstaculiza) la actividad humana no alienada ni reificada. No obstante, la conducta instintiva o conforme al hábito no siempre es mala, a veces es incluso deseable. Por la razón de que no parece factible someter todos nuestros actos en la vida cotidiana a una deliberación consciente –hecho que resultaría mentalmente agotador–, la conducta en base al hábito constituye una pauta necesaria cuando tratamos de realizar acciones de tipo manipulativo en la utilización de máquinas como el automóvil u de otros artefactos o utensilios. Por otra parte, la conducta instintiva podría resultar imprescindible en determinadas situaciones donde la propia vida -o la ajena- corran peligro y se requiera celeridad en la respuesta.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la gestación de una intención no fue resultado de una elección libre y autónoma, sino consecuencia de distintas presiones de tipo externo y/o interno al sujeto? Una acción se constituye en praxis cuando es intencional y libre. Markovic se opone aquí a las ideas de libertad –o, mejor dicho, a la falta de ella– del determinismo fatalista y rechaza, a su vez, la concepción de la libertad plena que emana del indeterminismo (cuyo prototipo paradigmático sería el joven Sartre). Nuestro autor intenta encontrar un hueco para la libertad dentro del determinismo y de la explicación causal, criticando, asimismo, todo proyecto que pretenda definir ontológicamente al ser humano como un ser absolutamente libre -de toda restricción causal-. “La libertad no significa la negación de toda causalidad o determinación, y de ninguna manera podemos hablar de libertad absoluta” (Markovic, 1978:209). Un acto de libertad es también un acto autoconsciente, autónomo y autodeterminante.

Puesto que el hombre vive en un universo en el cual coexisten el orden y el azar, está en condiciones de comportarse libremente en la medida en que a) se vuelva consciente de las dos clases de factores determinantes: los factores de tipo externo (condiciones objetivas, leyes naturales y sociales), y los factores determinantes de tipo interno (rasgos de carácter, intereses, convicciones) que limitan sus posibilidades de elección y de acción, y en que b) esté dispuesto a adoptar una posición crítica, a resistir

la presión externa e interna, y a tomar las decisiones que más de acuerdo estén con sus convicciones y su propia escala de valores (Markovic, 1968: 48-49).

No obstante, es preciso subordinar este bien tanpreciado a la valoración ética, ya que la garantía de una elección autónoma o no forzada (libre), no implica, *ipso facto*, que la elección en cuestión sea moralmente buena.

En la autorrealización de la autonomía, la *creatividad* asume una importancia capital. Pero en lo que tiene de originalidad, la creatividad debe complementarse con la belleza. Así como una elección libre no es sinónimo de elección buena, así un acto original y creativo también puede ser malo o trivial. Incorporar el componente “belleza” a la creatividad no es tanto estetizar el elemento creativo de la praxis como evitar la inclusión en ella de acciones creativas malas o triviales. “Mas para ser praxis, tanto la novedad como la belleza tendrán que añadirse a la acción intencional, no forzada e impredecible” (Crocker, 1994:117).

Los filósofos de la praxis emplean la noción de *sociabilidad* tanto en su sentido normativo como en su sentido no normativo. Sin ser normativa, la sociabilidad constata un hecho inherente a la vida del hombre en cuanto ser social: la apropiación de las diversas objetivaciones genéricas en-sí, como resultado de una sedimentación históricosocial que ya encuentra preconfiguradas en su vida cotidiana (lenguaje, hábitos, códigos de conducta elementales...). En su sentido normativo, el concepto de sociabilidad apunta al hecho de que las acciones individuales intencionales y libres han de coordinarse con las acciones intencionales y libres de los demás. Una vida de praxis, en cuanto ideal de la vida buena, no es una vida en solitario; devenir un ser de praxis depende, en todo momento, de la interacción con otros. La sociabilidad se refiere aquí al esfuerzo por desarrollar y mantener relaciones humanas en las que prevalezca el entendimiento (*Verstehen*) basado en la coordinación entre sujetos (1), en la comunicación veraz y libre de dominio (2) y en la promoción recíproca de la autorrealización (3). “En la praxis, una persona ejerce su capacidad genérica para entender a los demás y para hacerse entender sin importar la clase social, la cultura, la nación o la raza de la persona con quien se comunica (...) La praxis se aproxima a lo que Habermas llama “situación ideal del discurso” (Crocker, 1994:121). Si el elemento de la intencionalidad otorga un componente teleológico a la teoría normativa de la praxis, la disposición humana a la sociabilidad le añade, además, ciertos límites, deberes y prohibiciones de tipo deontológico, con el fin de lograr una correcta armonización de mi yo con el de los demás.

Contrariamente a lo que profesa la concepción común, la praxis no se define por su oposición o, en el mejor de los casos, por su complementariedad con la teoría; la praxis no es ni antiteórica ni ateorética. Teoría y praxis no son dos dimensiones separadas en la vida del ser humano. Aristóteles nos aporta por primera vez un

corpus sistematizado entorno el concepto de praxis, pero la noción aristotélica de la praxis excluye de ella tanto la actividad intelectual pura, como la labor física, la *theoria* y la producción de artefactos (*poiesis*). Con esta delimitación, quedaba fuera del ámbito de la praxis tanto la actividad doméstica de las mujeres como la actividad agrícola –física- de los esclavos. Ambas eran consideradas actividades prepolíticas. Es el hombre libre y varón (el único que disponía de ocio en la *polis*) quien puede llevar una conducta moral y una vida política (praxis). Sólo en el hombre libre de la *polis* lograban conjugarse *theoria* (la realización de lo divino en el ser humano mediante el conocimiento y la vida contemplativa) y praxis (la realización de la humanidad del ser humano en tanto que *zoon politikon*). Ni que decir tiene que el empleo del concepto praxis en Markovic o Stojanovic no restringe ésta a un sector especial de la vida humana, ni elimina la opción de devenir un ser de praxis en la actividad física, la actividad doméstica, la producción de artefactos o la *theoria* (de ahí que añadan también el elemento de racionalidad en la praxis).

La *autorrealización* funciona a modo de corolario a las distintas disposiciones humanas universales. En los actos individuales de autorrealización no sólo deben plasmarse las mejores capacidades potenciales de los sujetos, sino también los demás elementos genéricos de la praxis. De esta forma, la praxis converge en una actividad experimentada como placentera por sí misma, esto es, como un fin en sí donde la autorrealización es parte esencial y, por ende, la riqueza de la vida puede manifestarse en toda su intensidad e inmensidad. Aquí Markovic dirige la atención a los análisis sobre el trabajo alienado presentes en los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx. La autorrealización en el trabajo, en tanto que oportunidad para plasmar las mejores aptitudes o potencialidades del individuo, no es posible en las condiciones impuestas por el trabajo alienado ni por el trabajo no alienado pero axiológicamente neutro. En el primer caso, las únicas aptitudes a realizar son aquellas que resultan rentables al mercado, dándose un nulo o muy escaso margen a la autorrealización personal. En el caso del trabajo no alienado pero axiológicamente neutro, las mejores capacidades y potencialidades de los sujetos se realizan sólo en forma parcial a causa de la rígida división del trabajo que aun impera en él. Ambos tipos de actividad deben excluirse, pues, de la praxis, sin que ello suponga que nadie deba ejecutarlos jamás. Más bien hay que tender a reducirlos a su mínima expresión, a substituirlos, siempre que ello resulte viable, por la actividad de las máquinas, o bien someterlos a rotación con tal de que cada cual disponga de iguales posibilidades para autor realizarse. Sólo el trabajo no alienado o praxis permite la autorrealización individual.

Quisiera abrir un inciso para advertir que el pluralismo de los elementos de la praxis hasta ahora esbozados (intencionalidad, libertad, creatividad, sociabilidad,

racionalidad, autorrealización) no son contradictorios entre sí¹¹ ni se presentan con ordenaciones jerárquicas de prioridad¹². Markovic teje de tal forma la conexión entre las seis disposiciones óptimas universales que aparentemente nunca llegan a entrar en conflicto entre sí.

El camino que debe recorrer todo ser que pretenda devenir un ser-de-praxis es, pues, análogo al proceso que conduce de la alienación a la desalienación. Praxis y desalienación funcionan al modo de ideales éticos concretados en normas rectoras del carácter bueno, de la acción buena y la vida buena. A continuación, y con objeto de mostrar terceras propuestas que evidencian la falta de unanimidad entorno la presunta normatividad de la praxis, procederemos a delinear *grosso modo* los postulados en los que la praxis aparece definida no ya en su aspecto normativo sino como actividad específica a la naturaleza genérica del ser humano.

GENERICIDAD COMO CONCEPTO-VALOR UNIVERSAL

Cuando eliminamos de la praxis todo contenido normativo, ésta deja de ser un ideal ético (un deber ser) y pasa a convertirse en la dimensión esencialmente productiva de la vida humana (un modo-de-existencia o ser). El principal elemento que separa la noción normativa y la noción descriptiva de la praxis radica en el hecho de que, para la primera, la praxis constituye una forma de vida que es preferible a otra, mientras que, para la segunda, la praxis no es sino una categoría ontológica que define la modalidad de existencia específicamente humana como “actividad creadora universal y creadora de sí misma mediante la que el hombre crea y transforma a su mundo y a sí mismo” (Petrovic, 1970:93). Ahora bien, si se sostiene que la praxis es un modo-de-existencia del ser, admitimos consecuentemente que en el ser presente, pasado o futuro, ésta pueda adoptar una forma histórica o bien alienada (mala) o bien desalienada (buena). “El capitalismo, entonces, no es más que una de las formas históricas adoptadas por la praxis humana, y *El Capital* se interesa por los orígenes del conjunto de las condiciones históricas, así como por la superación de esta forma alienada de praxis o trabajo” (Bernstein, 1979:74). Sin embargo, para la noción normativa de Markovic, es autorefutatorio referirse a un tipo histórico de praxis como praxis alienada; puesto que, como ideal ético bueno en y por sí mismo, la praxis siempre es

¹¹ Al estilo del pluralismo –contradictorio– de deberes *prima facie* en W.D. Ross (*The Right and the Good*).

¹² Así sucede en la *Teoría de la justicia* de Rawls, donde no existen contradicciones entre los diferentes deberes a causa de la ordenación jerárquica construida a partir de ciertas reglas de prioridad.

desalienante/desalienada. En todo caso, podríamos referirnos a un estadio histórico (a superar) en el que aún predomina el trabajo alienado, sin llegar a equiparar a éste con la praxis (buena).

La única premisa antropológica derivable de la noción descriptiva de la praxis consistiría en afirmar que el “hombre es un animal activo y productivo por naturaleza.

“Por naturaleza” significa simplemente que el hombre es una criatura que no puede sobrevivir a menos que produzca –ejercite su fuerza de trabajo- con el único fin de mantenerse a sí mismo. Esta dimensión esencialmente productiva de la vida humana es la praxis” (Bernstein, 1979:75). Con la reducción de la praxis al concepto de trabajo, su alcance se limita así a la dimensión meramente productiva e instrumental de la vida humana. La amplitud de este concepto de trabajo, en tanto que actividad sensorial de interacción instrumental del ser humano con su entorno natural, es lo que permite la integración precipitada de la dimensión simbólica humana –el hombre como animal simbolizador-, en el seno de la dimensión productiva –el hombre como animal productor de herramientas-.

La divergencia señalada entre las posturas normativas de la praxis de M. Markovic y S. Stojanovic por un lado y, por el otro, las no-normativas de R.J. Bernstein y G. Petrovic, no hace sino constatar que la unanimidad acerca la naturaleza de la praxis no fue tal ni en el seno de la misma “Escuela de la Praxis”; aunque, a decir verdad, tampoco lo fue para el conjunto del marxismo occidental y del resto de tendencias revisionistas orientales. El concepto de genericidad o esencia genérica (*Gattungswesen*) también posee aquí una fuerte relevancia por cuanto será el pivote teórico sobre el que descansaran las aportaciones de algunos de los autores más relevantes del humanismo marxista en su intento por construir una antropología filosófica de inspiración marxiana que combine, a la vez, momentos normativos y momentos no-normativos.

Retomando algunas ideas desarrolladas en la *Estética* y la *Ontología del ser social* del viejo Lukács, sus discípulos de la “Escuela de Budapest” distan de identificar, tan tajantemente como su maestro, la ontología del ser social con el concepto de trabajo (praxis); no obstante, su apuesta por equiparar la ontología del ser social a una noción ampliada de esencia genérica (*Gattungswesen*) –que no sólo es trabajo- tampoco libra a las propuestas de A. Heller o G. Márkus de las limitaciones inherentes al paradigma de la producción, donde el ser humano no es más que un animal productor de herramientas que ejerce su actividad real-sensorial en la vertiente relativa a la producción de instrumentos. Pues el hecho de no equiparar en forma tan directa el trabajo con la esencia genérica (*Gattungswesen*) del hombre, sólo en parte logra romper la relación axiológicamente neutra establecida por las formulaciones no-normativas de la praxis (trabajo) antes remarcadas.

Marxismo y Antropología (1965) de G. Márkus fue la primera obra publicada desde la “Escuela de Budapest”. Tanto la *Ontología del ser social* del viejo Lukács como los *Manuscritos de economía y filosofía* del joven Marx incidieron en igual medida en su elaboración. La articulación de la obra descansa precisamente en el concepto de genericidad o esencia genérica (*Gattungswesen*), tan frecuentado en los escritos tempranos de Marx. Márkus no se distancia en nada del joven Marx cuando vincula a este concepto los siguientes atributos humanos: la libertad, la autoconciencia, la universalidad, la sociabilidad y el trabajo¹³. Pero ya no se trata aquí de disposiciones óptimas que funcionan al modo de ideales éticos (axiológicamente buenos) que el individuo puede elegir o no, sino de disposiciones ontológicas a la estructura específica del ser humano como ser natural activo y universal. De este modo, el único elemento valorativo en la noción normativo-descriptiva de la genericidad presente en la “Escuela de Budapest” reside en la elección (o recusación) de aquellos valores que promueven (u obstaculizan) el despliegue de la esencia humana verdaderamente tal.

La moral señala la relación objetiva del individuo con su especie (la relación con los contenidos axiológicos), el nivel en el cual se expresa esa relación (lo conscientemente que el individuo asume lo específico, hasta qué punto somete a ello su propia particularidad, en qué medida llega a ser la moral motivo de sus acciones) (...) El despliegue de la esencia humano-específica, la humanización de las circunstancias humanas se convierte así al mismo tiempo en superación de la extrañación moral (Heller, 1972:163-164).

Sin embargo, la elección normativa de valores genéricos sigue presa de ese modelo basado en ciertos trascendentales hegelianos desfasados (hombre, trabajo, historia, etc.). Seyla Benhabib cree que los universales o ideales normativos propugnados por el marxismo crítico (especialmente por la “Escuela de Budapest”) son totalizantes e ideológicos, incompatibles con la defensa de la pluralidad y de la alteridad presentes en las sociedades contemporáneas. En lugar de una lógica hegeliana y unidimensional de las relaciones entre sujeto-objeto, Benhabib propone una lógica multidimensional de las formas simbólicas y culturales humanas

¹³ Si la filosofía de la praxis de Márkus continua siendo en lo esencial una filosofía del trabajo, eso se debe a su permanente enfatización en el trabajo (no alienado) como medio necesario para la naturalización del hombre y para la humanización de la naturaleza. En *Marxismo y antropología*, la praxis es aún trabajo instrumental que distingue al ser humano del animal y que, al hacerlo, adjetiva al hombre como “animal productor de herramientas”. Pero precisamente por reducir la praxis a trabajo, y éste último a un elemento distintivo de la esencia genérica (junto con la sociabilidad, la autoconciencia, la universalidad y la libertad), la Escuela de Budapest consigue liberar espacio para la valoración normativa de esa praxis/trabajo. En su aspecto positivo, es decir, bueno, la praxis sería aquella actividad orientada hacia la realización de las disposiciones humanas genéricas. Véase especialmente G. Márkus (1973:10-11).

(Benhabib, 1980). Visto así, la Historia, entendida como universalización, progreso objetivo de la Razón o autocreación del Hombre, pierde toda significación.

GIRO ÉTICO, GIRO COMUNICATIVO Y RELIEVE GENERACIONAL

No es difícil hallar en el marxismo crítico de mediados del siglo XX los primeros indicios que ponían en tela de juicio la idoneidad de la definición instrumentalista del ser humano como *tool-making-animal*¹⁴. La ética normativa de la praxis ya se situaba más allá de ella por no circunscribir la praxis solamente a la producción material o trabajo. A finales de la década de los sesenta, Gajo Petrovic también intuía que “el hombre ni es un “animal racional” ni un “animal productor de herramientas” (1970:27). Sin embargo, esta tendencia sólo adquirirá una articulación sistemática años más tarde a través de las obras de J. Habermas, K.O. Apel y A. Wellmer. En el conocido artículo de

1974 –en su versión alemana original-, “Comunicación y emancipación”, A. Wellmer, tras revelar el supuesto reduccionismo implícito en el concepto marxiano de praxis, aclara en qué consiste la revisión del marco categorial del materialismo histórico consumada por Habermas. Allí expone cómo la reformulación analítico-lingüística de la teoría crítica rebasa, tanto en su forma como en su contenido, al reduccionismo de la praxis prevaleciente en la mayoría de propuestas adheridas al humanismo marxista revisionista, a la crítica de la razón instrumental de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, al materialismo positivista y, finalmente, al idealismo hermenéutico.

En su fase inicial, la contribución teórica de Habermas y Wellmer descubre las razones por las cuales el concepto marxiano de praxis descuida la *dimensión simbólica* de la existencia humana –relaciones de producción- integrándola en la *dimensión tecnológica* -fuerzas productivas-. El ser humano también es, en lo esencial, un animal lingüístico. La habilidad lingüística de los sujetos discurre en las formas comunicativamente mediadas de interacción social, esto es, en las relaciones de producción propias de la dimensión simbólico-institucional de la reproducción social.

En cierto modo, Marx pudo romper con el idealismo de la filosofía de la conciencia (el hombre como animal racional, como subjetividad creadora de una conciencia monológica) al describir al ser humano, antropológica y epistemológicamente, como “actividad real-sensorial”. Mas en los *Manuscritos de*

¹⁴La definición fue acuñada por Benjamin Franklin y reapropiada posteriormente por Marx.

economía y filosofía, esta ruptura le llevó a concebir la actividad sensorial exclusivamente como trabajo. Puede afirmarse, por ello, que en el joven Marx se opera un tránsito desde una filosofía de la conciencia (racionalismo atomista, idealismo alemán) a una filosofía del trabajo, mientras que en la filosofía de Habermas y Wellmer transitamos ya de una filosofía de la conciencia (idealismo alemán y hermenéutico) a una filosofía del lenguaje en la que la actividad sensorial es también actividad intersubjetiva. Su filosofía del lenguaje no incurre, sin embargo, en el error inverso al que habría cometido Marx, es decir, no subsume la dimensión tecnológica de la reproducción social en la dimensión simbólica; por eso se cuida de remarcar la autonomía inherente a ambas dimensiones, así como los dos tipos de acciones y saberes que les son propios: la acción instrumental (o intencional racional) / saber productivo, en el caso de la dimensión tecnológica, y la acción comunicativa / saber reflexivo, en el caso de la dimensión simbólica-institucional. En este sentido, el saber productivo de la razón técnica se expresa en el interés cognoscitivo por un saber nomológico; el saber reflexivo de la razón comunicativa responde, en cambio, al interés por la preservación de una intersubjetividad libre de dominio y por la comprensión recíproca. La verbalización de impulsos emancipatorios que tiene lugar en el seno de las relaciones de producción, junto con la existencia de formas de dominio y luchas de clases, evidencia la disputa entablada entre aquellos que procuran establecer la comunicación libre de dominio como principio de organización social y aquellos que pugnan por mantener y extender las distorsiones comunicativas.

La trascendencia de la revisión habermasiana del marco categorial del materialismo histórico no termina aquí, pues constituye a su vez un claro distanciamiento respecto algunas aportaciones precedentes de Lukács y de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. El mayor mérito de Lukács estriba en haber sabido integrar la tesis weberiana sobre la racionalización en el corpus de la crítica de la economía política marxiana. Así, en *Historia y conciencia de clase*, Lukács anticipa las consecuencias que iba a tener para el ámbito de la crítica la transformación histórica del capitalismo liberal en capitalismo organizado. Este hecho comportaría, a nivel teórico, un reemplazo de la crítica de la ideología del intercambio de equivalentes -crítica de la economía política-, por la crítica de la técnica y de la ciencia como ideología -crítica de la razón instrumental-.

El proceso de imposición universal de la racionalidad formal, expresado en la extensión gradual de la conciencia y la ideología tecnocráticas, se caracteriza por la represión del interés emancipatorio del género humano, por la eliminación de la "moralidad" como categoría fundamental de las relaciones humanas y, en definitiva, por la supresión de la distinción entre interés técnico ("técnica") e interés práctico ("praxis"). El capitalismo organizado deviene así un universo cerrado de razón instrumental. Sin embargo, la reificación universal de la conciencia, inserta en ese

proceso de racionalización formal, no sólo es, como cree Lukács, “una mera expresión del mecanismo económico de crisis que en el curso de la tendencia al derrumbe del capitalismo somete todas las dimensiones de la vida social”; para Adorno, Horkheimer y Marcuse, “esa cosificación es, además, expresión de una reorganización política del capitalismo que contrarresta con éxito las tendencias autodestructivas del sistema” (Wellmer, 1990:28). En este punto, Lukács todavía alberga cierta esperanza en que la propia dinámica contradictoria del desarrollo capitalista contribuya a su derrumbe futuro. No se aleja demasiado de la fe depositada por Marx en el proceso de industrialización como medio hacia la emancipación social. No obstante, según la visión de los teóricos frankfurtianos, las tendencias emancipatorias habrán de proceder contrariando, precisamente, esa lógica interna del sistema.

Como argumenta Wellmer, “para Marx la razón instrumental constituye el paradigma de la razón auténtica, no pervertida, para la Escuela de Frankfurt, esa instrumentalidad representa el paradigma de la perversión de la razón” (1990:28). Por lo tanto, la industrialización, o, expresado en otros términos, la transformación y el sometimiento de la naturaleza externa, que genera la posibilidad objetiva para una sociedad liberada, no conduce, pues, a la emancipación social sino, más bien, a la sumisión de la naturaleza interna, a la destrucción de las posibilidades subjetivas de la praxis emancipatoria por la reificación, a la barbarie tecnocrática (1990:28). Habermas, aún compartiendo parte sustancial de las hipótesis apuntadas por la primera generación de la Escuela, reprocha a sus maestros el haber convertido la libertad en una categoría escatológica por haber renunciado al punto de vista del socialismo como proyecto histórico. Con vistas a encontrar una salida al *cul-de-sac* en el que habían derivado los análisis pesimistas de sus predecesores, especialmente de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas advierte que los procesos de racionalización en nuestras sociedades no se limitan al ámbito de la acción instrumental. El progreso técnico de la ciencia requiere, ciertamente, una racionalización formal-instrumentalista, pero el impulso hacia la democratización y la emancipación surge del potencial de racionalización inscrito en la dimensión de la acción comunicativa en el mundo de la vida.

Con razón habrá quien cuestione los precedentes motivos aducidos para el tránsito operado en la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, cuyo inicio lo marca la aparición de *Conocimiento e interés* de Habermas en 1968, desde el paradigma de la producción-trabajo al paradigma comunicativo-lingüístico. No sin cierto reduccionismo puede alegarse que en Marx la dicotomía entre fuerzas productivas y relaciones de producción se resuelve con la subsunción de la segunda en la primera. El presunto carácter instrumental que domina la teoría marxiana obedece, en todo caso, al análisis de un modo de producción específico, donde la lógica de la acción instrumental viene sustentada en un sistema de normas que,

anclado en las relaciones de producción, es inseparable del proceso de valorización del capital, esto es, del predominio del valor de cambio en el ámbito de las fuerzas productivas. En la incompreensión y posterior abandono de la “teoría del valor” marxiana se halla, en gran parte, el germen de esa estrecha lectura de Marx que, por lo demás, es incapaz de conectar los análisis de la ley de valorización con la tendencia, como *telos* inherente su teoría, a ser sustituida por la satisfacción de las necesidades humanas regida por el predominio del valor de uso. Hemos visto como sin romper la línea de continuidad con Marx, ni atribuirle precipitadamente postulados en exceso instrumentalistas, los conceptos de praxis y trabajo conceptualizados en algunas versiones del humanismo marxista aquí consideradas, ya ensanchaban, en mayor o menor grado, el componente praxiológico del marxismo en una dirección antropológica no instrumentalista, en la que se tenía también en consideración, si bien insuficiente, la interacción social simbólica, abriendo, con ello, el camino del giro comunicativo efectuado en la nueva generación.

BIBLIOGRAFÍA

- BENHABIB, Seyla (1980). “A. Heller, On Instincts, A Theory of Feelings”. *Telos*, nº 44.
- BERNSTEIN, Richard (1979). *Praxis y acción*. Madrid: Alianza.
- CROCKER, David (1994). *Praxis y socialismo democrático*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ENGELS, Friedrich (1967). *Anti-Dühring*. Buenos Aires: Claridad.
- HABERMAS, Jürgen (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- HELLER, Ágnes (1972). *Historia y vida cotidiana*. Barcelona: Grijalbo.
- HILFERDING, Rudolf (1985). *El Capital Financiero*. Madrid: Tecnos.
- KAMENKA, Eugene (1972). *Los fundamentos éticos del marxismo*. Buenos Aires: Paidós.
- KOJÈVE, Alexandre (2007). *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- LUKÁCS, György (1985). *Historia y conciencia de clase. vol. II*. Barcelona: Orbis.
- MARKOVIC, Mihailo (1968). *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1978). *El Marx contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MÁRKUS, György (1973). *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalbo.

- MARX, Karl. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- (2005). *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires, Losada.
- PETROVIC, Gajo (1970). *Marxismo contra stalinismo*. Barcelona: Seix Barral.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2006). "Ética y marxismo." en *La teoría marxista hoy*, compiladores Boron, A; Amadeo, J. y González S. Buenos Aires: FLACSO, pp. 297-307.
- TROTSKY, Leon (1961). *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*, Michigan, University of Michigan Press.
- WELLMER, Albrecht (1990). "Comunicación y emancipación", *Isegoría*, nº1, pp. 15-48.

GUBERNAMENTALIDAD POLICIAL SOBRE MOVIMIENTOS EMANCIPATORIOS: CATALUNYA 2011-2012

Rubén-A. Benedicto Salmerón

Universitat Autònoma de Barcelona¹

Resumen:

Diversos agentes institucionales de gobierno aplican sobre los acontecimientos y los movimientos emancipatorios un peculiar lenguaje que etiqueta, clasifica y significa en determinadas categorías. Desde esas categorizaciones y las dinámicas de pensamiento derivadas, estos agentes gubernamentales construyen versiones de la realidad política que proyectan ampliamente con el propósito de establecer todo aquello que pretenden sea considerado socialmente como real y verdadero. Estas categorías y formas de pensamiento constituyen herramientas tácticas que orientan la conducta social para el gobierno del conjunto de la población, corresponden a lógicas bélicas e implantan unas formas de relación social funcionales a un esfuerzo de guerra.

Palabras clave:

Movimientos emancipatorios, 15 M, lógica de guerra, represión política, gubernamentalidad.

Abstract:

Several institutional government agents link events and emancipatory movements with a peculiar language that labels, classifies and signifies them into certain categories. From these arising categorizations and dynamics of thought, those governmental agents construct versions of reality that are widely projected in order to establish everything that they pretend to be considered socially as real and true.

These categories and ways of thinking constitute tactical tools that guide social behaviour of the whole population for the government, correspond to a logic of war and implant functional forms of social relationship to a war effort.

¹ Programa de Doctorado en Psicología Social. Departamento de Psicología Social. Facultad de Psicología.

Keywords:

Emancipatory movements, 15M, logic of war, political repression, governmentality.

Recibido: 18/04/2013

Aceptado: 29/05/2013

INTRODUCCIÓN

Seguramente debo ser el único que entendió lo que pasó el día 27, ¿no?

Y por tanto, aquí nos encontramos con una doble línea de acción: la mejor preparación del sistema de seguridad y también la preparación y el debate de la misma sociedad.

Las dos frases se las debemos al consejero de Interior Felip Puig, el responsable gubernamental último de la Policía de la Generalitat de Catalunya, el cuerpo de Mossos d'Esquadra. La primera, la ofreció a la prensa nada más bajarse del helicóptero policial con el que decidieron trasladarle a él y a otros altos cargos institucionales al Parlamento, a raíz de la movilización social *Aturem el parlament*, que el 15 de junio de 2011 rodeaba de manera pacífica el recinto institucional en protesta por cambios legislativos que suponían un importante recorte de los derechos sociales de la ciudadanía. Se refería el consejero al criticado, y emblemáticamente fracasado, desalojo policial del movimiento del 15M de la plaza Catalunya de Barcelona el 27 de mayo de 2011 (Público.es; Europa Press, 2011: 15 de junio).

La segunda, la realizó en sede parlamentaria dando explicaciones sobre tales hechos y avanzando cuál iba a ser su estrategia futura (Comissió d'Interior, Parlament de Catalunya, 2011: 23 de junio; pp.6).

Ambas nos remiten directamente a un espacio clave de la estrategia general de gobierno ante los movimientos emancipatorios: la definición de la *realidad*, de aquello que la sociedad va a establecer como *la verdad*, ante la que habrá que tomar decisiones para actuar de la manera adecuada.

Al hablar de esa composición de la realidad, nos referimos a procesos psicosociales como la percepción de información; su procesamiento, su selección y clasificación en función de lo que se entiende por relevante o no; el establecimiento de las lógicas, perspectivas y categorías para la clasificación de información, y para las formas de relación de la información categorizada; las significaciones otorgadas a la información, las cargas valorativas, simbólicas, y afectivas asociadas; la definición de lo problemático, de sus causas, de las soluciones a implementar, y tomar decisiones; las comunicaciones, el acceso y la difusión de la información; la

búsqueda de nueva información, la evaluación de los resultados, y la vuelta a empezar en círculos constantes, recursivos, en retroalimentación, y en expansión.

También estarán incluidos los procesos para delimitar quiénes son los agentes cualificados, válidos, fiables y socialmente investidos de poder y legitimidad, para llevar a cabo todas estas tareas en y para la sociedad: quién ha de deshacer las angustiantes complejidades y confusiones, significar la realidad, fijarla, proyectarla y, anticipándose y sobreponiéndose a la incertidumbre, actuar para prevalecer.

Estos procesos se dan en un contexto de relaciones sociales, históricas y de poder. Hay agentes diversos en interrelación, y algunos pueden tener una intencionalidad, prever escenarios posibles, realizar planes y operar de diferentes maneras en la persecución de sus objetivos. Es decir, estos procesos se dan en el terreno abierto de lo político, y algunos de esos actores, como veremos, se conducen bajo parámetros propios de formas actuales de conducir la guerra.

Estos planteamientos son deudores de perspectivas socio-construccionistas, en tanto se considera que la realidad no está ya dada al margen de una tarea práctica, contrariamente se genera en un proceso de construcción social entre diferentes actores que interactúan a través de diversos mecanismos. La realidad social es simbólica e histórica, ligada a una relación mediada simbólicamente, situada en el espacio y el tiempo y que le confiere su sentido y existencia (Ema; Sandoval, 2003: pp.9).

La elaboración de conocimiento se ha realizado desde la participación en el campo temático *en* su cotidianeidad. Desde la psicología social, Peter y Mary Jane Spink han venido desarrollando en diferentes textos y experiencias un marco para la investigación de campo en el ámbito de lo cotidiano. Al investigar *en lo cotidiano* (Spink, Mary Jane; Spink, Peter, 2007) somos partícipes de acciones que se desarrollan en espacios de convivencia públicos y formamos parte del flujo de acciones, como parte de una comunidad con la que compartimos normas y expectativas y que nos permiten una comprensión compartida de las interacciones. Spink (2007) expone cómo la investigación *en lo cotidiano* ha reconocido diferentes metodologías, entre ellas, algunas de las empleadas. Así, se ha realizado un análisis de la práctica discursiva de diferentes documentos de dominio público a partir de su recogida sistemática y cotidiana en un periodo en el que se produjeron intensas y extensas movilizaciones sociales en el territorio (15M, elecciones, huelga general, etc.) bajo un mismo responsable gubernamental de la policía. En algunos de estos documentos, se recogen orientaciones conductuales, valoraciones o sentidos proporcionadas por actores gubernamentales con responsabilidad en la actuación de la policía a significativos acontecimientos de movilización social; en otros, son voces del movimiento social las que hablan. Asimismo, hemos participado en buena parte de esos acontecimientos, inmersos en macro y micro eventos, realizando

articulaciones que permitían el encuentro y la conversación. La articulación, entendida como una asociación significativa entre diversas cosas (Balasch; León; Montenegro, 2003), se considera necesaria, en tanto no hay posiciones de conocimiento privilegiadas. Donna Haraway (1991/1995: 332) señala la articulación y conexión de conocimientos producidos desde diversas posiciones como la alternativa para la creación de conocimiento situado: el conocedor científico busca su posición de sujeto en la objetividad que le puede abrir la conexión parcial y la implicación en un diálogo con otros en contextos particulares y en continua transformación.

Se nos mean encima y la prensa dice que llueve, se decía en las acampadas (Pérez Oliva, 2011: 26 de junio). Quién hace qué cosas, quién lo cuenta, cómo lo hace, por qué y para qué. De la realidad y de su construcción social, en su materialidad e inmaterialidad, en su virtualidad y en su facticidad.

LA REALIDAD, EL PODER

La memoria nos prohíbe confundir realidad con facticidad, con hechos, porque de la realidad forman parte los no-hechos, los que no han llegado a ser y que, para según quienes, no serían dignos de que la ciencia y la historia reparase en ellos (Mate, 2011: 27 de enero). En este análisis, se hace necesario reconocer que no debemos confundir realidad con facticidad, que la realidad desborda los hechos y que hay más aspectos más allá de *los hechos* que merecen ser tenidos en cuenta a la hora de componernos la realidad. Esa realidad, como conjunto que va más allá de los hechos, nos recuerda lo importante de considerar todo su proceso de construcción, sus ausencias, sus vacíos aparentes, sus discursos, sus receptores, etc.

Representar la realidad es, también, una cuestión psicosocial, una cuestión donde están presentes las denominadas funciones *psí*. Entre los cometidos de estas funciones, Foucault (2003/2005: 195) destacaba *el papel esencial de intensificar la realidad como poder e intensificar el poder haciéndolo valer como realidad*. El poder atraviesa la composición de la realidad. Tanto en su facticidad, como más allá de ella: el relato de los hechos, los significados, lo visto y lo no-visto, lo mostrado y lo oculto, las voluntades, lo planeado pero frustrado, lo elucubrado, las interpretaciones, las manipulaciones, las farsas, los teatros, las mentiras, las medias verdades, etc.

En el ejercicio de gobierno, en las estrategias represivas, en sus técnicas y tácticas, en las aplicaciones a situaciones concretas, se van a tener presentes esas y otras muchas plasticidades de los procesos de conformación de realidad, y de su interrelación con las diferentes técnicas de ejercicio y aplicación del poder, en todo

su desarrollo. En el análisis de la composición de una realidad, por tanto, es de tener en cuenta ese ejercicio de poder, el arte de gobernar, la racionalidad gubernamental, los dispositivos disciplinares y de seguridad, el tratamiento de lo aleatorio, etc.

CONCEPTOS PARA EL ANÁLISIS

En torno a poder, gubernamentalidad, táctica...

Para Foucault (1976/1995:113), “el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”. Así, el poder no es simplemente un lugar o una institución privilegiada de donde emana todo lo que se puede hacer. Hay lugares que, efectivamente, concentran poder, posiciones en el entramado desde donde se goza de mayor ventaja que desde otras y de dominio, pero son producto de un sistema de relaciones, están basados en una situación relacional.

Entendemos por tanto que el poder, en tanto es relacional, sufre tensiones constantes, cambia según los momentos, los acontecimientos, las voluntades, los proyectos, los relatos que dan cuenta de ellos, las materialidades, los afectos, las identidades, las conductas, las luchas, las resistencias, las disposiciones de fuerzas... El poder está siempre presente, produciéndose en cada instante, en toda relación entre los puntos del sistema relacional, en el mismo relacionarse, en el mismo vivir.

Entre los lugares de ventaja en la distribución relacional de poder, el comando social se hace gobierno y proporciona razones para gobernar: una racionalidad gubernamental para el ejercicio de su práctica, del arte de gobernar. La gubernamentalidad será la manera de conducir la conducta de los seres humanos, y de alguna manera consistirá en una grilla de análisis para las relaciones de poder (Foucault, 2004/2007: 218).

Foucault (2004/2007, 19-67) expone que el desarrollo de la razón de gobierno en occidente está muy ligada en su trayectoria al liberalismo económico y concibió a los seres humanos como una población, un objeto problemático a manejar para conseguir unos resultados. Para esa gestión, se pregunta cómo observar, a través de qué instrumentos y de qué tipo de cálculo, si una acción gubernamental concreta, puede resultar adecuada o no. De tal planteamiento se derivan varias cuestiones.

La primera, sobre “qué hacer” implica necesariamente también “qué no hacer”: la cuestión de la autolimitación de la acción gubernamental está presente desde sus inicios en esta racionalidad de gobierno que surge de los propietarios del mercado: *no intervenir, dejar hacer*.

Segunda, las prácticas de gobierno pasarán su examen en función de su *utilidad*, es decir, de si la práctica de gobierno tiene éxito y se comporta como se desea respecto a un marco de comprensión que hace descifrable la realidad, y que permite establecer si la práctica gubernamental es útil o no en función de algún indicador. Se hace entonces necesaria una inteligibilidad, un *régimen de verdad*, un conjunto de reglas que permitan respecto a un discurso dado, caracterizar los enunciados, establecer lo que es verdadero y lo que es falso. Un buen gobierno será el que actúa en la verdad. Esa verdad, desde sus inicios, se buscó en el mercado, lugar de formación de verdad, en tanto en cuanto hacía surgir naturalmente la verdad de los precios, buenos, justos y verdaderos.

Los procedimientos de poder y saber toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos. Es la *biopolítica*, la vida y sus mecanismos entran en el dominio de los cálculos explícitos y el poder-saber se convierte en agente de transformación de la vida humana; sin embargo, la vida no es exhaustivamente integrada, escapa constantemente de esas técnicas que intentan dominarla o administrarla (Foucault, 1976/1995: 172-173).

Tácticas, retomando a Foucault (2003/2005, 83-84), maneras de distribuir singularidades, hechos y materialidades, en el espacio y el tiempo; permitir acumulaciones que puedan concretarse para una eficacia máxima en la actividad de producir aquello que se quiere producir; distribuir fuerzas, individuos, tiempos, etc. en función de las necesidades de la economía. Utilizar dispositivos multiplicadores de poder, que intensifiquen poder dentro de una serie de instituciones; lograr que la fuerza del poder sea la más intensa, su distribución la mejor, su punto de aplicación el justo y preciso.

Voluntades soberanas que han de ser impuestas. Dispositivos disciplinarios que reglamentan todo, que impiden hasta el detalle. Dispositivos de seguridad, conectados con la realidad y sus oscilaciones, que a través de una serie de vinculaciones con otros elementos de la realidad, sin impedimentos, permiten que el fenómeno, naturalmente, quede poco a poco compensado, frenado, limitado y finalmente, anulado (Foucault, 2004/2006: 57). En el *gobierno de la seguridad*, se amplía el análisis, el contexto, el mercado, y el conocimiento de los protagonistas: en vez de imponer reglas de obligado cumplimiento, se tratará de identificar y comprender las formas y causas de sus comportamientos, qué cálculo hacen cuando se encuentran ante determinadas limitaciones o en libertad (Foucault, 2004/2006: 61).

Dejar hacer, dejar pasar, dejarnos hacer...dejar una cierta permisividad para que las cosas caminen (Foucault, 2004/2006: 62; 2004/2007:39). La escasez, no debe desaparecer (Foucault, 2004/2006: 63), ¿la violencia tampoco? El dispositivo de seguridad debe dejar hacer, no por completo, pero sí en un cierto nivel de

permisividad, debe dejar algunos detalles, a los que, a nivel general, no se les valora como buenos o malos, sino como partes de un proceso necesario e inevitable, natural (Foucault, 2004/2006: 67). No es sólo obtener la obediencia de las personas de manera directa, sino influir sobre cuestiones aparentemente lejanas de la gente o la situación, pero que, a través del cálculo, el análisis y la reflexión se ha llegado a la conclusión de que pueden actuar en concreto sobre la realidad (Foucault, 2004/2006: 95) y disponer específicamente de elementos para que actúen unos con respecto a otros (Foucault, 2004/2006: 69).

Construir un medio facilitador. Sacar ventaja de las interacciones, conseguir objetivos. Combinar las tecnologías de poder. Poder y saber. Para gobernar es necesario conocer la realidad; y también proyectarla, y construirla.

En torno a composición de realidad y formas de guerra

La dicotomía excluyente paz-guerra es posiblemente una de las más influyentes en la estructuración de nuestro pensamiento a la hora de componernos la realidad. Plantear que en tiempos de paz, en un estado internacionalmente reconocido como democrático, se apliquen técnicas de guerra para el tratamiento de los conflictos políticos y sociales puede parecer una exageración. Sin embargo, cuando se leen documentos oficiales de doctrina militar o se revisan los debates actuales en torno a las formas de hacer la guerra, queda fuera de toda duda que no se trata, en absoluto, de ninguna exageración (Benedicto, 2005). La guerra ya no es la excepción, y la paz ya no es la norma. La guerra ya no está expulsada del territorio social de la política. Es la relación de excepción (Agamben, 1995/1998:31), el poder soberano crea y define el espacio mismo en que el orden jurídico político puede tener algún valor. Estamos ante *un estado de guerra general y global que erosiona la distinción entre la guerra y la paz, de manera que no podemos imaginar una paz verdadera, ni albergar una esperanza de paz* (Hardt; Negri, 2004: 25). [...] *Ahora, el estado de excepción se ha convertido en permanente y generalizado; la excepción pasa a ser la norma e invade tanto las relaciones exteriores como el panorama interno* (Hardt; Negri, 2004: 28).

A nivel local, hubo un cierto escándalo cuando se conoció públicamente el trabajo de fin de maestría de un comisario de la policía catalana, en activo y con una alta responsabilidad, en que elaboraba una hipotética política pública de seguridad sobre el movimiento de okupación en el barrio barcelonés de Gràcia (Redacció Directa, 2012: 23 de mayo). En el trabajo, se llegaba a proponer la provocación de incidentes a través de un *dejar hacer* a pequeños grupos, o de una violencia policial explícita, intensa e indiscriminada. Para tales estrategias, se tomaba como referentes a diversos teóricos militares clásicos (Piqué, 2009).

El coronel Szafranski, de la fuerza aérea de los EE.UU., uno de los más reconocidos impulsores del paradigma de la Guerra de Información (Information Warfare- IW), define la guerra como un conjunto de actividades letales y no letales emprendidas para someter la voluntad hostil de un adversario o enemigo. Ese es el propósito de la guerra: someter, no matar, y la máxima habilidad es someter al adversario sin matarlo. El adversario será considerado sometido cuando se comporte de un modo coincidente con el que un determinado *nosotros* intenta imponerle (Szafranski, 1995). El adversario es también definido por el coronel.

El adversario es alguien que no coopera con los fines del líder. Externamente, es lo acordado sobre el enemigo, o el no a nosotros. Internamente, el adversario puede ser el traidor, el pusilánime, o el compañero de ruta cualquiera que se oponga o sea insuficientemente cooperante con el dirigente que controla los medios de la guerra de información. Si los miembros de un grupo no apoyan adecuadamente los propósitos del líder durante su lucha, éste podrá recurrir a la guerra de información interna [...] para intentar obtener un mayor apoyo para sus fines de conducción (Szafranski, 1995).

La información es considerada como espacio en donde se debe realizar principalmente la guerra, y se convierte en foco decisivo del conflicto. La infoesfera es el término para designar un nuevo ámbito de batalla que podría equipararse a otros como la tierra, el mar o el aire, y por el que circulan informaciones, significaciones, representaciones de la realidad, afectos, orientaciones de conducta, etc. (Benedicto, 2005: 47). El blanco de la guerra informativa es la mente humana.

El sistema de objetivos de la guerra de información puede incluir todos los elementos de la epistemología de un adversario. Epistemología significa toda la organización, estructura, métodos y validez del conocimiento. En términos simples, implica lo que un organismo humano, un individuo, o un grupo reconoce como verdadero o real, sin importar que la información haya sido adquirida como un conocimiento o una creencia (Szafranski, 1995).

Se trata de la influencia sobre los seres humanos y las decisiones que toman, de emplear la información para generar un desequilibrio entre oponentes. Se pretende que cualquier decisión y acción considerada enemiga esté fundada en la realidad que se le ha construido e interpuesto al enemigo para provocar su acción. Esto se intenta a través de la influencia o el control sobre lo que el Col. Boyd, de los marines estadounidenses, denominó *ciclo OODA*: Observar los acontecimientos, Orientar la valoración respecto lo observado, Decidir cómo proceder y Actuar en consecuencia (Benedicto, 2005: 48).

Para implementar esas estrategias se realizan, a partir de dispositivos policiales o militares específicos, un buen número de operaciones con nomenclaturas diversas (operaciones psicológicas, informativas, de relaciones públicas, cívico-policiales-militares, de acción integral, etc.), pero también se realizan a partir de la integración

de actuaciones con administraciones públicas civiles, corporaciones de comunicaciones, televisión, radio, prensa escrita, etc.

La sociedad es considerada en su conjunto, como un ente en sí mismo que cuenta con sus mecanismos de composición de realidad. La voluntad de los gobernados, la población civil, es factor clave en la toma de decisiones de los líderes. Esa voluntad provocará conductas y se formará a partir de unas determinadas composiciones de la realidad. Por lo tanto, todos estos componentes y sujetos serán considerados objetivo militar de la IW.

GOBIERNO DE LA COMPOSICIÓN DE LA REALIDAD

Determinados hechos, en determinadas situaciones, no siempre se producen solos, por sí mismos, espontáneamente. A veces, si conviene, habrá que *ayudar a que sucedan* o bien *dejar que sucedan* para que sean vistas y contadas por mucha gente. Por el contrario, a veces, hay cosas que suceden, pero que no conviene que *hayan sucedido*, es decir, que no conviene que sean vistas y contadas por mucha gente y que *no deben haber sucedido*. Y a veces, perversamente, conviene que sucedan y que se nieguen. En cualquier caso, más allá de lo que haya sucedido y de su conveniencia, debe considerarse su narración y difusión. Si los acontecimientos no se desarrollaron de manera conveniente, siempre se podrán negar o contar de otra manera, restringir su difusión, etc.

Estas diversas tecnologías de poder se han aplicado de diferentes maneras en la conformación de la realidad ante acontecimientos, manifestaciones, etc. de movimientos sociales como el 15M. Los procesos de conformación de realidad social son objetivo policial.

Se entiende así que las fuerzas policiales requisen teléfonos móviles, cámaras, o que aislen o conduzcan el trabajo de la prensa, etc. (Comissió Comunicació AcampadaBcn, 2011: 15 de junio; Redacción web, 2012: 15 de junio). A los altos mandos policiales no les gusta que graben a sus agentes, porque no se sienten seguros, les manipulan los hechos (Benítez, 2011: 5 de julio). Esas grabaciones son materia prima, la base para la conformación de la realidad que luego puede originar conductas. Son la observación, son la percepción, la prueba informativa; son la comunicación, la difusión de información para la composición de realidad del organismo sociedad que lleva a la actuación. Es factor que contribuye a la derrota policial en plaza Catalunya el 27M: la información circulando, la gente acudiendo, agrupándose y desbordando los cordones policiales. Mal cálculo policial el de aquel día, no crearon hechos, no propiciaron situaciones, no dejaron pasar suficientemente. El consejero de Interior dice que aprenden lecciones de anteriores

movilizaciones (González, 2012: 14 de mayo). Es de suponer que luego aplican esos aprendizajes.

Por eso, no sería de extrañar que, en la movilización *Aturem el Parlament*, infiltrados de las fuerzas de represión entre manifestantes pacíficos provocasen violencia sin sentido para justificar una violencia física explícita de la fuerza uniformada (Martiarena, 2011: 16 de junio). No sería de extrañar que el gobierno amenazase a quien dijera o pudiera sugerir tales cosas (García, 2011a: 16 de junio), que se negaran tales composiciones de realidad y se ofrecieran otras (El Mundo.es, 2011:16 de junio; García, 2011:16 de junio). No sería de extrañar tampoco que las fuerzas policiales dejasen actuar a sus anchas a pequeños grupos que ejercen violencia sin sentido para luego criminalizar a todos (EP, 2012: 31 de mayo). Dejar hacer. Se hace entendible entonces que algunos diputados se quejaron de que el dispositivo de seguridad en el Parlamento fuera escaso y que con su diseño se les enviara a un “linchamiento colectivo” (EFE, 2011: 15 de junio) o que la presidenta del Parlamento critique la *permisividad* habida en otros tiempos, de gobiernos, para con los “antisistema” (Europa Press, 2011: 16 de junio) al igual que el propio consejero (El Mundo.es; Efe: 2012: 3 de abril). O que se piense, con fundamento en investigaciones judiciales, que hubo una estrategia planificada (Directa, 2011, 14 de diciembre); o que se implementara *un dispositivo policial que parecía diseñado para propiciar fricciones* (FAVB, 2011: 5 de octubre), que *creó las condiciones para lo que sucedió* (Europa Press, 2011: 14 de diciembre) o que desde el movimiento se hablara de *imágenes hábilmente construida* (EFE, 2011: 3 de octubre).

No sería de extrañar que instituciones y medios de comunicación emplearan argumentos similares y coincidieran en sinergias, —*la máquina de machacar al #15M ya está en marcha* (Losada, 2011: 16 de junio); *un manual para desacreditar a los “indignados”* (Canicero, 2011: 16 de junio). Tampoco extrañaría que el gobierno insistiera en que no se puede dudar de lo que hace y dice la policía, ni siquiera los partidos políticos, porque es la policía (E-Noticias, 2012: 3 de abril). Ni que por la misma razón, regañe a cuantos sectores intelectuales y políticos, difieran de sus composiciones de realidad, dado que entran en *connivencia* con los violentos (El Periódico, 2012: 4 de abril). Quien fija la realidad, es la policía. Con su perspectiva, con su lógica, con sus categorías. Las de la guerra.

En este sentido, las partes del informe policial remitido a los jueces sobre los incidentes durante la huelga del 29 de marzo de 2012 en Barcelona que fueron publicados en prensa, más que una relación de hechos que pudieran constituir delitos o de actuaciones policiales en consecuencia, constituye una análisis interpretativo de la protesta en clave de lógicas de guerra como las que presentamos en puntos anteriores. Este informe policial sitúa los incidentes como ejecutados por *células independientes* que operaban en *grupos itinerantes tipo columnas* que

atacaban *puntos considerados capitalistas* en acciones coordinadas y planificadas para establecer *un escenario controlado previamente planificado*, y que buscaban *someter la voluntad de las ciudades, restringir sus derechos de libre circulación y de decisión y conducirlos a una situación de terror y de inseguridad pública; desafiar a los poderes públicos y conducirlos a una situación de guerra urbana para colapsar su capacidad de gestión y poner en entredicho los pilares básicos que sostienen nuestra paz pública; dañar la imagen de la ciudad de Barcelona, y en definitiva de Cataluña, teniendo en cuenta que los citados incidentes han sido globalizados por los medios de prensa* (Efe, 2012: 2 de abril). Guerra urbana, uso del terror como arma de guerra, construcción de escenarios, dañar imágenes, sometimiento de voluntades, desafío al comando social, etc. estamos en otras categorías, en las de guerra asimétrica, de guerra de información en la era de la globalización... En esas categorías, se acomodan los hechos y las personas, para ser explicados, para orientar decisiones y actuaciones, para ser gobernados.

REDEFINIENDO CONCEPTOS: CATEGORÍAS DE ANÁLISIS, SISTEMAS DE PENSAMIENTO

A partir de la movilización del 15J, *Aturem el Parlament*, el comando gubernamental, en pleno y en tromba, empezó a utilizar de manera pública sobre la realidad un nuevo sistema de categorías de clasificación. Un nuevo sistema que capturaba la realidad en otra forma de pensamiento y de actuación. Este sistema de pensamiento y categorización determinaba unas formas y unos agentes concretos para el tratamiento de la realidad.

El comando gubernamental decidió que no se trataba ya de una cuestión de *civismo, ordenanzas municipales* y juventud inmadura y apasionada. La estrategia de achique del conflicto se había revelado como insuficiente y los problemas de gubernamentalidad se habían incrementado (Benedicto, 2011).

Ante ello, el comando social no optó por aceptar la categoría de lo político y, en consecuencia, intentar utilizar procedimientos democráticos para su solución, sino que optó por la profundización del conflicto y el uso de procedimientos de violencia organizada. Para ello, habrá de convertir la realidad en un conflicto de *orden público*, que, por tanto, corresponda ser gestionado por la fuerza de la violencia y, también por tanto, a través de los dispositivos gubernamentales especializados en la dispensación de violencia. La nueva forma de abordar el conflicto trae consigo unas lógicas y unas categorías de pensamiento que permiten aprehender la realidad y convertir a sus componentes en objetos adecuados para su clasificación funcional en el tratamiento de la realidad que se ha decidido implementar.

Como señala Jonathan Potter (1996/1998: 130), el mundo no está categorizado por la naturaleza, sino a través de formas de interacción social, y la realidad se introduce en las prácticas humanas por medio de las categorías y las descripciones que forman parte de esas prácticas. La taxonomía es utilizada también como táctica gubernamental: a través de las categorías se construirá la composición de realidad que se interpondrá a la población para reorientar sus conductas, de cara a reacomodar la distribución de fuerzas, singularidades y materialidades en situaciones concretas para la eficacia máxima de la acción policial gubernamental. Las familias con niños se abstendrán de acudir a manifestaciones si creen que habrá violencia.

El sistema de categorías y pensamiento ha de abarcar toda la realidad, y no puede dejar componente alguno fuera. Ha de servir para conocer el mundo, deshacer la incertidumbre, anticipar el curso de los acontecimientos, y actuar para sobrevivir, para prevalecer. Para que los agentes de dispensación de la violencia puedan desempeñarse cómodamente, la realidad ha de ser de violencia, los elementos que la componen, violentos, y las formas de interrelación, violentas. Y así lo serán.

Aprehender la realidad implica tratar con funciones cognitivas. Para implementar el nuevo sistema categorial y de pensamiento, será necesario realizar algunas peculiares operaciones a partir de algunas de esas funciones cognitivas. Por ejemplo, en unos esquemas cognitivos preexistentes, los de guerra, se colocarán los hechos de la realidad (asimilación). Cuando los hechos no se puedan ajustar con facilidad en la categoría cognitiva deseada, se cambiará la categoría (acomodación). Dado que hablamos de procesos que también son sociales, es recomendable que las operaciones sean ejecutadas públicamente por personajes e instituciones que puedan resultar de referencia, como las autoridades civiles de gobierno.

El 15J, el entramado institucional hegemónico, con sus jefes a la cabeza, utilizó para calificar y clasificar lo sucedido una serie de etiquetas que constituyen denominaciones propias del sistema categorial y de pensamiento a introducir, el de la violencia organizada, y en concreto el de determinadas formas de hacer la guerra en el conflicto asimétrico: *Kale borroka organizada, violentos, violencia extrema, guerrilla urbana*, etc. (Rico, Sust, 2011: 16 de junio; García, 2011: 16 de junio). La expresión en euskera *kale borroka*, traducible al castellano como lucha callejera, violencia callejera en el marco del conflicto vasco, es frecuentemente nombrada como *terrorismo de baja intensidad* y desde ahí se posibilita la relación con toda forma de terrorismo (Elorza, 2011: 25 de agosto).

El resultado era un estado de amenaza al sistema democrático (Baquero, 2011: 16 de junio), que por tanto había de ser tratado por las fuerzas de choque policiales e incluso por los servicios de inteligencia del ministerio de defensa. La portada del diario barcelonés La Vanguardia del 17 de junio de 2011 (Kiosko.net, 2011: 17 de

junio) condensa un buen número de elementos que ilustran la transición de este cambio:



- Mas: fue "kale borroka".
- El presidente subraya que los violentos han de recibir un castigo ejemplar.
- Los socialistas, Esquerra e Iniciativa consideran escaso el dispositivo policial.
- El CNI alertó de un intento de asalto de los indignados al congreso.
- Puig: ha habido una excesiva simpatía política e intelectual hacia el 15M.
- Políticos: vocación por el bien común.
- ¿Indignados o incívicos?
- Catalunya ante el espejo: El movimiento antipolítico español...
- El caos de Grecia erosiona la credibilidad de la deuda española.

(Kiosko.net, 2011: 17 de junio)

Al clasificar los hechos como *kale borroka*, el máximo representante de la autoridad gubernamental competente sitúa lo sucedido en el compartimento del *terrorismo*. Entramos ya en las categorías de amenaza a la seguridad del Estado, en donde los hechos y sus autores son tratados principalmente por organismos policiales y militares, a su manera, con sus perspectivas y sus categorías de pensamiento para el análisis de la realidad y sus protocolos de actuación. Por otro lado, los servicios de inteligencia estatales dependientes del Ministerio de Defensa alertan al gobierno de la posibilidad de un asalto indignado al Congreso y se movilizan cincuenta blindados para disuadir a los manifestantes (Barbeta, 2011: 17 de junio). Estamos en otros parámetros de gubernamentalidad, en los parámetros del conflicto bélico.

La perspectiva del conflicto bélico se instala como explicativa y se hace predominante. Una óptica epistemológica totalitaria, un reduccionismo totalitario, dicotómico y polarizante, conmigo o contra mí. El consejero de Interior explica los hechos en términos de *guerrilla urbana* que cuenta con la *cobertura de ciudadanos pacíficos*, a quienes califica como *tropas de infantería* que desde el actuar no violento provocan la violencia (Comissió d'Interior, Parlament de Catalunya, 2011: 23 de junio; pp. 5, 6). Los hechos, asimilados en las categorías deseadas para ser tratados como se desea.

Dado que algunos hechos no podían ser incluidos con facilidad en las categorías deseadas, había que redefinir y acomodar alguna categoría. Una categoría esencial para poder manejar adecuadamente el conflicto bajo marcos de organización de violencia es precisamente la categoría *violencia*. Esta categoría permite la situación y calificación de hechos y agentes en términos de la dicotomía *violento-pacífico*. Es decir, permiten tratar hechos y personas de la manera deseada. Además, convenientemente tratados, los actos violentos pueden justificar un uso legítimo de la fuerza por parte de los dispositivos del comando gubernamental. Y desde esa presunción de legitimidad, atraer apoyos y hasta apremios a la acción gubernamental en los términos deseados.

El comisario de los antidisturbios de la policía catalana es explícito en un programa televisivo de gran audiencia: *resistirse no es pacífico, lo pacífico es que te levantes y te vayas*. En caso contrario, hasta Ghandi *habría pillado* los correspondientes golpes de la policía. La violencia de la policía es *legal*. Es decir, en un ripio autorecurrente, es legal porque es de la policía. Y tras la aprehensión de la realidad, la disolución de la incertidumbre, la anticipación de la realidad: *la policía siempre gana* (Público.es, 2012:15 de abril). No cabe la resistencia, es imposible; compórtese como le es requerido, renuncie a su voluntad de combatir. La taxonomía es también táctica orientadora de conducta.

La refundación de la categoría es utilizada para (re)calificar y tratar hechos, métodos e identidades. El consejero de Interior es también muy explícito: *Antes, los violentos tiraban la piedra y escondían la mano. Ahora tiran la piedra, se sientan en el suelo y levantan las manos*. Para el consejero, la resistencia pacífica no es sino una maniobra torticera, una tapadera para dificultar y hasta bloquear la intervención policial (Carranco; García, 2011: 17 de junio).

La resistencia pacífica puede romper el sistema categorial y la misma lógica del pensamiento guerrero. Las acciones y quienes las realizan no pueden ser clasificables por el sistema categorial, y por tanto resultan intratables por el dispositivo de seguridad que no sabe qué hacer con la situación que tiene delante y puede, incluso, colapsarse. Es necesario forzar todos los componentes del proceso cognitivo, hacer que lo que no es, sea. Invertir el sentido común, la razón, la

realidad, según la necesidad bélica, a discreción, arbitrariamente. Lo pacífico es violento; las víctimas, victimarios.

Las declaraciones del consejero encajan en el mismo patrón, en la misma lógica y estructura de pensamiento que el comandante militar responsable de la prisión de Guantánamo, el contraalmirante Harry Harris, que calificaba los suicidios de tres prisioneros como *actos de guerra asimétrica dirigida contra nosotros*, realizados por unos hombres que *son listos, creativos comprometidos que no tienen ninguna consideración por la vida, sea la nuestra o la suya misma*. El Departamento de Estado estadounidense calificó aquel triple suicidio como una *buena operación de relaciones públicas*, orientada a "llamar la atención" (BBCMundo.com, 2006: 11 de junio).

La taxonomía sirve para clasificar a las personas en la polarización dicotómica amigo/enemigo, conmigo o contra mí. No es posible discriminar entre violentos y pacíficos. El consejero de Interior, en sede parlamentaria, al respecto del desalojo del 27M, fue muy explícito: *y dentro del movimiento de protesta de los indignados es evidente que se hace imposible discriminar los colectivos o las personas, las más activas violentas, las más pasivas, pero que de alguna manera también colaboran e intentan obstaculizar una operación* (Comissió d'Interior, Parlament de Catalunya, 2011: 8 de junio; pp. 6). Más tarde, el consejero reprochará la *cobertura pacífica de algunos ciudadanos a los violentos* en los hechos del 15J (García, 2011: 16 de junio). Posteriormente, en entrevista televisiva, le dirá a un ciudadano que fue golpeado por la policía sin motivo, que *se encontraba en un momento inadecuado* y como no parece convencerle de la bondad de los golpes recibidos, termina afirmando que *su forma de pensar es la propia de un "antisistema"* (Público.es, 2012: 15 de abril). Posteriormente, a los heridos por la violencia policial en la huelga general del 29M, les aclara que *no les vale el "pasaba por ahí"* (Efe, 2012: 30 de marzo).

La categoría de la violencia lo invade todo. Invade el ser, el estar, el hacer, el pensar, el tiempo, el espacio... Una vez definida, la categoría *violencia* no utiliza esas otras categorías para diferenciar, y por tanto, es indiscriminada al respecto. Por el mismo mecanismo metonímico, la violencia indiscriminada queda justificada. Discrimina la voluntad de quien dispone del poder de la hegemonía de la violencia y desde ella impone la conducta a los demás. Quien no obedece en tiempo, espacio, pensamiento, conducta, identidad, etc., quien no *colabora* suficientemente es enemigo, y por tanto, es el objeto al que debe serle aplicada la violencia. Los que se quedan, los que están, los que pasan, los que son, son violentos. No debieran estar ahí. Habían de someterse, habían de adecuar su comportamiento de un modo coincidente al que se le había requerido. No se han conducido de tal manera, están. Si están, es porque quieren luchar, son enemigos. Aunque sean su mismo ser, su mismo espacio de vida, sus mismas condiciones de posibilidad para la vida. No hay

bien superior, no hay coartada. La culpa es de las víctimas. Son culpables porque son víctimas. Siempre.

Esos planteamientos del consejero de Interior son planteamientos propios de la guerra. En 2010, Wikileaks difundió un terrible vídeo del ejército estadounidense que mostraba cómo los pilotos de un helicóptero perpetraban una matanza de un gran número de civiles desarmados, pacíficos, a quienes los militares habían tomados por insurgentes, por enemigos. Entre el grupo de civiles se encontraba un fotógrafo de la agencia Reuters que resultó muerto (Efe, 2010: 5 de abril). Tras las primeras ráfagas, los muertos y heridos quedaron en la plaza. Dos hombres se acercaron en una pequeña furgoneta a intentar auxiliar a los heridos y trasladarlos a un hospital. Los militares insistían impacientemente en seguir disparando, decían ver armas. Cuando obtuvieron el permiso de la superioridad dispararon también sobre la furgoneta y los hombres que recogían a los heridos. En su interior, había dos niños. Apenas unos minutos más tarde, cuando llegan al lugar las tropas terrestres constatan que no hay armas, que todos son civiles y que los niños están muy malheridos, pero la superioridad, en tanto que civiles iraquíes, decide trasladarlos a otro hospital, que está más lejano. Uno de los soldados del helicóptero comenta: *-Bien, es su culpa por traer a sus niños a la batalla: -es cierto*, remata su compañero (Efe, 2010: 5 de abril;15'21"). Cerrado el tema, sin más. Sin atisbo de que se haya desatado algún afecto, algún remordimiento, alguna sensación de responsabilidad. Sin señal alguna de disonancia cognitiva; sin ningún indicio de cambio en el propio concepto por el acto tan terrible que acaban de cometer. Han de seguir cometiendo actos similares.

Las perspectivas de la violencia de la guerra inundan la realidad, a sus sujetos y a sus objetos. Por cualquier razón peregrina la inminente víctima puede ser incluida en la categoría enemigo. Razones que, como hemos visto, pueden escapar por completo a su realidad, a su condición o circunstancia, a su proceder, a su pensamiento, a su saber, al tiempo y espacio que habita... No es excusa vivir ahí, ser civil, ser un niño, intentar auxiliar a heridos graves... No es razón ni tan siquiera no ser aquello por lo que se fue incluido. Todo lo decide el guerrero, en el momento que considera oportuno y a través del criterio que le resulte funcional. En última instancia, lo hace así porque puede, es decir, por razón del dominio que le proporciona su ventaja en la capacidad de dispensar violencia. La razón de la violencia es, en sí misma, inasumible por ilegítima, y en tanto en cuanto la ilegitimidad puede llegar a socavar su posición de ventaja y dominio.

Por eso mismo, su proceder, por definición, será siempre clasificado como el correcto, necesario y legítimo, y para ello, habrá de seguir desplegando su violencia y manteniendo su hegemonía. El día que no la ostente, será el de su fin. La materialidad de la realidad y la inmaterialidad de su representación se necesitan mutuamente para sobrevivir. El guerrero tampoco puede escapar de sí mismo, su

lógica le atrapó y en ella arrastra a todo a su paso hacia el abismo de la destrucción. El consejero de Interior catalán, Felip Puig, y los militares estadounidenses que ametrallan civiles en Irak comparten el mismo patrón, la misma lógica y estructura de pensamiento.

Las organizaciones militares exigen una disciplina y lealtad basadas en la rigidez ideológica y la absolutización de criterios valorativos y esquemas de interpretación de la realidad (Martín Beristain, 1999: 25). Este sistema de pensamiento conforma un mundo al revés, a la imagen de sus necesidades, que, en el paroxismo de su narcisismo, puede llegar al psicoticismo, es decir, a una ruptura enfermiza con la realidad, al delirio y a la sociopatía. Estamos ante un sistema de pensamiento totalizador, que se extiende a cada espacio de realidad y lo somete a una reducción dicotómica, polarizadora y simplificadora de toda dimensión de la realidad: hechos, identidades, situaciones, discursos, percepciones, significaciones, proyecciones, etc. Abarca toda dimensión de la realidad. Nada queda fuera. No permite escapatoria a nada ni a nadie. Una rendija es una vulnerabilidad. Todo espacio, tiempo, identidad, actividad es campo de batalla. En el pensamiento totalizador de la guerra, todo es violencia. La vida es guerra, viva la muerte, sólo importa la victoria.

Es un sistema de pensamiento producto y productor de procesos de deshumanización. Un proceso de deshumanización sería entendido como el empobrecimiento de importantes capacidades del ser humano en tanto que humano, entre las que se encontraría la capacidad de pensar lúcidamente, la posibilidad de comunicarse con veracidad, la sensibilidad al sufrimiento ajeno y la esperanza. Estos procesos provocan una serie de cambios en la integralidad del ser humano. Entre los cognoscitivos, la desatención selectiva y el aferramiento a prejuicios; la absolutización, idealización y rigidez ideológica; el escepticismo evasivo; la defensa paranoide, el odio y el deseo de venganza (Samayoa, 1990: 50-55; Martín Baró, 1990:78). La deshumanización vuelve sobre sí misma, produciendo más estragos.

Estos sistemas y categorías de pensamiento se proyectan hacia el conjunto de la sociedad para crear realidad, produciendo polarización social, cerrando espacios de debate, invadiendo la esfera de lo político. Para ello, se utilizarán los dispositivos que instituyen realidad en la sociedad. La ley, el aparato legal, será uno de los primeros dispositivos en que buscará apoyo en tanto es un sistema categorial para la clasificación y regulación de las conductas y de la realidad. Pero también lo serán todos los otros dispositivos sociales que de una manera u otra, compongan e instituyan realidad: la prensa, la universidad, la administración pública, etc. De todo ello, podrían proporcionarse numerosos ejemplos de la vida de las gentes en este tiempo y en este territorio. Desde estas lógicas, los agentes de gobierno actuales están transformando las mismas relaciones sociales, la misma vida social, la sociedad. Es el poder y la vida de la gente, la biopolítica en nuestra vida.

CONCLUSIONES

El lenguaje, las categorías clasificatorias, las dinámicas de análisis y pensamiento aplicadas por diversos agentes de instituciones de gobierno sobre los acontecimientos y agentes del escenario general para catalogar la realidad y construir las versiones que se proyectarán para definir y establecer todo aquello que se pretende sea considerado socialmente como real y verdadero se constituyen como verdaderas herramientas tácticas para el ejercicio de gobierno, para la conducción de las conductas de la población.

La composición de realidad se torna objetivo principal para orientar y conducir el comportamiento de la población, que empieza a desbordar los cauces establecidos. Ante el surgimiento de un movimiento emancipatorio como el 15M, la lógica de gobierno se impregna, hasta confundirse, de lógicas de guerra que se aplican internamente, cuestionando fronteras conceptuales básicas que aplicamos sobre nuestra vida.

De la aplicación sobre la realidad de esas categorías y formas de pensamiento bélicas, se pueden derivar formas deshumanizantes de relación social que se extenderán por todo ámbito social, y que pueden afectar sustancialmente al conjunto de la sociedad y de la forma de vivir en ella.

Esto no quiere decir que la cuestión esté, ni mucho menos, cerrada y determinada. Lo expuesto en este artículo es solamente una parte de los componentes en interacción. Hay más componentes y más interrelaciones cuyos devenires son inciertos y que no se han tratado. Las mentes de las personas son objetivos militares bastante esquivos. Las gobernadas son también gentes activas, que piensan, sienten, se organizan, resisten, proponen, construyen, que tienen dignidad y luchan por ella... La realidad es compleja; y en esa complejidad, también se abre la esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. (1995/1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- BALASCH, Marcel; LEÓN, Alejandra y MONTENEGRO, Marisela.(2003). Posiciones de sujeto y articulaciones: Una propuesta para la reflexión y la acción. *Psicología social dels problemes socials. Material didàctic (manuscrito)*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- BAQUERO, Antonio. (2011, 16 de junio). "Puig pide excusas a los diputados por no garantizar su seguridad". Consultado el 16-6-2011. *El Periódico de*

- Catalunya*. En: <http://www.elperiodico.com/es/noticias/sociedad/puig-pide-excusas-los-diputados-por-garantizar-seguridad-1044568> .
- BARBETA, Jordi. (2011, 17 de junio). "El CNI alertó de un intento de asalto de los 'indignados' al Congreso". Consultado el 17-6-2011. *La Vanguardia*. En: <http://www.lavanguardia.com/politica/20110617/54172385797/el-cni-alerto-de-un-intento-de-asalto-de-los-indignados-al-congreso.html>.
- BBCMUNDO.com (2006, 11 de junio). "EE.UU.: suicidio 'fue publicidad'". Consultado el 15-3-2007. *BBCMundo.com*. En: http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/hi/spanish/international/newsid_5069000/5069764.stm.
- BENEDICTO, Rubén. (2005). *Doctrinas militares imperiales: relaciones entre concepciones militares y teoría imperial de Michael Hardt y Antonio Negri*. Trabajo de investigación para la obtención del título de Maestría en Psicología Social, doctorado en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona. Consultado en: 13-11-07. En: <http://www.pangea.org/~ruben/tesina/index.htm> .
- (2011). "Guerra psicológica para la represión del movimiento de lxs indignadxs en Barcelona". Consultado el 5-6-2012. *Kaos en la Red*. En: <http://old.kaosenlared.net/noticia/guerra-psicologica-para-represion-movimiento-lxs-indignadxs-barcelona> .
- BENÍTEZ, Brais. (2011, 5 de julio). "Els Mossos no volen vídeos de les actuacions policials". Consultado el 5-8-2011. *Público*. En: <http://m.publico.es/385388> .
- CANICERO, Carlos. (2011, 16 de junio). "La imparable fuerza de la no violencia. Manual para desacreditar a los 'indignados'". Consultado el 16-6-2011. *Kaos en la Red*. En: <http://www.kaosenlared.net/noticia/imparable-fuerza-no-violencia-manual-para-desacreditar-indignados>
- CARRANCO, Rebeca; GARCÍA, Jesús. (2011, 17 de junio). "La violencia endémica alcanza al 15-M". Consultado el 20-8-2011. *El País*. En: http://elpais.com/diario/2011/06/17/catalunya/1308272839_850215.html .
- COMISSIÓ COMUNICACIÓ AcampadaBcn. (2011, 15 de junio). "Nota informativa 14/15J". Consultado el 20-6-2011. *Público*. En: <http://imagenes.publico.es/resources/archivos/2011/6/15/1308157227451COMUNICADO15J.pdf> .
- COMISSIÓ D'INTERIOR, Parlament de Catalunya. (2011, 8 de junio). Sessió núm. 7. Diari de sessions del parlament de Catalunya, IX legislatura Sèrie C - Número 91 Segon període. Consultado el 9-11-2012. En: <http://www.parlament.cat/activitat/dspcc/09c091.pdf> .

- (2011, 23 de junio). Sessió núm. 8. *Diari de sessions del parlament de Catalunya, IX legislatura Sèrie C - Número 100 Segon període*. Consultado el 12-6-2012. En: <http://www.parlament.cat/activitat/dspcc/09c100.pdf> .
- DIRECTA. (2011, 14 de diciembre). "Editorial. Temps morts de Felip Puig". Consultado el 15-12-2011. *Setmanari Directa*. En: <http://www.setmanaridirecta.info/noticia/els-temps-morts-felip-puig> .
- EFE. (2010, 5 de abril). "Un vídeo muestra cómo el Ejército de EEUU mata a un fotógrafo de Reuters". Consultado el 10-4-2010. *Público*. En: <http://www.publico.es/304527/un-video-muestra-como-el-ejercito-de-eeuu-mata-a-un-fotografo-de-reuters>.
- (2011, 15 de junio). "Diputados agredidos por indignados critican el dispositivo policial de Interior". Consultado el 16-6-2011. *El Periódico de Catalunya*. En: <http://elperiodico.com/es/noticias/sociedad/diputados-agredidos-por-indignados-critican-dispositivo-policial-interior-1043833> .
- (2012, 30 de marzo). "Felip Puig a los heridos: 'No les vale el yo pasaba por ahí'". Consultado el 1-4-2012. *El Mundo*. En: <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/03/30/barcelona/1333106721.html> .
- (2012, 2 de abril). "Los Mossos creen que los incidentes buscaban 'dañar la imagen' de Cataluña". Consultado el 4-4-2012. *El Mundo*. En: <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/04/02/barcelona/1333384501.html> .
- (2011, 3 de octubre). "El 15-M considera las detenciones un ataque a todo el movimiento". Consultado el 12-7-2012. *Abc*. En: <http://www.abc.es/agencias/noticia.asp?noticia=946432> .
- EL MUNDO.es, (2011, 16 de junio). "Los Mossos denuncian imágenes 'manipuladas' de los 'indignados'". Consultado el 16-6-2011. *El Mundo*. En: <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/06/16/barcelona/1308203935.html> .
- EL MUNDO.es; Efe. (2012, 3 de abril). "Puig: 'Utilizamos gases lacrimógenos porque los violentos son más'". Consultado el 4-4-2012. *El Mundo*. En: <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/04/03/barcelona/1333440139.html> .
- ELORZA, Antonio. (2011, 25 de agosto). "La estela del terror". Consultado el 7-6-2012. *El País*. En: http://elpais.com/diario/2011/08/25/opinion/1314223212_850215.html .
- EL PERIÓDICO. (2012, 4 de abril). "Puig denuncia la connivencia de intelectuales y políticos con los violentos del 29-M". Consultado el 5-4-2012. *El Periódico de Catalunya*. En: <http://www.elperiodico.com/es/noticias/politica/puig-denuncia-connivencia-violencia-29-m-1623586> .

- EMA, José Enrique; SANDOVAL, Juan. (2003). "Mirada caleidoscópica al construccionismo social". *Política y Sociedad*, 40 (Vol. I), pp. 5-14. Consultado el 14-10-2010. En: <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0303130005A/23754>
- E-NOTICIES. (2012, 3 de Abril). "Puig acusa a ICV y ERC de 'poner en duda' la actuación de los Mossos". Consultado el 6-4-2012. *E-noticies*. En: <http://sociedad.e-noticies.es/puig-acusa-a-icv-y-erc-de-poner-en-duda-la-actuacion-de-los-mossos-63300.html> .
- EP. (2012, 31 de mayo). "Felip Puig deja actuar a los violentos para después criminalizarlos". Consultado el 1-6-2012. *La Gaceta*. En: <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/cataluna/felip-puig-deja-actuar-los-violentos-para-despues-criminalizarlos-20120531> .
- EUROPA PRESS. (2011, 16 de junio). "De Gispert critica 'la permisividad' que ha habido en Barcelona hacia los antisistema". Consultado el 16-6-2011. *La Vanguardia*. En: <http://www.lavanguardia.com/politica/20110616/54172232524/de-gispert-critica-la-permisividad-que-ha-habido-en-barcelona-hacia-los-antisistema.html> .
- (2011, 14 de diciembre). "La defensa de los acusados de asediar el Parlament critica el 'infame' dispositivo de Puig". Consultado el 15-12-2011. *La Vanguardia*. En: <http://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20111214/54241087694/la-defensa-de-los-acusados-de-asediar-el-parlament-critica-el-infame-dispositivo-de-puig.html> .
- FAVB, Federació d'Associacions de Veïns de Barcelona. (2011, 5 de octubre). "Comunicat de la Favb davant les detencions pels fets del 15 de juny al Parlament". Consultado el 6-10-2011. *Kaos en la Red*. En: www.kaosenlared.net/noticia/barcelona-6-doctubre-concentracio-placa-catalunya-pel-sobresament-proc .
- FOUCAULT, Michel. (1976/1995). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- (2003/2005). *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*. Madrid: Akal.
- (2004/2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.

- (2004/2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France*. (1978-1979). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.
- GARCÍA, Luís B. (2011, 16 de junio). "Puig admite que subestimó los métodos y la 'violencia extrema' de los 'indignados'". Consultado el 17-6-2011. *La Vanguardia*. En: <http://www.lavanguardia.com/politica/20110616/54171372504/puig-admite-que-subestimo-los-metodos-y-la-violencia-extrema-de-los-indignados.html> .
- (2011a, 16 de junio). "Puig anuncia que estudia denunciar a Arcadi Oliveres por calumnias a la policía catalana". *La Vanguardia*. Consultado el 16-6-2011. En: <http://www.lavanguardia.com/politica/20110616/54171347984/puig-anuncia-que-estudia-denunciar-a-arcadi-oliveres-por-calumnias-a-la-policia-catalana.html> .
- GONZÁLEZ, Germán. (2012, 14 de mayo). "Puig descarta que el 15-M siga en plaza Catalunya más allá del martes". Consultado el 16-5-2012. *El Mundo*. En: <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/05/14/barcelona/1336999092.html> .
- HARAWAY, Donna J (1991/1995). *Ciencia, cyborg y mujer, la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HARDT, Michael., NEGRI, Antonio. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- KIOSKO.net. (2011, 17 de junio). "Periódicos de España. Toda la prensa de hoy". Consultado el 17-6-2011. *Kiosko.net*. En <http://kiosko.net/es/2011-06-17/np/lavanguardia.html>
- LOSADA, Antón. (2011, 16 de junio). "No más lecciones de democracia". Consultado el 16-6-2011. *El Periódico de Catalunya*. En: <http://www.elperiodico.com/es/noticias/sociedad/mas-lecciones-democracia-1044155> .
- MARTIARENA, Asier (2011, 16 de junio). "'Pillados' los policías infiltrados entre los indignados". Consultado el 16-6-2011. *Yahoo Noticias*. En: <http://cl.noticias.yahoo.com/blogs/hablemos-de-pol%C3%ADtica/pillados-los-polic-infiltrados-entre-los-indignados-133556223.html> .
- MARTÍN BARÓ, Ignacio. (1990). "La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador". En MARTÍN BARÓ, Ignacio (ed.) (1990). *Psicología social de la guerra*. San Salvador: UCA
- MARTÍN BERISTAIN, Carlos. (1999). *Reconstruir el tejido social: un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*. Barcelona: Icaria.

- MATE, Reyes. (2011, 27 de enero). "El deber de memoria". Consultado el 29-12-2011. *El País*. En: http://elpais.com/diario/2011/01/27/opinion/1296082805_850215.html .
- PÉREZ OLIVA, Milagros. (2011, 26 de junio). "Indignados con los periodistas". Consultado el 26-6-2011. *El País*. En: http://elpais.com/diario/2011/06/26/opinion/1309039205_850215.html .
- PIQUÉ, David. (2009). El fenomen okupa/antisistema circumscriu al districte de Gràcia (Barcelona), com a factor de risc per a la convivència i potencial focus de percepció d'inseguretat. Polítiques públiques de seguretat aplicables per evitar que esdevingui un problema d'ordre públic o delinqüencial i consegüentment de solució únicament policial. La Síndrome de Sherwood. Consultado el 24-5-2012. *Setmanari Directa*. En: <http://www.setmanaridirecta.info/sites/default/files/la%20s%C3%ADndrome%20de%20sherwood.PDF>.
- POTTER, Jonathan. (1996/1998). *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós.
- PÚBLICO.es. (2012, 15 de abril). "Resistirse no es pacífico". Consultado el 17-4-2012. *Público*. En: <http://www.publico.es/espana/429624/resistirse-no-es-pacifico> .
- PÚBLICO.es; EUROPA PRESS. (2011, 15 de junio). "Puig presume: 'Fui el único que entendió lo del 27, ¿no?'". Consultado el 16-6-2011. *Público*. En: <http://www.publico.es/espana/382103/puig-presume-fui-el-unico-que-entendio-lo-del-27-no> .
- REDACCIÓ DIRECTA. (2012, 23 de mayo). A la Directa 274, el full de ruta ocult d'un comandament dels Mossos per acabar amb les activistes antisistema. Consultado el: 24-5-2012. *Setmanari Directa*. En: <http://www.setmanaridirecta.info/noticia/directa-274-full-ruta-ocult-dun-comissari-dels-mossos-acabar-amb-els-antisistema> .
- REDACCIÓN WEB. (2012, 15 de junio). "Los mossos aíslan a la prensa mientras van entrando más diputados". Consultado el 16-6-2012. *Diagonal Periódico*. En: <http://www.diagonalperiodico.net/Los-mossos-aislan-a-la-prensa.html> .
- RICO, José; SUST, Toni. (2011, 16 de junio). "Mas reconoce que el dispositivo policial no estaba preparado para tanta violencia". Consultado el 16-6-2011. *El Periódico de Catalunya*. En: <http://www.elperiodico.com/es/noticias/sociedad/mas-reconoce-que-dispositivo-policial-estaba-preparado-para-tanta-violencia-1044482>

- SAMAYOA, Joaquín. (1990). "Guerra y deshumanización: una perspectiva psicosocial". En MARTÍN BARÓ, Ignacio (ed.) (1990). *Psicología social de la guerra*. San Salvador: UCA.
- SPINK, Mary Jane. (2007). "Pesquisando no cotidiano: recuperando memórias de pesquisa em Psicologia Social". *Psicologia e Sociedade*, 91 (1), pp. 7-14. Consultado el 6-8-2009. En: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-71822007000100002&script=sci_arttext
- SPINK, Mary Jane; SPINK, Peter. (2007). Seminario La investigación cualitativa en lo cotidiano. Programa de doctorado en Psicología Social, Universidad Autónoma de Barcelona.
- SZAFRANSKI, Richard, Col. USAF. (1995). "Una teoría de la guerra de información. Preparación para el año 2020". Consultado el 04-05-05. *Afcea*. En: <http://www.afcea.org.ar/publicaciones/teoria.htm>.

ÉTICAS POSIBLES: LA INFANCIA EN LAS DELIBERACIONES SOBRE EL MATRIMONIO IGUALITARIO EN ARGENTINA¹

Andrea Viviana Martínez Dorr Sueldo

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Resumen:

Argentina sancionó durante 2010 la primera Ley de Matrimonio Igualitario en Latinoamérica. El punto más álgido del debate en la Cámara de Senadores fue la posibilidad de que parejas del mismo sexo, coadoptaran niños/as o decidieran ser padres/madres a través de métodos científicos como la inseminación artificial, donde los lazos de consanguinidad no definirían la parentalidad, sino que ésta estaría avalada por la institución matrimonial. Los fundamentos filosóficos de algunos discursos pronunciados en estas deliberaciones, son analizados tomando como referencia los desarrollos de Dardo Scavino sobre las éticas posibles en este fin de siglo.

Palabras clave:

Matrimonio igualitario, infancia, ética, filosofía.

Abstract:

In 2010, Argentina passed the first law of Egalitarian Marriage (same-sex marriage) in Latin America. The debate reached its climax when the Senate discussed the possibility of same-sex couples adopting children jointly or deciding to be fathers/mothers through scientific methods such as artificial insemination; cases in which parenthood would not be decided by the bonds of consanguinity, but rather validated by the institution of marriage. Following Dardo Scavino's ideas on possible ethics for the end of the century, this work analyzes the philosophical foundation for some of the speeches delivered during the debate.

¹ El presente artículo se basa en la obra de Dardo Scavino "La filosofía actual. Pensar sin certezas", donde se analiza minuciosamente el pensamiento de los autores más relevantes de la filosofía contemporánea. Merecería otro trabajo contrastar la afirmaciones de Scavino con las obras originales de Agamben, Badiou y Vattimo, autores relevantes para este artículo cuyas obras se detallan en la Bibliografía. Por cuestiones de tiempo el presente trabajo no abordó dicha contrastación.

Key words:

Same-sex Marriage-Egalitarian, Marriage-Infancy, Ethics, Philosophy.

Recibido: 03/05/2013

Aceptado: 29/05/2013

INTRODUCCIÓN

Durante el año 2010 Argentina se convirtió en el primer país en Latinoamérica que promulgó una Ley de Matrimonio Igualitario. Después de ser debatida en la Cámara de Diputados y Senadores, el 15 de Julio se aprobó el dictamen de modificación de la Ley Civil de Matrimonio, permitiendo el matrimonio entre personas del mismo sexo. La votación en el Senado fue de 33 votos a favor, 27 en contra y 3 abstenciones. Durante el debate, se registraron opiniones encontradas en todos los partidos políticos representados en la cámara alta.

El tema fue ampliamente mediatizado por militantes de organizaciones LGBT, y contó con manifestaciones públicas a favor y en contra desde diferentes instituciones y sectores sociales. Uno de los ejes más relevantes de estas manifestaciones fue el “respeto a las diferencias”, pero ¿qué presupone tal respeto?, ¿cómo se dirime esta proposición cuando está en juego el vínculo de parentalidad no heterosexual?

En lo que respecta a las disquisiciones sobre los efectos de la Ley en niños y niñas aparecieron una serie de interrogantes que se vieron reflejados en los medios de comunicación. Tal como señala Diario Uno de Mendoza: “Luego de que la Cámara de Diputados diera media sanción a la normativa que permite el matrimonio entre personas del mismo sexo y la posibilidad de que esas parejas puedan adoptar niños, las dudas que ahora dividen aguas y que seguramente el Senado lo tratará con profundidad cuando lleve este tema al recinto son: la adopción de niños por parte de parejas gays, ¿podría causar algún tipo de trastorno psicológico en el chico?; ¿cómo influiría en la mente del niño que su figura materna y paterna esté representada por personas del mismo sexo?; ¿es cierto que los chicos que son criados por parejas homosexuales tienen grandes chances de inclinarse por la misma orientación sexual de sus padres?; con sólo amor y valores personales firmes, ¿alcanza para adoptar niños más allá de las inclinaciones sexuales de sus padres? y ¿puede un chico

educado por una familia gay ser en el futuro un adulto más feliz que uno proveniente de un heterosexual?"²

Estos interrogantes que plantea la noticia citada, dan cuenta de una de las características del contexto cultural de este fin de siglo, donde las relaciones entre niños, niñas y adultos se encuentran en un momento de profunda crisis en el marco más general de las complejas relaciones sociales producidas por el capitalismo tardío. Sandra Carli, nos propone como hipótesis de exploración de estas relaciones en la actualidad, analizar esta simetría (en lugar de a-simetría) que se produce entre niños y adultos como una dislocación y/o inversión "de las posiciones de los sujetos en la cadena generacional o del cuestionamiento de sus fundamentos, en un período atravesado por debates referidos a la "crisis de autoridad" en la familia, en la escuela y en la sociedad en general", remarcando fenómenos como el aumento de la violencia en los vínculos intergeneracionales, el crecimiento del trabajo infantil y hasta la expansión de la pedofilia en el país"(Carli, 2010: 355).

Las alusiones a la infancia fueron centrales en discursos parlamentarios a favor y en contra de la ley. En el recorrido planteado en este artículo, analizaré los argumentos esgrimidos por los Senadores representantes de distintos partidos políticos, tomando como referencia el exhaustivo análisis realizado por Dardo Scavino en su libro "La filosofía actual: pensar sin certezas".

El debate por la Ley de Matrimonio Igualitario ha planteado al menos dos de los tres problemas que parecen ser dominantes en la filosofía de nuestra época según Scavino. La crítica de la verdad objetiva, universal y necesaria en favor de la múltiples interpretaciones, y paralelamente, la crítica de un concepto universal de Bien que aplaste la pluralidad de opiniones y formas de vida en favor de ciertos criterios éticos de convivencia pacífica (Scavino, 1999).

Ahora bien, estos problemas, que en el debate por el matrimonio igualitario se expresaron claramente en las distintas argumentaciones en relación a "cómo vivir la vida con otros", implican diversas respuestas que Scavino indaga en lo que llama el "retorno de la moral". Si ya no existe una verdad que sea válida para todos, se pregunta "¿cómo podrían ponerse de acuerdo los individuos? ¿con qué criterios decidir lo que está bien y lo que está mal? Si ya no existe un criterio objetivo ¿no se impondría simplemente la Ley del más fuerte?"(...) El vacío dejado por la desaparición de las (supuestas) verdades universales, esas que valían para todos igual, más allá de sus valores y de sus costumbres, deberá ser ocupado por una ética

² Nota Diario Uno de Mendoza (2010) "Adopción de niños por parte de parejas homosexuales: qué dice la psicología", 2010) Consultado el 30 de octubre de 2011, en

<http://www.diariouno.com.ar/mendoza/Adopcion-de-nios-por-parte-de-parejas-homosexuales-que-dice-la-psicologia-20100508-0003.html>

de la convivencia, del respeto del otro, del diferente, del que vive y piensa distinto.” (Scavino, 1999:18)

Dardo Scavino sostiene que uno de los principales problemas en torno al cual van a girar los debates filosóficos de este fin de siglo es el del estatuto de la verdad, a partir de las discusiones sobre el denominado “giro lingüístico”. Este giro implica, de manera general y en términos filosóficos, que el lenguaje deja de ser un medio que estaría entre el yo y la realidad y se convertiría “en un léxico capaz de crear tanto el yo como la realidad” (Scavino, 1999:12). Las teorías científicas o los discursos metafísicos no descubren, entonces, la realidad sino que la crean. Scavino rastrea estas discusiones en la filosofía contemporánea, problematizando lo que llama la “ética de la convivencia” que con diferentes variantes sostiene el relativismo cultural, como consecuencia de estas preguntas sobre el estatuto de la verdad. Sin embargo veremos cómo este tipo de éticas presentan contradicciones entre el relativismo y el universalismo, tornándose muchas veces ambiguas y conservadoras.

¿MATRIMONIO O UNIÓN CIVIL?: LAS ENCRUCIJADAS ÉTICAS DEL RELATIVISMO CULTURAL

Como señalaba anteriormente, este tópico del “respeto a las diferencias”, conlleva supuestos filosóficos que podemos rastrear en las argumentaciones de algunos de los legisladores que debatieron la Ley de Matrimonio Igualitario. El caso de la Senadora Negre de Alonso, del Partido Justicialista, elocuente legisladora que encabezó el rechazo de la Ley de matrimonio en favor de la figura de la unión civil, resulta interesante para analizar los complejos mecanismos que a partir de este tópico tan contemporáneo, aparentemente no-absoluto, hiper-democrático y pluralista, reactualizan supuestos epistemológicos de raíz metafísica y profundamente conservadores.

La Senadora Negre de Alonso comienza su exposición, justamente, reivindicando su recorrido por las provincias debatiendo sobre el proyecto de Ley y recalcando la participación de los ciudadanos, en lo que llama “la fiesta de la democracia”: “Pensamos hacer llegar a cada Senador el material que corresponde a sus provincias, porque varios me lo han pedido. Incluso, algunos me han comentado que a raíz de esto han conocido a jóvenes de grandes valores, comprometidos y con compromiso cívico, que participaron de estas jornadas. Precisamente, eso es lo que quiero rescatar: la fiesta de la democracia.”³

³ Senadora Negre de Alonso (2010) .Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 18. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

Luego, realiza un análisis donde pretende determinar para quién se está legislando: "Indudablemente estamos legislando para un Estado laico, pero esto no significa borrar las convicciones que cada uno de los ponentes tuvo en el momento de hacer públicas sus posiciones. ¿Por qué? Porque ya sea que se hablaba desde la fe, como en algunos casos, o se hablaba desde otra convicción que también es una fe, como puede ser el ateísmo o el agnosticismo, todos indudablemente abordaban la temática en base al interés público que creían estaba en juego en una Ley como ésta."⁴

En estas afirmaciones, la Senadora parte del presupuesto de que cualquiera de los argumentos que allí se esgrimen son válidos, son representativos de una parte de los ciudadanos que viven en Argentina, más allá de que Argentina sea, efectivamente, un Estado laico. Esta tesis entonces, basada en el respeto al que "piensa diferente" relativiza esta "universalidad laica", que pretende "acallar" las voces religiosas. "Consecuentemente, de ninguna manera se puede marginar uno u otro análisis", - continúa la Senadora-, pasando inmediatamente a una suerte de pensamiento mítico sobre la identidad del estado moderno: "De hecho, algunos argumentaron a partir de la fe o de una militancia en distintos cultos y, por la otra parte, quizás existía la recriminación en el sentido de que estábamos legislando para un Estado laico. Pero en realidad, en la historia judeocristiana, esto está sumamente vinculado. Si nosotros nos queremos olvidar absolutamente de la religión o mirar desde el positivismo las limitaciones y las regulaciones, veremos que en casi todos los códigos penales del mundo están penados el hurto, el homicidio, la violación, los abusos sexuales. De hecho, si vamos al origen de la religión judeocristiana, los Diez Mandamientos no hacen ni más ni menos que penar: no robarás, no cometerás adulterio, no violarás, etcétera. O sea que por más que queramos separarlos llega un momento en que por nuestra misma historia y nuestra misma tradición tienen un argumento en común. En consecuencia, el pasaporte al debate es la razonabilidad intrínseca de los argumentos. No en nombre del liberalismo podemos destruir las propias libertades sino que, desde las convicciones de cada uno, en el ámbito público debemos verter nuestros argumentos inteligibles al hombre común para que los comprenda y para que la comunidad en su conjunto pueda caminar hacia la construcción del bien común".⁵

En estos argumentos, que apelan por un lado a la historia y la tradición, pero fundamentalmente a que la comunidad construya un "bien común" y que en nombre

⁴ Ibidem.

⁵ Senadora Negre de Alonso.(2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 19.Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

del liberalismo no se “destruyan” las propias libertades, aparece lo que Scavino denomina “ética de la diferencia”.

Si el sujeto absoluto, universal y libre era sólo una ilusión que dejaba paso a sujetos relativos y ligados a contingencias históricas y determinaciones culturales, Scavino se pregunta ¿para qué hablar de ética, si según la crítica culturalista nada existe fuera de las interpretaciones?.

La ética se convertiría entonces en la simple tolerancia de las diferencias individuales y comunitarias, porque sólo existen interpretaciones relativas, tal como lo plantea la legisladora en este discurso, donde pide no “marginar ningún análisis”. Pero como sostiene Scavino, al invocar una ética, que es en definitiva una norma determinada, la única interpretación intolerable es la no relativista o universalista. “No toleremos a los intolerantes, parece decirnos. Con lo cual el derecho a la diferencia se ve bastante reducido, ya que el diferente -dice el relativista-, debe adherir a mi ética relativista. (...) Como dice Alain Badiou, los promotores de una ética de la diferencia “están visiblemente horrorizados ante toda diferencia un poco sostenida. Para ellos -continúa este filósofo-, las costumbres africanas son bárbaras, los islamismos temibles, los chinos totalitarios y así sucesivamente. En verdad, este famoso otro sólo es presentable si es un buen otro, es decir el mismo que nosotros.” (Scavino, 1999:152)

Negre de Alonso deja entrever en las bases de su argumentación, las grietas de un relativismo cultural que, planteado como la “deconstrucción total”, deja estos argumentos al servicio de un nuevo universalismo. Pues un mismo hecho puede ser interpretado desde perspectivas diferentes, en este caso objetando al estado laico en pos de las injerencias religiosas en la vida privada y pública de los ciudadanos, y “como según la crítica culturalista nada existe fuera de esas interpretaciones ya no puede recurrirse a ninguna objetividad de los hechos para decidir cuál sería la interpretación adecuada y cuál la inadecuada” (Scavino, 1999:152).

Vemos entonces cómo este tópico del “respeto de las diferencias”, tal como plantea Scavino, puede resultar bastante ambiguo. En las argumentaciones, aparece la idea de un “pacto de convivencia” basado en las realidades que observan algunos legisladores y que no pueden negar, e incluso aceptan como “uniones formales”. Negre de Alonso, no niega que dos hombres o mujeres vivan juntos, que reciban herencia u obra social: “Si esas uniones que están motivadas en una atracción sexual, están motivadas en una necesidad de asistencia y de compartir, además, lo económico, lo que cuenta es ajeno al derecho que hoy tenemos. Por lo tanto, ese

tema también fue planteado y lo escuchamos en el interior del país, o sea, la necesidad de que ingresemos en un pacto de convivencia”⁶

Scavino señala las consecuencias morales del discurso relativista. Aquí es interesante pensar que el autor vincula la patria nacionalista con la “eticidad” o el “espíritu del pueblo” hegeliano, donde este espíritu del pueblo, el ethnos de los griegos se convierte en el único fundamento válido para pensar los valores morales y las Leyes estatales. Los nacionalistas vinculan el bien, lo bello y lo verdadero “con una pre-interpretación a la cual los individuos no pueden sustraerse, desde el momento en que renuncian, en fin, a la idea de un pensamiento universal” (Scavino, 1999:156). El autor plantea que los nacionalistas pueden ser pensados como relativistas culturales ya que aceptan perfectamente que los “valores franceses no eran los únicos ni los mejores para todos los hombres, sino que son los mejores para los miembros de esa comunidad” (Scavino, 1999:156).

Basándose en estos supuestos filosóficos, podemos pensar en la raíz nacionalista de este discurso, donde la “integración” sólo es posible a partir de la figura de la “unión civil”, que excluye la posibilidad de co-adoptar o tener hijos con derechos. Es decir, la premisa de estas argumentaciones se basa en la “no mezcla”, en este caso no entre razas sino entre personas de diferente orientación sexual. En síntesis: que vivan, que caminen por la misma calle pero que no usen “nuestras” palabras para nombrarse esposo o esposa -si así lo decidieren- y mucho menos padre o madre.

En palabras de la Senadora Hilda González de Duhalde, del Peronismo Federal: “Se habló hasta el cansancio de la discriminación. No tenemos que discriminar. Por supuesto que no tenemos que discriminar la elección sexual de un hombre o de una mujer; por supuesto que no. La homosexualidad es más vieja que el mundo, pero ahora estamos hablando de otras cosas. Estamos hablando del matrimonio, que es algo muy diferente.”⁷

El discurso de los representantes de la derecha actual, retoma este tópico del “respeto a las diferencias” cobrando representatividad en su aparente “pluralidad” al invocar a todas las voces, incluso las religiosas, en el reconocimiento de ciertos derechos en la figura de la unión civil. Sin embargo, en las argumentaciones podemos observar, detrás de las aparentes intenciones democráticas y pluralistas, un avance en políticas conservadoras y de segregación.

⁶ Senadora Negre de Alonso (2010). Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 20. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

⁷ Senadora González de Duhalde (2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 81. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

Scavino analiza en su recorrido, otro intento por resolver las aporías del relativismo cultural: la ética de la comunidad, que encuentra entre sus representantes a MacIntyre. Este autor sostiene que la moral debe ser pensada en cada situación social. En este caso, esto que existe, las parejas del mismo sexo, serían parte de esta comunidad histórica. Esta ética aboga por que cada individuo cumpla el rol social que depende de la división social de actividades, de la organización económica, social y estatal de esa comunidad... “podemos ver enseguida las consecuencias profundamente conservadoras de esta moral. En efecto, cumplir con el libreto que la sociedad escribió para cada uno de los roles y hacerlo lo mejor posible, no sólo significa dejar in cuestionada la existencia de estos roles sino que además implica ponerse al servicio del sistema” (Scavino, 1999:162).

La diferencia entre matrimonio y unión civil parece ser sutil. Para la ética de la comunidad, las aspiraciones modernas a una universalidad liberada de toda particularidad resultan una ilusión, y el individuo está obligado en cada caso a respetar ciertas reglas de juego de acuerdo con la situación en la que se encuentre y el papel que le haya tocado jugar en ella: profesor si se trabaja en una escuela, juez, obrero, patrón, etc. En este caso, “esposo” o “esposa” para la heterosexualidad y “conviviente” para los homosexuales. No se trata en esta ética de respetar las diferencias sino de darle a cada uno lo que le corresponde, tal como sostiene en su argumentación el Senador Luis Carlos Petcoff Naidenoff, de la Unión Cívica Radical: “Sí, estoy de acuerdo con que tiene que haber un instituto diferenciador, pero no estoy de acuerdo con algunos artículos del proyecto (dictaminado). (No hay que) descontextualizar este debate, con fundamentalismos religiosos y políticos. En el medio hay personas. Pero en el medio, el avance pasa por la igualdad y la no discriminación. En este caso, no discriminar es tener un instituto diferenciador como la unión civil, respetando el matrimonio”.⁸

Esta ética de la comunidad pasa del relativismo a una suerte de universalismo que no es el de la Ilustración, (no funda su universalismo moral en el aspecto universal de lo social, la cooperación, como Spinoza o Marx) sino en su aspecto particular y relativo: una moral conservadora basada en la sumisión del individuo a un orden establecido en la tiranía de la tradición:

McIntyre sostiene que lo que Aristóteles llamaba *phronesis*, la sabiduría o facultad moral según la cual un individuo hace lo que debe hacer en cada caso de acuerdo con su personaje social es el principal elemento de la ética. La *phronesis* estaba compuesta de tres virtudes: el coraje que en este caso sería aceptar las reglas de

⁸ Senador Petcoff Naidenoff (2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la Nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 94. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

juego establecidas en una situación social, la justicia que permite reconocer qué le corresponde a cada uno de acuerdo con el papel que le haya tocado interpretar, y la honestidad como aceptación de los propios errores en el desempeño de ese rol. Esta *phronesis* y sus tres virtudes son principios básicos para todas las sociedades (Scavino, 1999).

Este concepto de justicia, disociado de la igualdad, puede ser rastreado en los argumentos de la legisladora Josefina Meabe, del Frente de Todos: “Siempre en cada uno de mis discursos he invocado a Dios y la providencia. En consecuencia, creo en la existencia de un orden natural. Lo he palpado a lo largo de años de haber vivido en el campo, con una naturaleza que me consustanció con ella para hacerme ver las cosas que Dios puso en nuestro camino. Ese orden natural me indica que no todo es lo mismo. Y que la familia, célula básica de la sociedad, y que a pesar de todos los pesares todavía subsiste, es la unión de un hombre y una mujer que tienen un proyecto común, la procreación de la especie, y que se completa con la llegada de los hijos. Igualdad de derechos no significa uniformización de derechos, no se puede igualar aquello que no es igual”.⁹

El sentido de la justicia, en la ética de la comunidad consiste en darle a cada uno lo que le corresponde en función del rol social que encarna; la justicia no tiene que ver con la igualdad. Es una justicia que mantiene los privilegios de las clases y de las partes de la sociedad. “Además, esta supuesta igualación traería aparejada la afectación de derechos a terceros. Al posibilitar la adopción de menores a parejas del mismo sexo, ¿no estaremos afectando los derechos de los niños? Los niños sí tienen derechos a ser criados por un hombre y una mujer, y formar así su personalidad en la diversidad que ello trae aparejado. Hombres que cumplen su función de padres y forman a sus hijos; mujeres que cumplen su función de madres y educan a sus hijos. Son dos cosas distintas. El padre forma, la madre educa.”¹⁰

Analizando los argumentos en contra del matrimonio igualitario y a favor de la unión civil, podemos ver cómo sigue vigente en la escena filosófica contemporánea un discurso religioso que según Vattimo (1997:87) regresa hoy de dos maneras distintas y hasta opuestas: como discurso del Padre y como discurso del Hijo. Como discurso del Padre, esta vuelta está relacionada a una experiencia del Mal y un fanatismo de la Ley: “Esta forma de retorno de lo religioso que se expresa en la búsqueda y en la afirmación a menudo violenta de las identidades locales, étnicas,

⁹ Senadora Meabe (2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 64. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

¹⁰ Senadora Meabe (2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 64. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

tribales, se remite también en la mayor parte de los casos, a un rechazo de la modernización como causa de la destrucción de las raíces auténticas de la existencia" (Scavino, 1999:183).

"Para quienes creemos en Dios, como es mi caso y, presumo, la convicción íntima de quienes al darnos la Constitución invocaron a Dios, fuente de toda Razón y Justicia, la distinción trasciende las bancas, toda banca. Y si la fe se ha perdido o nunca la tuvimos, la Naturaleza, sabia o "caprichosa" así lo ha querido. Somos "distintos", en tanto la unión de un hombre y una mujer puede generar vida...Es que en un matrimonio -como hoy lo entiende el mundo (es cierto, hay algunas excepciones, menos de diez y, ninguna, como países en este continente)-, hay una matriz y una virtud procreadora. No importa que el matrimonio heterosexual pueda o quiera procrear, es un hecho contingente, lo esencial es que esa unión implica la posibilidad -virtud-, de ser generadora de vida."¹¹

De esta forma, los niños y niñas pasan al centro de la escena en las preguntas sobre la Ley, la Verdad y el Bien, no sólo en relación a la procreación o a los cuestionamientos a la maternidad y paternidad tradicionales sino también en cuanto a la transmisión de la diversidad social a las nuevas generaciones. Es así como la Senadora Negre de Alonso destaca que lo que más le preocupa es lo que ocurrirá en las escuelas, donde a partir de la Ley habrá que enseñarles a los niños y niñas roles diferentes a los asignados: "Esto es lo que más me preocupa de este proyecto de Ley: qué va a ser la educación sexual a partir de ahora. Porque ahora no hay una sola sexualidad. Ahora vamos a tener que enseñarles también a nuestros niños qué es el lesbianismo, qué es gay, qué es bisexual, qué es transexual. Les vamos a tener que enseñar eso a los niños. Ya no les vamos a enseñar únicamente hombre y mujer. No cómo nacemos hombre y mujer sino que les vamos a enseñar, a partir de esta Ley y de lo que está en este manual del Ministerio de Educación, que el sexo es una construcción cultural"¹²

Así, asociada a un sentimiento de falta, en este caso esa "fe perdida", esta religiosidad se aferra a la Ley de los ancestros, a las viejas costumbres, a los mandatos de las escrituras sagradas identificando la Ley con la Verdad o con el Bien, apelando al modelo "natural" de familia nuclear como célula básica de la sociedad.

¹¹ Discurso de la Dra. Marilina Hotton, Asesora de la H. Cámara de Senadores de la Nación acerca del proyecto del llamado matrimonio homosexual y sus implicancias en la tercera audiencia ante la comisión de Legislación General del Senado, 8 de junio de 2010, <http://www.youtube.com/watch?v=Wfkmeo6V0ks&feature=related>. Consultado el 30 de octubre de 2011

¹² Senadora Negre de Alonso (2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 25. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

Consecuentemente, la visibilización de personas de una orientación sexual diferente, que desean ser padres o madres, se convierte en un peligro que hay que combatir, ya que atenta contra los mandatos más sagrados.

EL PENSAMIENTO MÍTICO, LA RAZÓN ILUSTRADA Y SU DECONSTRUCCIÓN

En cuanto a la cuestión de los niños y niñas, en los discursos de los Senadores que votaron a favor de la Ley aparecen indicios relativos al rechazo de un pensamiento mítico a favor de una racionalidad moderna. En algunos casos como el del Senador Torres del Frente Renovador Misiones, se apela a argumentos científicos que demuestran que al estudiar la naturaleza, ya aparecen conductas homosexuales e incluso homoparentalidades animales y vegetales: “No hay que asustarse. Por eso decía que es algo natural, porque la misma variación sexual que se da en los seres humanos se da en el reino vegetal y en el reino animal. Por eso, con todo respeto lo digo, lo que planteaba la Senadora Meabe no es tan así en los animales con relación a macho y hembra. En efecto, según estudios científicos, hay 1.500 especies que tienen comportamientos homosexuales y en 400 especies se han comprobado actos homosexuales, desde animales más evolucionados a animales más primitivos, incluso aves.”¹³ Y en relación a la crianza de la descendencia, el Senador recurre también a un ejemplo científico: “Incluso, hay una anécdota muy simpática de una experiencia científica con un par de pingüinos homosexuales. Trataron de separarlos juntándolos con otras hembras, pero no dio resultado. Esta pareja de pingüinos, en determinado momento, empezó a empollar una piedra semejante a un huevo. Los científicos sacaron la piedra y la cambiaron por un huevo fértil de pingüino. De ese huevo nació una pingüinita. Este par de pingüinos homosexuales la criaron hasta que llegó a su edad adulta y se independizó”¹⁴.

En definitiva, los argumentos científicos, ligados a la razón iluminista, rebatieron las afirmaciones que anteriormente ubicamos como pensamiento mítico y discurso del padre para pensar nuevas conformaciones familiares y parentalidades. Podemos ver aquí cómo se expone de algún modo la dialéctica de la Ilustración: la racionalidad moderna se constituye gracias a una exclusión del discurso mítico o tradicional pero al mismo tiempo crea el mito de la historia cuyo héroe era ese sujeto absoluto y racional.

¹³ Senador Torres (2010). Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 76. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

¹⁴ *Ibíd.*

En otros casos como el del Senador Filmus, del Frente para la Victoria, se alude expresamente a la ciencia como garante del acceso a la igualdad: “finalmente, la abrumadora mayoría de estudios realizados en los últimos 40 años en varios países demuestra que no hay ninguna diferencia sustantiva entre niños y niñas que han sido criados en un hogar homoparental u heterosexual. Las principales asociaciones profesionales emitieron, además, resoluciones que convalidan estas conclusiones y apoyan la legalización de los matrimonios entre parejas del mismo sexo. En esta cuestión, las pruebas que aporta la investigación empírica son unánimes. Pero, por si se tratara solamente de un problema de los científicos argentinos, he rastreado todas las investigaciones que existen sobre este tema. (...). Muchas de las que se publican internacionalmente, por ejemplo, en Estados Unidos, que fueron recopiladas por la Academia Americana de Pediatría, muestran que no hay ningún tipo de diferencia. (...) Por lo tanto, la Academia Americana de Pediatría apoya los esfuerzos legislativos y legales para proveer la posibilidad de la adopción del niño por el segundo padre o co-adoptante en estas familias.”¹⁵

De esta forma, si bien la razón ilustrada sustituye los relatos particulares del pensamiento mítico-étnico, “tal vez la visión iluminista de la historia no haya logrado sustraerse a la dimensión mítica que pretendía conjurar” (Scavino, 1999:143). Es así que los fundamentos de gran parte de los discursos a favor del matrimonio y la homoparentalidad, al mismo tiempo, o realizan minuciosas argumentaciones basadas en la deconstrucción de los valores etnocéntricos. Tal como apunta Scavino sobre el deconstructivismo propuesto por Derrida, “la deconstrucción se convertía entonces en una suerte de etnología de los mitos filosóficos”¹⁶ Detrás de las pretensiones de universalidad se esconde para Derrida un oscuro instinto de dominación que trata de imponer a los enemigos considerados otros, extranjeros, bárbaros, valores supuestamente superiores.

Esto es visible en varios discursos como el de la Senadora Stenssoro, del Frente Amplio Progresista: “Para terminar, quiero decir que cuando hablamos de matrimonio y familia estamos hablando de algo más amplio, que en antropología se llama sistemas de parentesco. (...) No hay una familia natural ni un sistema natural. Los distintos sistemas tienen que ver con la cultura, la religión, las creencias. Son convenciones culturales y sociales que se van modificando y adaptando justamente para que perdure la familia, pero la familia a medida que evoluciona esa sociedad. Hoy en día existen distintos tipos de sociedades. Hay sociedades que son monogámicas, como la nuestra, pero también hay sociedades poligámicas que a

¹⁵ Senador Filmus (2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la Nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 125. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 145

nosotros nos parecen muy raras. Hay matrimonios por amor, como ocurre en nuestra sociedad, pero en la India los matrimonios son por convención, por conveniencia. (...) También existen sociedades matriarcales, donde la Ley es la Ley de las mujeres, y la figura del padre ni siquiera existe. (...) Y en esta comunidad de la China, Mosuo, no existe la figura del padre. Los hijos son de las madres. Las mujeres tienen hijos con hombres y muchas veces no saben quién es el padre de sus hijos. Los hombres viven en la casa de su madre y de sus hermanas; no tienen grandes responsabilidades más que ayudar a las mujeres.”¹⁷

Scavino señala que de arma para liberarse de los prejuicios tradicionales y las creencias religiosas, la Razón pasa a convertirse en símbolo de opresión, sexismo, de racismo, de represión del deseo o de normalización social. “El Hombre, el héroe de la mitología iluminista, se había vuelto el modelo en función del cual podían culpabilizarse todas las diferencias entendidas ahora como desviaciones o anormalidades”(Scavino, 1999:146).

En síntesis, hasta aquí, los argumentos a favor del matrimonio y la crianza de hijos por familias homoparentales se basaron en fundamentos que, por un lado, rebaten el pensamiento mítico y, por otro lado, nuevamente relativistas, apelan a la deconstrucción de la filosofía occidental en pos de la liberación de las minorías oprimidas por occidente.

EL DISCURSO DEL HIJO: FAMILIAS DIVERSAS, UN ACONTECIMIENTO

Scavino desarrolla en la última parte de su libro, lo que llama las éticas de la política, señalando que “justo en el momento en que la universalidad de la razón iluminista parece derrumbarse, al menos en un plano ético; la religión a través de las figuras de lo sagrado y la fe, permitiría pensar hoy, según muchos filósofos una nueva universalidad. Una universalidad que, precisamente, no se confunda con la defensa ciega de ciertas costumbres locales o de ciertas leyes particulares, como sucede con los discursos integristas” (Scavino, 1999:188). A partir de aquí Scavino analiza las éticas planteadas por filósofos como Badiou, Agamben y Negri, que reelaboran un universalismo posible reconsiderando las relaciones entre Ley, Bien y Verdad.

Scavino se refiere al retorno de la religión en dos vertientes. Por un lado el discurso del Padre, que como ya vimos en las argumentaciones en contra del

¹⁷ Senadora Stensoro (2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 137. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

matrimonio igualitario y la homoparentalidad, iguala la Ley con la Verdad, aferrándose a los ancestros y tradiciones. La otra vertiente del retorno de lo religioso en la filosofía de fin de siglo, es lo que Vattimo denomina el discurso del Hijo.

A diferencia del discurso del Padre, el discurso del Hijo parece coincidir en un principio con el nihilismo del propio giro lingüístico: “todo es vanidad, ilusión, interpretación, opinión, incluso las leyes y las costumbres ancestrales, incluso los valores aparentemente más sagrados” (Scavino, 1999:184). Sin embargo, hay algo que excede dichas interpretaciones. Ese hecho que existe para invertir el lema nietzscheano y que se llama “acontecimiento” o “advenimiento”. Es en esa promesa de salvación, de perdón, de redención que asentaría la religiosidad del Hijo, en lugar de los fundamentos contra la corrupción generalizada que sostiene el discurso del Padre.

Badiou nos plantea en su ética de la verdad, que si existen unos derechos del hombre no son los derechos de la vida contra la muerte, son los derechos del “Inmortal”; se trata de la fidelidad de un Sujeto a una Verdad que siempre excede el lenguaje de una situación, de las opiniones o del sentido común de una época.

No existe para Badiou una ética a secas, sino siempre y en cada situación un ética de las verdades ya que es gracias a ellas que el sujeto puede sustraerse a su propia finitud como ser histórico y cultural. Propone, entonces, un nuevo universalismo que ya no se sostiene en una norma universal como en los casos anteriores, sino en algunas verdades universales: ética de la ciencia, de la política, del arte y del amor.

“Desde el momento en que excede cualquier situación, cualquier mundo, la Verdad no depende de las diferencias culturales. Si la ética basada en el respeto de las diferencias se enfrentaba, tarde o temprano, a contradicciones insuperables, se debía a que dominada por el relativismo del giro lingüístico, no aceptaba la existencia de tales verdades universales y necesarias. De manera que la ética ya no debería preocuparse por lo diferente sino por lo mismo, por esa verdad que es la misma más allá de las diferencias culturales o étnicas” (Scavino, 1999:175).

Tomemos ahora otros argumentos que se fundamentaron en lo que podríamos pensar como ética de la verdad, basados en la transformación de las familias y la necesidad de legislar acorde a dichas transformaciones. Estos argumentos implican un cuestionamiento a la familia nuclear tradicional y la posibilidad de otorgar derechos a una parte de la población infantil del país que no vive de acuerdo a los preceptos de aquella familia: “ (...)Estamos en presencia de modelos de familia diferentes a los que teníamos hace 30, 40 ó 50 años. Hay un nuevo modelo de familia que demanda una nueva legislación. Hay nuevas familias que responden a cambios sociales, culturales, políticos y económicos, que dieron paso a la sociedad moderna; plantearon un nuevo modelo que convive con las llamadas familias tradicionales. (...) Hay familias compuestas por madres o padres solteros, parejas de

hecho con y sin hijos, familias ensambladas con integrantes de uniones anteriores y parejas o familias de gays, lesbianas o transexuales que hoy son una realidad y no tienen una normativa que pueda garantizar sus derechos. El dato de esta realidad es que no cuentan con un sistema de derecho que los incluya.”¹⁸

De alguna forma, estos argumentos, se basan en el acontecimiento que se produce en la sociedad occidental a partir de la proliferación de experiencias de familias distintas a las tradicionales, entre ellas las homoparentales. Tal como afirma Elisabeth Roudinesco, la multiplicación de estas familias hacia 1975 en Estados Unidos transgrede “un orden procreativo que desde hacía dos mil años se basaba en el principio del logos separador y la diferencia sexual. Pues la institución familiar, apenas podía en esa época, escapar a su principio fundador: el acoplamiento carnal entre un hombre y una mujer. En este aspecto, la invención de la llamada familia homoparental corría el riesgo de reavivar el gran terror a una posible borradura de la diferencia sexual que, como se recordará, había surgido a fines del siglo XIX en el momento de la declinación de la antigua autoridad patriarcal” (Roudinesco, 2003:196).

Analizando estos argumentos, podemos decir que las familias homoparentales han modificado desde su aparición el consenso establecido por su época, enfrentándose a las creencias prevalecientes. Los argumentos de algunos Senadores, justamente, se basan en este acontecimiento que constituyen las familias homoparentales: “con respecto al tema del ejercicio de la paternidad y de la maternidad por parte de las parejas del mismo sexo, creo que lo más importante es hacer una distinción entre lo que significa ser progenitores y ser papá o mamá. Progenitores son quienes engendran biológicamente y aportan el óvulo y el espermatozoide para dar origen al embrión. Madres y padres son quienes asumen el rol activo en la tarea de educar, nutrir y guiar. (...) Ser madre o padre no es solamente un hecho biológico como ser progenitor, sino un proyecto de vida originado en el deseo y en el compromiso. Actualmente, una porción considerable de la población homosexual ya tiene hijos. Por ende, la demanda de igualdad, más que la posibilidad de tener hijos, implica que estos nenes y nenas que ya existen tengan los mismos derechos que el resto de los niños y niñas de mi país. En cuanto a la adopción, cabe señalar que la ley argentina permite que cualquier persona pueda adoptar sin discriminar su sexo ni su orientación sexual. Han podido hacerlo hombres y mujeres solteros. Entonces, si una persona individualmente lo puede

¹⁸ Senador Morales (2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 157. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

hacer y generar un vínculo de familia entre adoptante y adoptado, ¿qué impediría que lo haga una pareja homoparental?”¹⁹

El acontecimiento es un hecho que existe a pesar de las interpretaciones dominantes, ya que las “agujerea”. Así, los hechos responden a Leyes pero el acontecimiento es lo que se sustrae a las Leyes de una situación, es decir al todo. Contrariamente al discurso del Padre, Badiou en su ética de la verdad, no cesa de contraponer Verdad y Ley. La Verdad, afirma este autor, no es una Ley es lo que se “sustrae a la vanidad del todo”. Es así que el Bien o Verdad ya no se confunde con la Ley sino que tiene el estatuto de un acontecimiento, existe a pesar de las interpretaciones o las representaciones, y siempre tiene algo de revolucionario.

La sanción de la Ley, que finalmente fue aprobada en julio de 2010, después de extensas argumentaciones de las cuales expuse sólo algunos fragmentos, abre una serie de interrogantes filosóficos en relación a lo que Scavino señala como los nuevos universalismos propuestos por pensamientos postmetafísicos que exigen repensar el sujeto de fin de siglo y su ética. La efectivización de esta Ley, y con ella el otorgamiento de derechos a niños y niñas de parejas del mismo sexo, puede ubicarse en el debate ético sobre la singularidad y la identidad, que ya no son esencias estables sino que se transforman, mutan, se reinventan.

Según Agamben, la ética es posible justamente porque no hay ninguna esencia, ni vocación histórica, ni destino biológico que el hombre deba conquistar o realizar. Es decir que no existe ningún gran relato ni mito histórico que le diga al hombre cuál debe ser su destino o que ordene sus actos, sus decisiones éticas o políticas en función de una meta a la que debería llegar: “la ética debe cuidarse, por sobre todo, de proponer modelos normativos o ideales yoicos” (Scavino, 1999:190).

Scavino retoma aquí a Aristóteles y su metafísica para pensar cómo a menudo la historia ha sido concebida como el “volverse humano del hombre”, en el sentido de la finalidad que tiene cada cosa como pasaje de la potencia al acto. Así, el fin de la historia sería la realización de hombre como sujeto racional y emancipado, siendo el progreso un paso de la niñez a la madurez.

Sin embargo, para Agamben, rechazar esta teleología no significa “que el hombre no sea o no deba ser algo, que esté condenado a la nada y pueda, por otro lado, decidir voluntariamente ser o no ser, atribuirse tal o cual destino (nihilismo y decisionismo se reencuentran en este punto)” (Scavino, 1999:191). Agamben, a diferencia de Badiou y Sartre, sostiene que lo que se distingue de la cosa, no es la nada sino el ser en potencia; el sujeto es entonces pura posibilidad “y en esto

¹⁹ Senadora Rojkes de Alperovich (2010) Versión taquigráfica (provisional) Cámara de Senadores de la nación, Reunión N° 14, Sesión ordinaria N° 9, 14 y 15 de julio de 2010, pág. 40. Consultado el 11 de septiembre de 2011 en <http://www.senado.gov.ar:88/9078.pdf>.

consiste su deber, en continuar siendo lo que es: potencia de ser y de no ser como diría Aristóteles” (Scavino, 1999:192). La potencia, entre el ser y el no ser carece de identidad y no es representable ya que no forma parte de ningún conjunto definido por un predicado: x es obrero, x es empresario.

¿Pero para qué quieren casarse los homosexuales si el matrimonio es una institución burguesa y patriarcal en decadencia? Es una pregunta que recorrió el debate sobre la Ley en los sectores más “progresistas”. Como señalábamos en el análisis de las argumentaciones a favor, se trata de acceder a derechos que mejoran la calidad de vida de las personas no heterosexuales. Y también, paradójicamente, esta representatividad legal podría promover ciertos cambios sociales, lejos de normativizar. En ese mismo orden de ideas se expresa Didier Eribon, quien señala: “La pregunta no debería ser: ¿por qué quieren casarse los homosexuales? Siempre lo han [querido]. Sino más bien: ¿qué alteración produce en el orden social y sexual el hecho de que ahora reclamen poder hacerlo en el marco de las parejas del mismo sexo?” (Castelar, 2010:52).

Si para Agamben, la política de la singularidad es aquella cuya comunidad no se inscribe en una identidad o un conjunto (ser vasco, obrero, gay), para Scavino, pensar en una singularidad que rechaza toda identidad “nos deja entonces ante una disyuntiva bastante pesimista: si el Bien toma el poder, si se convierte en Ley, no puede sino mutarse en su contrario, el totalitarismo o el Mal; si se mantiene fiel a su singularidad, resto irrepresentable o sin identidad, está destinado a ser eliminado por el Estado o a autodisolverse”(Scavino, 1999:195) Justamente, esta representatividad, de las familias homoparentales a partir de la sanción de la Ley, lejos de convertirse en moralizante, concibiendo a la moral como aquella que pretende que el sujeto se convierta en algo definido y permanente, en una entidad previsible, permite a estas familias reinventarse y filiar a su descendencia, produciendo efectos sobre el modo de pensar la familiaridad de los lazos sociales, interpelando a la sociedad en su conjunto sobre las éticas de convivencia posibles, sobre los vínculos de protección y cuidado deseables entre adultos, niños y niñas.

Castelar (2010:54) analiza los efectos de la diversidad sexual y la homoparentalidad sobre una serie de atributos asignados por tradición a la familia como unidad social: la filiación de la descendencia, la distribución y el aprendizaje de roles, la disposición para enfrentar el cambio y la provisión de afecto.

En cuanto a la filiación de la descendencia, el autor señala que, tradicionalmente, esta filiación tuvo que ver con la figura paterna, y se transformó durante el siglo XX en una filiación compartida, debido a numerosos cambios, entre ellos, los derechos compartidos entre los padres, la paulatina independencia legal de la esposa, la supervisión de la familia por parte de los organismos de control y el ingreso a la casa de las instituciones que regulan las relaciones con los hijos, entre otros.

De hecho, uno de los argumentos más comunes para mostrarse en contra de la homoparentalidad (que se puede llevar a cabo mediante diversos mecanismos como: la adopción, la reproducción asistida, el uso o alquiler de vientres, la multiparentalidad, etc.) es el temor frente al lugar simbólico que tendrá este hijo o hija con respecto de sus padres.

El patrón legal heterosexual implica regular el acceso a la ciudadanía plena separando los hijos afiliados de los que no lo son. Así se sustenta el rechazo a las formas de parentalidad diversas. “La asignación de un nombre y de un apellido, más que un proceso de simbolización, surge de la búsqueda de estatus social mediante el reconocimiento legal. Así, el esquema patriarcal se impone por sobre las posibilidades de diversidad que eluden su control apelando a argumentos naturalizados (la sangre, lo simbólico) y rechazando aquellos procesos alternativos nacidos en pequeños grupos, que se acercan a la dinámica afectiva familiar. Y, por esta misma razón, la homoparentalidad (como acto simbólico o como vínculo legal) podría incidir en esta mirada jerárquica y tradicionalista que excluye y minimiza a muchas personas” (Castelar, 2010:54).

Scavino complejiza a través de los aportes teóricos de Toni Negri, este concepto de absolutidad no representable que plantean Badiou y Agamben. En Badiou sería la no-parte, no-clase, no-identidad; en Agamben lo que está en potencia, lo que aún no se ha definido. En ambos, el deber del sujeto sería mantenerse en ese todavía, en esta identidad siempre en suspenso.

Scavino formula que Toni Negri les pregunta a Agamben y a Badiou si esta absolutidad, bajo esta forma, es otra cosa que el absoluto de una ausencia, de un vacío infinito, o de un pleno pero de posibilidades puramente negativas. Para Negri, en cambio la potencia es la capacidad de actuar y padecer; esto implica que una potencia se actualiza cuando un cuerpo o un individuo se encuentran con otro, cuando entran en relación con otro cuerpo. Es por eso que la metafísica aristotélica es substancial, mientras que la de Spinoza es relacional, es decir, ya no piensa en un elemento que se sustrae a todas las clasificaciones sino que se refiere a los vínculos reales entre esos elementos (Scavino, 1999.)

En relación a estas nuevas familias podemos pensar ¿Qué complejidades y efectos trae la sanción de la Ley, los debates previos y posteriores en la reelaboración de las relaciones entre adultos y niños?, tal como se interroga Didier Eribon: “¿qué nuevos modos de subjetivación, qué nuevas estructuras cognitivas se forjarán en este nuevo espacio social, familiar, cultural, que está creándose ante nosotros, libre del Edipo como Ley, de la heterosexualidad como sistema social y como sistema simbólico?” (Eribon, 2005: 16)

Negri vuelve a la definición de Spinoza sobre la singularidad, a diferencia de Agamben que prefiere una concepción medieval y cristiana: “Si varios individuos

cooperan en una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este aspecto, como una sola cosa singular”, decía en su *Ética*. Scavino señala que la singularidad sería la cooperación productiva de Marx o el poder constituyente de Negri; “lo que no puede ser eliminado por el Estado ya que todo proviene de ella, aun cuando sea irrepresentable o carezca de identidad definida” (Scavino, 1999: 197).

La legalización de estas familias, nos conmina a pensar en la ética del poder constituyente que implica no ya una ruptura con la sociedad sino una socialización que rompa con la serialización subjetiva, con los mecanismos panópticos, individualistas y moralizantes instituidos por el poder, ya que remiten a un deseo de comunidad. Para Negri, la ética de la singularidad sería una ética de la solidaridad que permite superar la falsa disyuntiva entre egoísmo y altruismo, entre deseo personal y respeto del otro. Scavino describe esta moral de amor al prójimo como inscrita en una tradición hobbesiana que concibe al otro como limitante de los deseos individuales. “La Ley, bajo su forma kantiana o habermasiana, es la inscripción institucional o estatal de ese límite. Vivir en sociedad según esta moral, significa renunciar de uno u otro modo a ciertas aspiraciones personales y se trata de un gesto casi sobrenatural, ya que el individuo, por naturaleza sería esencialmente egoísta” (Scavino, 1999: 197).

Si no se hubieran movilizado numerosos actores sociales, si no hubieran “militado” por la aprobación de la Ley de Matrimonio Igualitario, haciendo públicas historias de vida y familiaridad invisibilizadas, seguramente la Ley social hubiera continuado operando para que una parte de la sociedad renunciara a sus deseos en pos de una convivencia aparentemente pacífica, renunciando también a una vida pública y más aún al deseo de una familia; lo que Roudinesco señala como el único valor seguro al cual nadie puede ni quiere renunciar, “los hombres, las mujeres y los niños de todas las edades, todas las orientaciones sexuales y todas las condiciones la aman, la sueñan y la desean” (Roudinesco, 2003:214).

Scavino contrapone a la moral del amor al prójimo, la ética de la solidaridad y del deseo, donde el otro ya no es un límite sino la condición misma para la realización de mis deseos: “si mi potencia de hacer, lejos de disminuir, aumenta con la cooperación, entonces la solidaridad no es un imperativo altruista sino la condición para que mi deseo se realice. La ética de la solidaridad es una ética del deseo, desde el momento en que éste resulta, en última instancia, deseo de comunidad” (Scavino, 1999:198).

¿Por qué esta Ley fue tan resistida, tan militada para su no aprobación? Pocas son las manifestaciones masivas que tengan como eje la situación de las infancias en nuestro país, que incluyen situaciones terribles, como mencionábamos al principio, producto de políticas inadecuadas, que se plasman en fenómenos como el aumento

de la violencia en los vínculos intergeneracionales, el crecimiento del trabajo infantil y hasta la expansión de la pedofilia, sin mencionar las alarmantes cifras de niños pobres (Carli, 2010). Una hipótesis es que justamente la Ley no tiene sólo una dimensión jurídica (Minicelli, 2008:3), sino que, recuperando su valor en términos de la escritura de la configuración subjetiva, la aprobación de la Ley de Matrimonio Igualitario, que reconoció finalmente el estatuto legal de las familias con padres/madres gays, lesbianas o trans, obligó a la sociedad en su conjunto a debatir sobre las responsabilidades que, como adultos, tenemos en la filiación de niños y niñas.

Si bien esta ley no garantiza necesariamente un cambio en las relaciones cotidianas entre niños/as y adultos en estas nuevas conformaciones familiares²⁰, que un grupo particular de adultos se revele contra la privacidad de los lazos familiares y la imposibilidad de ejercerlos en los ámbitos públicos como escuelas, hospitales sin ser necesariamente progenitores biológicos de estos niños, ya sea por adopción o por vía científica, interpela a los adultos en su conjunto como responsables del ejercicio de los derechos de niños y niñas.

Estas nuevas familias ponen en juego la figura del adulto como el responsable - más allá de ser varón o mujer- de las funciones de cuidado y protección, brindando una comunidad de afecto. En todo caso, estas nuevas configuraciones familiares constituyen una grieta en el camino de pensar cómo sustituir la moral de la identidad étnica o grupal²¹, por una ética de la amistad, de la solidaridad, desafiando los roles previstos en pos de filiar a niños y niñas en una sociedad más justa y solidaria.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (1996) *La comunidad que viene*. Valencia: Editorial Pre-textos.

BADIOU, Alain (1990) *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

²⁰ Este argumento, muchas veces esgrimido durante el debate de la Ley, tiene que ver con estudios que demuestran que niños y niñas criados en familias homoparentales son más tolerantes y respetuosos de la diversidad, o más sociable y tolerantes. En la publicación "Matrimonio para todas y todos. Ley de igualdad, de la Federación Argentina LGBT se citan numerosos estudios españoles al respecto, páginas 48 y 49.

²¹ La identidad étnica o grupal implica para Negri una pseudo amistad y provoca ambivalencia afectiva: el individuo quiere que lo consideren uno de los suyos pero al mismo tiempo siente temor ante la mirada de los demás que lo vigilan para saber si es o no uno de los suyos, en definitiva es al mismo tiempo una enemistad, un sistema de vigilancia y persecución mutuas.

- CARLI, Sandra (2010). "Notas para pensar la infancia en la argentina (1983-2001): Figuras de la historia reciente". *Educação em Revista*, Belo Horizonte, 26 (1), pp. 351-382.
- CASTELAR, Andrés (2010). "Familia y homoparentalidad: una revisión del tema". *Revista de Ciencias Sociales*, (5), pp. 45-70.
- MINICELLI, Mercedes (2008). "Escrituras de la Ley en la trama social. Ensayo sobre la relación entre dispositivos, ceremonias mínimas y prácticas profesionales". *Revista Pilquen*, 10 (5).
- ROUDINESCO, Elisabeth (2003). *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SCAVINO, Dardo (1999). *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.
- VATTIMO, Gianni (1997). *La huella de la huella*. *Fractal*, 4 (2), pp. 87-108.

EL HUMANITARISMO ES LA CONTINUACIÓN DEL CAPITALISMO CON OTROS MEDIOS

Francesco Petrone

Universitat de Barcelona

Resumen:

En las últimas décadas ha nacido una nueva idea de solidaridad. Con el "triunfo" de la democracia liberal, se ha creído que Occidente es el "mejor de los mundos posibles". Consecuentemente, ha tomado forma la convicción, casi como obligación moral, de ayudar a los menos afortunados que viven fuera del sistema "perfecto" occidental. Sin embargo, debido principalmente a la reciente crisis económica, las ONG, históricamente consideradas el vehículo para enviar ayudas humanitarias, han empezado a actuar como empresas destinando gran parte de los fondos al marketing, haciendo pactos con las propias multinacionales y recortando dinero para los más necesitados: ¿Es esto ético y consecuente con las intenciones filantrópicas que deberían ser las propias del humanitarismo?

Palabras clave:

ONG, humanitarismo, capitalismo, solidaridad, recogida de fondos.

Abstract:

With the "triumph" of liberal democracy, a new concept of solidarity has recently taken root, that being that the West is the "best of all possible worlds". Consequently, the belief has emerged that it is our moral obligation to help out the less fortunate in order to attain the same standard of living as that of the "perfect" West. However, due to the recent economic crisis, NGOs, which were historically considered to be the vehicle through which one could obtain humanitarian aid, began acting like corporations spending large parts of their funds on marketing, making deals with multinationals and cutting economic aid to the needy. However, is this ethical and in line with the philanthropic aims which make up the humanitarian field?

Keywords:

NGO, Humanitarianism, Capitalism, Solidarity, Fund Rising.

Recibido: 18/04/2013

Aceptado: 28/05/2013

INTRODUCCIÓN

La exigencia de ayudar al prójimo para disminuir su sufrimiento ha estado siempre presente en el alma humana, obviamente con los diferentes grados de altruismo y conforme a las capacidades de cada cual. Cada uno de nosotros, a su manera, siempre ha sentido el deseo de echar una mano a los pobres, a quien sufre o es víctima de catástrofes ajenas a él mismo. La ayuda humanitaria ha sido uno de los puntos clave sobre el cual se ha construido el imaginario occidental. Aunque formas de intervención humanitaria existen desde hace más de doscientos años (Bass, 2008), en los últimos decenios el término “humanitarismo” ha sido interpretado, en mi opinión, como una ideología de práctica informal que se basa en la profunda convicción de la igual dignidad de todos los seres humanos y de la obligación universal de promover el bienestar humano, luchando contra el sufrimiento de los hombres y asegurando a todos el respeto de sus derechos fundamentales y la respuesta a sus necesidades esenciales. En la práctica se ha traducido en ayudas económicas o, cuando se ha podido, en intervenciones directas en las zonas golpeadas por desastres humanos o naturales.

Bajo este punto de vista, la idea de humanitarismo ha entrado en el ámbito de aquella construcción de “racionalidad” occidental que, bajo la convicción de que se tienen que “exportar” derechos para todos y fundamentando su valor sobre la importancia de los derechos universales considerados como una conquista de Occidente, ha impulsado de manera contundente el nacimiento de movimientos solidarios hacia quien necesitaba ayuda. Al mismo tiempo la “crisis” del Estado-nación (Strange, 1996), ha coincidido con la necesidad, por parte de éste, de transferir muchas de sus competencias hacia nuevas organizaciones que se dedicaban específicamente a ciertos derechos y demandas sociales a los cuales el Estado tradicional ya no podía hacer frente. El poder hegemónico del Estado ha sido erosionado desde abajo por la demanda de un mayor reconocimiento de ciertos derechos que ya, él solo, no podía afrontar. En este sentido, todos aquellos movimientos que han nacido de la necesidad de dar voz también a poblaciones golpeadas por catástrofes, han representado, a mi parecer, una forma contrahegemónica de participación para aquellos acontecimientos que, sin ellos, no hubieran tenido el eco que efectivamente han conseguido obtener. Sin embargo,

como intentaré demostrar en mi artículo, el camino hacia un paradigma humanitario coherente y éticamente correcto es todavía largo y necesita de algunos planteamientos de ciertas prácticas que, hasta ahora, en muchos casos han disminuido las capacidades emancipatorias que el altruismo así entendido tenía como propósito. El capitalismo, sobre todo en sus aspectos “oscuros”, ha conseguido invadir también el campo del humanitarismo banalizando muchos de los esfuerzos que se han hecho, sobre todo al principio, para crear movimientos solidarios “puros”.

Cuando las escenas de sufrimiento se han difundido de manera más amplia, debido también a las imágenes que nos proporcionaban las televisiones y los periódicos, los conmovidos habitantes de los países occidentales han respondido de manera determinante ayudando a quien lo necesitaba. Por ejemplo, durante la guerra de Kosovo, considerada la guerra más mediatizada de la historia (Duffield, 2004), pero también en otras catástrofes como terremotos, huracanes y demás desventuras que han golpeado diferentes zonas del mundo. Estos lugares son, ante todo, los que padecen un retraso económico mayor respecto a los países occidentales (Europa y Norteamérica principalmente) y que normalmente han sido definidos como países del “tercer mundo”. En la práctica, a los ojos de las sociedades occidentales, la manera de sentirse útil y altruista ha tomado forma a través de la donación. Hay muchas campañas publicitarias que se crean para recoger fondos destinados a quien más lo necesita: adopciones (a distancia o directas), donaciones de dinero periódicas o puntuales, voluntariado en países en vías de desarrollo y cualquier otra manera mediante la cual se puede ayudar.

A partir de la caída del muro de Berlín (1989), las ayudas humanitarias han aumentado de manera considerable. Con el derrumbamiento del modelo soviético, alternativa única al capitalismo americano durante más de cuarenta años, se ha dado la impresión de que el norteamericano es “el mejor modelo posible” y que la democracia liberal occidental da a los individuos el bienestar propio de un gobierno completo. La idea que se ha difundido es que dicha democracia no puede ser mejorada ulteriormente, hasta el punto que algunos autores han hablado de “fin de la historia” (Fukuyama, 1992) indicando con este término el fin de todo desarrollo político alternativo a la democracia liberal, tanto a nivel ideológico como institucional. La democracia así entendida no permite, según esta corriente de pensamiento, ser superada por otro modelo eficiente. En la práctica la historia se ha acabado no en sentido cronológico, sino en sentido de evolución política: después de la democracia liberal ya no existe ninguna forma mejor de hacer política.

Efectivamente durante los años noventa en los países occidentales se respiraba la sensación de estar representando a pleno derecho aquel “primer mundo” donde todo funcionaba perfectamente. El índice de desempleo no alcanzaba niveles

preocupantes, las nuevas tecnologías representaban el ejemplo de que solo bajo aquellas condiciones se podía mejorar la vida humana. Por su parte, el socialismo soviético había empobrecido y hecho miserables a sus ciudadanos. Además, lejos de crear una política para el pueblo, se había configurado como una burocracia cerrada en la que las élites gozaban de privilegios, dejando a la mayoría de la población a merced de la pobreza. En occidente el modelo “perfecto” de la democracia liberal daba la impresión de ser justo, considerando que garantizaba aquellos derechos que los demás modelos negaban. En definitiva, el modelo occidental había promovido felicidad y bienestar para todos, mientras que los demás sistemas políticos sociales habían fracasado. Esta era la mentalidad que se creó después de la caída del muro.

Hoy sabemos que las cosas no son así. La apertura de las fronteras hacia el este, por ejemplo, ha creado muchas más diferencias en la población de las que había antes. Con la apertura de los mercados al capitalismo occidental, un pequeño grupo de oligarcas ha sacado ventaja enriqueciéndose de manera desmesurada. La prostitución ha aumentado de manera considerable, así como la delincuencia y por consiguiente la pobreza (Napoleoni, 2009). Por el contrario, lo que parecía el mejor de los mundos posibles en Europa y en EEUU, ha revelado en los últimos años toda su fragilidad con la crisis de la deuda y todas las consecuencias que se han manifestado: desempleo rampante, recortes en sanidad y educación, barbarie en las relaciones humanas y todo lo que se puede generar de la repentina conciencia de que la vida ya no es como era hace unos años.

Este no es lugar para profundizar en estas temáticas que necesitarían un espacio específico. De todas formas, mi interés por introducir este contexto histórico-económico se debe al hecho de que es aquí donde se ha generado aquella idea de altruismo que todavía pervive en nuestra sociedad. El sistema capitalista occidental ha creado en la población la idea inconsciente de que en occidente se está mejor y que, por ese motivo, debemos proceder a echar una mano a quien no tiene la suerte de vivir en nuestro sistema. Generando bienestar para todos se ha creado la obligación moral de ayudar a quien vive fuera del “privilegiado” capitalismo europeo y norteamericano.

A esta altura las preguntas que surgen son varias. Antes que nada hay que considerar si efectivamente la ayuda humanitaria así entendida es verdaderamente justa y correcta. En segundo lugar, me pregunto hasta qué punto es eficaz una donación y cómo se utiliza el dinero recogido. Al mismo tiempo, ¿La forma misma en que se ayuda es altruista? Considerando que el capitalismo promueve formas de competitividad y enriquecimiento egoísta, ¿Representa el humanitarismo un contrapeso al capitalismo?

A estas preguntas intentaré responder en este artículo.

LAS ONG Y LA AYUDA HUMANITARIA

A pesar de que las ayudas consisten esencialmente en ayudas económicas por parte de los ciudadanos, las ONG representan los trámites que favorecen el uso de esta ayuda porque proyectan las actividades y los gastos en que este dinero se tiene que utilizar. Pero, ¿Qué son las ONG? Las ONG (Organizaciones No Gubernamentales) son organizaciones que operan de manera independiente de los gobiernos, con el fin de poder mantener su propia autonomía de movimiento e intervención en las zonas donde llevan su ayuda humanitaria. En la práctica se pueden definir como un vehículo para llegar a los más necesitados, que estructura y utiliza nuestras donaciones para realizar proyectos en determinados lugares del mundo.

Una primera puntualización que quisiera hacer es que, a pesar de que se definan como “no gubernamentales”, las ONG no reciben solamente dinero de donaciones privadas, sino que una buena parte de su financiación viene también de los Estados. Así pues, no es casualidad que en uno de sus libros Mark Duffield (Duffield, 2004) afirme que la financiación por parte del Estado priva las ONG de aquella autonomía operacional que deberían tener. De hecho, aunque en los últimos años muchos Estados han recortado fondos del tercer sector por causa de la crisis, es innegable que recibir fondos las expone a una forma de control mayor. Por consiguiente, Duffield ha definido la intervención humanitaria como técnica de “control político” (Duffield, 2004). Mientras que otros autores han descrito las ONG como “una nueva manera de hacer política” (Gomis, 2000).

Hay que considerar que el aumento de las ayudas humanitarias se ha registrado sobre todo en un momento histórico bien determinado, o sea, con la crisis de la Unión Soviética. Durante aquel periodo muchas organizaciones no gubernamentales fueron muy operativas en los países del Este donde denunciaban las violaciones de los derechos humanos. De esa manera se hacían portavoces de un modelo de desarrollo en línea con el occidental. No es una casualidad que el magnate George Soros haya financiado varias ONG que denunciaban los malos funcionamientos del socialismo soviético: la razón era debida al impulso que la abertura de los mercados podía dar a sus inversiones en diferentes países del Este.

Mi idea es que esta tesis es válida hasta el principio de la actual crisis económica. La disminución de financiaciones para las ONG ha provocado un cambio en su manera de actuar. Así como ha pasado con el Estado-nación, del cual el capitalismo frenético ha puesto en crisis la centralidad del poder (Strange, 1996), las ONG han sufrido un cambio y ellas, como los Estados, para poder sobrevivir han tenido que incrementar sus compromisos con las multinacionales, que en la época contemporánea son los verdaderos protagonistas en la toma de decisiones tanto en el ámbito político como en el económico.

En la práctica, mientras en el pasado los Estados-naciones devolvían algunas instancias de toma de decisiones a las ONG, que eran las portavoces de aquellos derechos que el Estado no llegaba a encarar, hoy en día las ONG se han dirigido hacia el capital para poder sobrevivir. A partir de este cambio de dirección se ha creado una nueva imagen de las ONG que, en muchos casos, no es muy coherente con sus finalidades y que pone en evidencia su manera de actuar.

ALGUNOS DATOS

En la segunda mitad del siglo pasado las ONG han aumentado de manera considerable. Según la OCSE, había alrededor de cien ONG en Europa después de la segunda guerra mundial, mientras que en 1993 las mismas habían alcanzado la cifra de 2.500. En los años siguientes el número ha aumentado exponencialmente. En los EEUU las ONG gestionan un patrimonio de 268 billones de dólares y el mundo de las ONG representa el 8% del PIB, porcentaje que se ha doblado respecto al de 1960 (Furlanetto, 2013:35).

Siempre con las estadísticas en la mano, sabemos gracias al informe de la ONU sobre el estatus del voluntariado del 2011 que el número de voluntarios en el mundo es superior a 140 millones de personas¹. Según Linda Polman (Polman, 2009), el volumen de los negocios anual de las ONG, considerados en general, representaría la quinta economía mundial.

Todos estos datos confirman las tesis de los que definen el mundo de las ONG como “fábricas de la solidaridad” donde se genera ganancia con las ayudas humanitarias. De hecho, hay muchas críticas sobre la manera de actuar de estas organizaciones: ¿Por qué el número ha aumentado tanto? Y, sobre todo, ¿Cuál es la razón que motiva la creación de una ONG?

El problema es visible tanto en la manera de actuar de las ONG en las zonas que han padecido desastres, como en los métodos que se utilizan para recoger fondos en los países occidentales.

LA INTERVENCIÓN HUMANITARIA EN LAS ZONAS GOLPEADAS

1 http://www.unv.org/fileadmin/docdb/pdf/2011/SWVR/English/SWVR2011_full.pdf.

Por lo que respecta a este aspecto, lo que se destaca a partir de varias investigaciones sobre el asunto, y también de testimonios directos, es que la filantropía, que muchas veces debería ser la base de las ONG, en realidad es dejada de lado en detrimento de la necesidad de continuar el “business humanitario”. De hecho, en la mayoría de los casos, las ONG intentan buscar las ayudas atrayendo la atención de los donantes para que les den soporte. Por consiguiente, una gran parte de los fondos que reciben los utilizan en publicitarse. En un libro de reciente publicación la periodista italiana Valentina Furlanetto escribe.

Greenpeace Italia no necesita presentaciones: Nació en 1986 de una costilla de Greenpeace International y cuenta con 34 empleados fijos y más de 600.000 voluntarios y activistas. Casi 60.000 italianos cada año le dan su confianza y dinero. ¿Qué hace con esto Greenpeace Italia? [...] Del balance del 2011 (por debajo de 400.000 euros) se descubre que la asociación ha tenido ingresos de 5 millones 600.000 euros y de éstos ha gastado 6. ¿En qué? Para salvar océanos, ballenas, bosques, clima (las así dichas “actividades propias” de la asociación) ha utilizado solo 2 millones 349.000, menos de lo que gasta para publicitarse y buscar nuevos socios: 2 millones 482.000. Si además a estos gastos de promoción le añadimos el millón que se destina a los sueldos, administración, gastos de oficina, alquileres (los gastos de soporte general) se entiende que casi 3 millones y medio del dinero de los italianos que aman la naturaleza y quieren defender las ballenas se van en burocracia y flyers para la publicidad y solo dos millones 349.000 se destinan al verdadero propósito de la asociación. Pobres ballenas y pobres donantes.

En el 2010 las cosas no habían ido mucho mejor: sobre un total de 4 millones 322.000 euros, Greenpeace había gastado más de un tercio (1 millón 677.000) para recoger fondos y promocionar la misma asociación y poco más (1 millón 844.000) para las verdaderas actividades. Confrontándolo con el balance del 2009, disponible en la página web, se entiende que los gastos para la promoción y el marketing aumentan cada año: de un millón 250.000 en el 2009 han subido a un millón 677.000 el año siguiente y a dos millones 482.000 en el 2011 (Furlanetto, 2013: 47)².

Con todos estos datos se vuelve evidente cómo la mayoría de veces las preocupaciones de muchas ONG (aquí hemos hablado sólo de Greenpeace, pero la lógica es parecida en muchas tanto a nivel nacional como internacional) no es tanto seguir la finalidad para la que han nacido, sino la de darse más visibilidad y hacerse más publicidad. ¿Por qué? La razón es simple. Así como pasa con las

2 Traducción del autor.

multinacionales, cuanto más aumenta la visibilidad más aumenta la posibilidad de tener ganancias. Consecuentemente, seguir un plan de marketing bien estructurado lleva a pensar que en muchas ocasiones es más importante la publicidad que el compromiso real y concreto en la resolución de los problemas.

A esta altura es importante sacar una primera consideración que más adelante podremos comprobar con otros casos que analizaremos. La cuestión es que las ONG necesitan hablar el lenguaje del capitalismo, y por tanto de la empresa, para crear publicidad y de este modo ganancias. Parece evidente que muy a menudo su misión inicial se oscurece con la búsqueda de más ganancias para obtener más visibilidad. Si más de la mitad de las donaciones se utilizan para la promoción, entonces hace falta preguntarse si efectivamente el fin último de las ONG es ayudar al prójimo o convertirse en una “industria de la solidaridad”.

Otro fenómeno que atestigua la “rentabilidad” de las ONG es aquel de las MONGO, es decir, aquellas organizaciones que son creadas *ad hoc* por individuos particulares. El término MONGO, de hecho, significa “My Own ONG” y describe todas aquellas organizaciones que nacen de la iniciativa de algunos ciudadanos con la aparente finalidad de ayudar a los necesitados, pero en realidad en muchos casos las MONGO se crean para obtener financiaciones, alcanzar lugares golpeados por catástrofes, y crear entonces su propio business. Más que de “My Own ONG” se podría entonces hablar de “My Own Business”. Para atestiguar lo que afirmo tenemos el hecho de que muchas veces estas MONGO se crean en momentos muy determinados, o sea en conjunción con catástrofes naturales, para poder acceder a donaciones llevando en cambio, en muchas ocasiones, ayudas y materiales completamente inútiles.

Las MONGO recogen y llevan prácticamente a todas partes naves contenedor llenas de instrumentos viejos heredados de los hospitales occidentales, muy a menudo rotos o con el voltaje mal, y contenedores llenos de medicamentos caducados puestos a disposición por las industrias farmacéuticas. [...] En los trópicos, en zonas de crisis, unos operadores muy diligentes llevaron productos contra los síntomas de congelación, mientras que en la hambrienta Somalia llegaron productos laxantes, curas para adelgazar, fármacos contra el estreñimiento y mantas eléctricas (Polman, 2009: 46-47)³.

Las MONGO entonces nacen, en la mayoría de los casos, con la finalidad de crear un comercio sobre la ayuda. Muy a menudo los fundadores de las MONGO

3 Traducción del autor.

son ex funcionarios de ONG o de Organizaciones Internacionales, es decir, gente que conoce el sistema y sabe cómo, dónde y cuándo pedir dinero.

HAITÍ: LA REPÚBLICA DE LAS ONG

Un ejemplo reciente de cómo las ONG se han comportado en casos de catástrofes humanitarias es Haití. Como sabemos Haití fue golpeada por un terremoto de tremendas dimensiones en 2010. Los daños han sido inmensos y se calcula que han muerto más de 200.000 personas. Por lo que pertenece a los daños materiales, todavía no ha sido posible estimarlos.

Haití ha sido un caso paradigmático porque en aquella situación hemos podido ver cómo una cantidad incalculable de ONG han llegado a la pequeña isla caribeña para llevar su propio soporte. La cantidad de organizaciones que han llegado allí ha sido tan grande que un periodista ha definido a Haití como “la república de las ONG”⁴. Las donaciones que se han llevado a cabo, por parte de todo el resto del mundo, han sido de varios billones de euros. Sin embargo, la reconstrucción no se ha realizado de manera eficaz, sino que todavía cojea a pesar de la inmensa movilización internacional. Según el periódico “Le Monde” para Haití se ha recogido 5 billones de dólares, de este dinero a las pobres víctimas del terremoto les ha llegado una parte muy escasa, casi nula⁵. Hoy en día el problema de Haití sigue vivo.

En este caso también la “industria de la solidaridad” ha fallado y muchas veces el dinero se ha “perdido” en lugar de llegar a su destino. Además, muchas organizaciones presentes en la isla se han opuesto a la creación de una comisión que verificara la utilización de los fondos recibidos (Furlanetto, 2013:57).

GREENWASHING

Un aspecto que últimamente ha llamado la atención sobre la naturaleza de las “alianzas” de algunas grandes ONGs con multinacionales, se refiere a una de las

4 Citado por: Furlanetto, Valentina. *L'industria della carità. Da storie e testimonianze inedite il volto nascosto della beneficenza*. Chiarelettere, Milano, 2013. Pag. 56.

5 Jean-Michel Caroit, *A Haiti, la reconstruction avance <<à pas de tortue>>*. <<Le Monde>>, 11 de Enero 2011.

prácticas empresariales más difundidas: el famoso “greenwashing”. Literalmente el término significa “limpieza verde” y se refiere a las estrategias que operan las grandes multinacionales para defender su reputación de cara a la opinión pública. Hay muchos casos en que las multinacionales intentan proyectar esta imagen de “limpieza” frente a la gente, como por ejemplo, en el caso de las multinacionales del tabaco que, con la finalidad de dar una imagen “seria” de cara a los fumadores haciéndoles creer que se preocupan por ellos, invierten grandes cantidades de dinero en la investigación sobre el cáncer de pulmón. En este caso, como el que veremos después de la BP, las empresas no se han “servido” de ONGs que “dan la cara” delante de la opinión pública. Me he servido de este ejemplo para explicar una práctica que, de todas formas, como es evidente tiene un claro interés por mostrarse de cara a la opinión pública para encubrir las verdaderas intenciones de dichas multinacionales. Al mismo tiempo está claro que entra en contradicción con la política de empresa que es la de generar ganancias en línea con la filosofía del capitalismo, aunque para alcanzar este objetivo se venda un producto tan dañino.

Otro ejemplo llamativo de greenwashing, cómo ya he dicho antes, ha sido el de la compañía petrolera inglesa British Petroleum (BP). En 2010 la compañía fue responsable de una de las más grandes catástrofes ecológicas de la historia de la humanidad en el Golfo de Méjico. En dicha ocasión, a causa de problemas técnicos, se derramaron en el mar alrededor de 60.000 barriles de petróleo al día. Por este desastre ecológico, la BP tuvo que pagar una multa de 4,5 billones de dólares. Sin embargo, del análisis de los balances de la compañía, investigados tras la catástrofe, se ha desvelado que la compañía se había gastado centenares de millones para una campaña denominada “Beyond pretroleum”, literalmente “detrás del petróleo”, que tenía como objetivo dar a conocer a la opinión pública un importante gasto que la compañía había hecho en energías alternativas. Tampoco en este caso se registra la participación de ONGs para dar apoyo a la BP en su campaña de “limpieza verde”, de todas formas es innegable que esta estrategia tenía finalidades hipócritamente altruistas y humanitarias. A pesar de ello, la imagen del desastre ecológico sigue en nuestras memorias y, aunque hayan intentado promocionar energías alternativas, en la práctica la mayor fuente de ganancias para la BP sigue siendo el petróleo.

Aunque me haya servido de los dos ejemplos precedentes, en los cuales no hay una implicación directa de ONGs, para dar una idea de lo que es el fenómeno del greenwashing, hay también casos de ONGs que hacen “pactos con el diablo”. En algunas circunstancias varias ONGs han sido tachadas de tener relaciones con multinacionales de lo más deshonestas que, casi siempre, las usaban para enmascarar sus verdaderas intenciones. Hay varios casos de esta unión entre *profit* y *no-profit*, o sea entre multinacionales que tienen como finalidad la ganancia de dinero y las ONG que en teoría deberían ser organizaciones sin ánimo de lucro.

Sin embargo, el caso más emblemático y más escandaloso es el de WWF que ha sido tachada de tener relaciones con la (tristemente) famosa Monsanto. En un documental retransmitido en la televisión pública alemana, se han analizado muchas incongruencias de esta gran ONG que es famosa por su histórica lucha en defensa del medio ambiente. El título del documental es “Der Pakt mit dem Panda”, que significa “El pacto con el panda”. Según algunos estudios citados en el documental, la relación de la WWF con las empresas le genera a esta ONG alrededor de 500 millones de euros al año. Sin embargo, lo más horrible es que esta “unión” está provocando la desaparición del tigre en India y la devastación de los bosques en el Borneo. De hecho la WWF organiza unos safaris, que valen alrededor de 10.000 dólares, en los que es posible seguir los pasos del tigre indiano. Este “viaje turístico” tiene como efecto la destrucción del hábitat del tigre, sin contar con la producción de ruidos que estarían condenando a muerte a este felino ya en vías de extinción.

La WWF es responsable también, siempre según el documental, de un acuerdo con la Wilmar, una multinacional que trabaja en Indonesia para producir aceite de palma a expensas de la destrucción de los bosques del Borneo. Según el documental la WWF “encubre” a la Wilmar proyectando de ésta una imagen de empresa en la que se puede confiar. Sin embargo, para efectuar esta recogida, la Wilmar ha expropiado las tierras de los campesinos que vivían en esta zona y que trabajaban el campo en contacto con la naturaleza. Estos campesinos siempre habían vivido en completa armonía con el medio ambiente, mientras que ahora se han tenido que marchar de su tierra o emplearse en la industria del aceite de palma para poder sobrevivir.

Finalmente, como ya habíamos dicho antes, la acusación más grave que se le hace a WWF es la de tener acuerdos con Monsanto sobre la cuestión de los OGM (Organismos Genéticamente Modificados). Por lo que toca a esta acusación, en realidad no hay pruebas concretas; además la WWF se defiende diciendo que estas son acusaciones difamatorias. Sin embargo, la misma organización admite que dialoga con representantes de la Monsanto para discutir sobre políticas vinculadas a la producción de la soja. Según la organización el diálogo con las multinacionales es parte de sus estrategias operacionales: de diferente opinión es el autor del documental que acusa a la WWF de ser la “coartada verde” de las multinacionales.

EL FENÓMENO DEL *MULTILEVEL* MARKETING

En mi libro (Petrone, 2012), he analizado el funcionamiento del sistema que se está implementando para recaudar fondos a través de la colaboración de las más grandes ONG del mundo con empresas especializadas en comunicación y marketing. Estas

empresas tienen como propósito generar enormes ganancias mediante la afiliación de nuevos miembros a las ONG, recaudando fondos con donaciones periódicas a las causas humanitarias de las mismas.

Muy a menudo las técnicas utilizadas son completamente diferentes de los valores filantrópicos que deberían fundamentar a las ONG. En primer lugar, no todas pueden permitirse tener como "socios" empresas expertas en la comunicación face to face: sólo las grandes tienen la capacidad de "asociarse" con estas empresas y promover tanto su organización. En el libro menciono a una gran empresa de marketing australiano, la Cobra, cuyos socios son ONG como Save the Children, Greenpeace, etc. Entre los socios hay también agencias de la ONU como el ACNUR.

Lo que más llama la atención es la extraña necesidad de un socio de ese tipo para la recaudación de fondos. De hecho, si bien se puede aceptar que las ONG necesitan promocionarse para recaudar fondos y, en teoría, tener más ingresos para hacer más proyectos, es verdaderamente horrible que recurran a empresas de marketing basadas en el sistema de comercialización comúnmente denominado "multi-level marketing". Este sistema está estructurado de tal manera que los *Relaciones Públicas*, es decir, aquellos empleados que elaboran estrategias de recaudación de fondos a través de donaciones mensuales, ganan un porcentaje de la donación. Al mismo tiempo sus jefes ganan un porcentaje sobre las donaciones que recaudan los empleados. En la práctica es un sistema piramidal en el que los que están en los peldaños más bajos, y que hacen el trabajo "sucio" para encontrar nuevos socios, cobran un salario que depende del número de nuevos socios que encuentran y hacen ganar a sus superiores un porcentaje que es directamente proporcional al número de miembros que consiguen "afiliar". De esta manera los Gerentes pueden llegar a ganar cifras estratosféricas, incluso del orden de millones de euros, si se sigue de manera escrupulosa el esquema piramidal de la empresa (Ibidem). El esquema también está estructurado para que el "vendedor" pueda llegar a su vez al puesto de Gerente y, entonces, empezar él también a ganar cifras importantes. Por lo tanto, lo que motiva a los empleados a encontrar el mayor número de socios posibles, no es tanto el deseo de ayudar a otros, sino la oportunidad de hacerse ricos. Ahora bien, más allá de esta motivación de producir más y más tratando de "vender la pobreza", lo que representa la verdadera característica "anormal" de este sistema, además de las ganancias absurdas en disonancia con un sistema altruista, es el hecho de que los empleados son entrenados con técnicas de persuasión de lo más avanzadas. Reciben una formación en comunicación y estrategia de marketing llegando a convertirse en unas verdaderas "máquinas busca socios". Se trata de largas horas de entrenamiento en el que son adiestrados con la finalidad de convencer a la gente para apoyar un proyecto donando dinero. Las técnicas se basan en cómo manejar las objeciones de los potenciales socios y cómo asegurarse de que el "cliente" se convenza de que la

donación de una cantidad de dinero puede ayudar a los necesitados que sufren (y en muchos casos mueren) al otro lado del mundo. Como si se tratase de un producto común como pueda ser un televisor o una enciclopedia, los proyectos humanitarios también son tratados como "productos" y se le ofrecen a la gente para que pueda escoger aquel al que prefiere ayudar con su donación económica.

En la práctica lo que sucede en este mundo, donde en parte se elaboran también las estrategias para convencer a las empresas de donar a las asociaciones, es que la pobreza, la miseria y los desastres se "venden" con el fin de atraer a más posibles compradores de proyectos. Éste es básicamente el mismo mecanismo de venta que se usa en el capitalismo puro. Además, estas técnicas de persuasión se vuelven bárbaras porque los empleados compiten entre sí para hacer carrera e intentar llegar al vértice de la pirámide y, en consecuencia, ganar mucho dinero. Es decir, la gente lucha para "vender más pobreza" con la esperanza de llegar a ganar el mayor número de socios, y entonces, de dinero posible.

Las preguntas, llegados a este punto, son muchas: ¿es ético confiar en un tipo de recaudación de fondos así estructurado por estas empresas? Más allá de las enormes ganancias, ¿cómo se puede hacer creer a la gente que la recaudación de fondos así estructurada es honesta y solidaria, que aparentemente su dinero sirve para perseguir una cierta filantropía y ayudar a otros cuando en realidad el objetivo es alimentar el sistema capitalista?. También, y esto es otro aspecto absurdo, dada la oportunidad de hacerse rico "vendiendo pobreza", los recaudadores de fondos entran en una competencia continua y feroz entre sí para encontrar la mayor cantidad posible de miembros. Esta competencia genera una sed de ganar y sobresalir entre los demás, pero, sobre todo, la sed de enriquecerse típica del capitalismo más salvaje. ¿Es todo esto moralmente correcto? Por otro lado, esta forma de recaudación de fondos genera un individuo egoísta, carente de solidaridad con sus colegas (y por lo tanto completamente insensible a causas filantrópicas) y que trabajando indirectamente para una ONG, que debería ser "sin ánimo de lucro", cumple una función con "mucho ánimo de lucro".

Por último, un asunto de no poca importancia a destacar es el hecho de que estas empresas suelen tener como miembros asociados no sólo a las grandes ONG, sino que también se benefician de la venta de productos de empresas como Coca-Cola, la cadena de televisión Sky (propiedad de Murdoch, uno de los hombres más ricos del mundo, *ndh*) y... ¡Tarjetas de crédito para grandes grupos bancarios!, ¿es ésto normal desde el punto de vista ético?

CONCLUSIONES

En esta breve discusión tomé como ejemplo algunas de las grandes ONGs que han sido “acusadas” de llegar a un “acuerdo con el diablo”, es decir, básicamente, a comportarse de la misma manera que las grandes empresas que tienen como objetivo generar beneficios. De hecho, como he mencionado anteriormente, las Organizaciones No Gubernamentales que utilizan métodos parecidos a las grandes empresas capitalistas son cada vez mayores. En cierta medida, para poder sobrevivir, se vuelve casi indispensable que actúen de esta manera: se ven casi obligadas a “hablar el lenguaje del capitalismo” para recaudar fondos. Para sobrevivir, las grandes ONGs deben comportarse como las grandes corporaciones, o por lo menos utilizar técnicas similares. Esto nos lleva a una consideración: es cierto que es necesario obtener fondos para llevar a cabo los proyectos, pero si la recaudación de fondos se convierte en el foco principal, entonces ¿qué queda de la ética?

Cuando pienso en mi experiencia, recuerdo que, antes de empezar a trabajar en el sector humanitario, pensaba que era un mundo “perfecto”. Creía que era como un oasis de bondad de donde emanaba la solidaridad. Tuve que cambiar de idea muy a mi pesar. Ahora creo que estas organizaciones, especialmente las grandes, deberían cambiar la manera en que se plantean sus objetivos. Para lograr una mayor credibilidad no pueden comportarse de la manera que hemos visto, condenadas a ser repeticiones del sistema capitalista. ¿Cómo se puede definir solidaria una organización que utiliza técnicas capitalistas las cuales, como sabemos, tienen el objetivo de generar ganancias económicas para las empresas que, en muchos casos, para obtener sus beneficios no se interesan por el aspecto humanitario (los ejemplos son muchos, como el de la explotación laboral por parte de varias multinacionales sobre todo en lugares como África o Asia, donde irónicamente se registra también la mayor intervención por parte de muchas ONGs)? ¿Cómo se puede basar un sistema de recaudación de fondos en este tipo de actividades? En sí el hecho de que varias ONGs hayan establecido “partenariados” con multinacionales no es directamente criticable: es necesario que lleven a cabo unos proyectos, y entonces, es “normal” que busquen financiaciones en cualquier parte. Sin embargo, la cuestión se vuelve inaceptable cuando, para mantener dichas relaciones, se generan situaciones como la de la WWF que, como hemos visto, acaba jugando un papel de apoyo a la Wilmar, destrozando los bosques en el Borneo, en lugar de perseguir sus finalidades. Es inefable que, siendo las participaciones económicas de las empresas importantes, en varios casos los objetivos humanitarios de muchas ONGs no son respetados del todo como hemos visto, por ejemplo, con la WWF.

Otro aspecto que hay que destacar es el de los gastos directamente conectados con la publicidad. Es evidente que es importante tener visibilidad e intentar recaudar

cuanto más dinero posible, pero si más de la mitad de lo recaudado (como en el caso de Greenpeace que hemos tratado) se utiliza para obtener siempre más ganancias, entonces, ¿Cuál es la verdadera finalidad de muchas ONGs, sobre todo en el caso de las más grandes?

A partir de estos últimos puntos, se advierte la necesidad de clarificar cuáles son los verdaderos objetivos. Al mismo tiempo nos debemos preguntar: ¿Cómo se puede conseguir que el sector humanitario recupere la ética que tenían sus intenciones iniciales?

Personalmente creo que es necesario encontrar el modo en el que las ONGs operen con una mayor transparencia y actúen de manera que se les garantice una completa autonomía. Al mismo tiempo, es necesario aclarar las relaciones que éstas guardan con las multinacionales, muchas veces la verdadera causa de los problemas que vivimos hoy en día, y distanciarse de ellas cuando tienen el poder de condicionar las políticas de las ONGs. Los valores de altruismo y filantropía representan unas verdaderas fuentes de emancipación, sobre todo en épocas de crisis como la nuestra, en la que es fácil que las incertidumbres y el miedo favorezcan la formación de movimientos cerrados y xenófobos. El mundo del humanitarismo puede representar un verdadero movimiento contrahegemónico, aunque el camino que tienen que hacer las ONGs, para poderse poner como tal y recuperar la credibilidad, es largo y pasa necesariamente por la aclaración de la relación que tienen con el mundo de los negocios y con el ponerse verdaderamente como los baluartes de estos valores emancipatorios.

Sin embargo, es importante repensar el paradigma del sistema humanitario, ya que corre el riesgo de ser considerado, en lugar de una "continuación de la bondad humana", como "una continuación del capitalismo por otros medios". Unos medios aparentemente buenos, pero hipócritamente dirigidos a la explotación en lugar de a la ayuda, que utilizan las situaciones de miseria con el fin de generar beneficios para que la "industria de la solidaridad" sobreviva en lugar de rescatar a los ciudadanos en situaciones catastróficas y, por último, que promueven el "egoísmo" en lugar del "altruismo humanitario".

BIBLIOGRAFÍA

BASS, Gary J. (2008). *Freedom's Battle: The Origins of Humanitarian Intervention*. New York: Alfred J. Knopf.

- CAROIT, Jean-Michael (11/01/2011). A Haiti, la reconstruction avance <<à pas de tortue>>, <<Le Monde>>.
- DUFFIELD, Mark (2004). Guerre postmoderne. L' aiuto umanitario come tecnica politica di controllo. Bologna: Il Ponte Editrice.
- FUKUYAMA, Francis (1992). The end of history and the last man. New York: Free Press.
- FURLANETTO, Valentina (2013). L' industria della carità. Da storie e testimonianze inedite il volto nascosto della beneficenza. Milano : Chiarelettere.
- GOMIS, Joan (2000). ONG, una nova manera de fer politica. Lleida: Pagès.
- MINEAR, Larry (2002). *The Humanitarian Enterprise: Dilemmas and Discoveries*. West Hartford: Kumarian Press.
- NAPOLEONI, Loretta (2009). Economia canaglia. Il lato oscuro del nuovo ordine globale. Milano: Il Saggiatore.
- PETRONE, Francesco (2012). Quando la onlus diventa un guadagno. Tecniche per arricchirsi salvando i bambini. Roma: Aracne Editrice.
- POLMAN, Linda (2009). L'industria della solidarietà. Milano: Bruno Mondadori.
- STRANGE, Susan (1996). The retreat of the State: the diffusion of power in the world economy. Cambridge: University Press.
- WILSON, Richard Ashby and BROWN Richard D. (2009). Humanitarianism and Suffering: The Mobilization of Empathy. Cambridge: University Press.

ALAIN BADIOU Y LA REHABILITACIÓN DE LA IDEA DE COMUNISMO COMO ENCUENTRO CON LOS MOVIMIENTOS DE EMANCIPACIÓN COLECTIVA DE UNA ÉPOCA

Wenceslao García Puchades

Universitat Politècnica de Valencia

Resumen:

En medio de un contexto de crisis de la idea de comunismo, el filósofo francés Alain Badiou nos propone su rehabilitación como operación didáctica que favorece la identificación de los movimientos de emancipación colectiva existentes en una época como verdades políticas. En el siguiente artículo argumentaremos cómo, bajo este intento de rehabilitación, subyace una reconsideración del término "Idea" con claras influencias de la filosofía platónica y de la teoría del sujeto lacaniana.

Palabras clave:

Badiou, comunismo, verdad, Idea, emancipación, Platón, Lacan, vida.

Abstract:

In the middle of a crisis of the idea of Communism, the French philosopher Alain Badiou proposes its rehabilitation as a dialogical process that favours the identification of collective emancipation movements in an era as political truths. In the following article we will show how a reconsideration of the term "Idea", which is clearly influenced by Plato's philosophy and Lacan's theory of the subject, underlies this attempt of rehabilitation.

Key words:

Badiou, Communism, Truth, Idea, Emancipation, Plato, Lacan, Life.

Recibido: 06/05/2013

Aceptado: 30/05/2013

INTRODUCCIÓN

Son varios los autores contemporáneos que han ubicado como fecha emblemática de la caída del comunismo el año 1989. En este año coinciden diferentes acontecimientos que simbolizan el fin de los regímenes comunistas en Europa del este y que anticipan el colapso del régimen existente en la URSS y la ruptura de su estructura multinacional. El año 1989 aparece así como la conclusión de una era en la que la historia del mundo se movió alrededor de las consecuencias de la Revolución de Octubre de 1917. Durante más de setenta años los gobiernos occidentales y las clases dominantes fueron acechados por el espectro de la revolución social y anticapitalista, encarnada principalmente en el temor al poderío militar de la URSS y sus repercusiones potenciales a nivel internacional. Pero todo esto ha terminado. El comunismo en Europa del este se ha disuelto o se está disolviendo, de la misma manera que la URSS que conocimos. Lo que llegue a ser la China cuando la última generación de la Gran Marcha haya muerto, tendrá poco que ver con Lenin y menos Marx (Hobsbawm, 1990; Maier, 1997).

Sin embargo, la caída del comunismo supone algo más que el fin de un régimen político, supone la crisis de la promesa de la emancipación de los pobres y los oprimidos, de los “miserables de la tierra”. Una utopía que, durante un siglo, ha fascinado a filósofos, escritores y poetas; que ha conmocionado a masas enteras de desposeídos y los ha impulsado a tomar medidas violentas; que ha llevado a los hombres a sacrificar sus propias vidas —desde el Ejército Rojo en Rusia hasta la Gran Marcha de Mao, desde la conquista del poder de un grupo de hombres en Cuba hasta la lucha desesperada del pueblo vietnamita contra la potencia más poderosa del mundo (Bobbio, 1989).

Veinte años después de la declaración de la muerte del comunismo, el filósofo francés Alain Badiou nos propone la necesidad de mantener viva su idea. A lo largo de este texto pretendemos mostrar cómo esta tarea va asociada con una revisión del concepto de “Idea” a través de Platón y de Lacan. Así, por un lado, veremos cómo la rehabilitación de la idea de comunismo pasa por la recuperación de la noción de “Idea” platónica: la Idea no tanto entendida como noción o concepto sino como escenificación de un proceso dialógico por el que cualquier individuo puede acabar experimentando la existencia de verdades universales y eternas. Por otro lado, veremos cómo haciendo uso de categorías lacanianas, Badiou caracteriza dicho proceso de acuerdo a una dimensión real, simbólica e imaginaria. Finalmente, veremos cómo la idea de comunismo, lejos de suponer el encuentro con un enunciado universal abstracto, a saber, la capacidad de los seres humanos de organizarse a sí mismos de manera igualitaria, consiste en un encuentro con el conjunto de cuerpos singulares que lo encarnan en una época y un lugar

determinado, de manera que cualquier individuo pueda experimentarse a sí mismo como sujeto capaz de participar en causas universales y eternas.

LA IDEOLOGÍA DOMINANTE: EL MATERIALISMO DEMOCRÁTICO

Según el filósofo francés Alain Badiou la ideología dominante que domina el mundo contemporáneo podría recibir el nombre de “materialismo democrático”. El “materialismo democrático” es una “metafísica ordinaria” que se fundamenta en el siguiente principio: “no hay más que cuerpos y lenguajes” (Badiou, 2003-04; 2008a: 17-8; 2010a: 111). Por un lado, su fundamento materialista lleva al individuo a reconocer únicamente la existencia objetiva de cuerpos solitarios y, en primer lugar, de su propio cuerpo. A lo largo de su existir, este individuo ubicará la vida y la corporalidad como nociones centrales y organizadoras de su pensamiento. Con otras palabras, la categoría de “vida” y “cuerpo” designan el ser y la norma de aquello que puede ser captado dentro de la figura de su devenir efectivo. Esta es la razón por la que, en la contemporaneidad, los Derechos Humanos se muestran como el derecho a vivir de un individuo desolado por poseer un cuerpo finito y mortal que aspira al placer. En esto consiste para Badiou la “bioética” o “biopolítica”, norma materialista del mundo contemporáneo, en la protección humanista de la vida de todos los animales, incluidos los humanos: “Nuestro materialismo es así el de la vida. Un biomaterialismo” (Badiou, 2008a: 18)¹.

Por otra parte este materialismo es, a su vez, democrático en la medida en que reconoce la pluralidad e igualdad jurídica de sus lenguajes. Para la lógica democrática, todas las opiniones tienen el mismo valor y deben de ser protegidas por igual. Para Badiou la absorción de la humanidad dentro de la animalidad acaba identificando al animal humano con la diversidad de sus subespecies y con los derechos democráticos inherentes a esta diversidad: “Comunidades y culturas, colores y pigmentos, religiones y órdenes religiosas, usos y costumbres, sexualidades dispares, intimidades públicas y publicidad de lo íntimo: todo y todos merece y merecen ser reconocidos y protegidos por la ley” (Badiou, 2008a: 18). Los términos de “tolerancia” y “minoritarismos” determinan el consenso en torno a ley de la igualdad universal de las diferencias de lenguajes y legitiman el “derecho de intervención” ante aquellos lenguajes “totalitarios” que pretendan regular a todos los

¹ Para Badiou este paradigma ideológico ya fue identificado filosóficamente por Nietzsche y Bergson, pero ha sido ampliamente desarrollado en la contemporaneidad a partir del pensamiento de Deleuze por Foucault, Negri y Agamben a través del término “biopolítica”, “bio-poder” o “bioética” (2003-04: 22 de oct. 2003; 2008a: 18-9; 2010a: 112-3).

lenguajes y a todos los cuerpos: “No hay democracia para los enemigos de la democracia” (Badiou, 2010a: 114).

Este es el consenso dominante que regula el pensamiento contemporáneo: hay cuerpos finitos y lenguajes particulares regulados por la lógica democrática. Pero también tenemos por vía de las consecuencias una relación pragmática por la que los cuerpos son afectados por los lenguajes. Y dado que los únicos lenguajes posibles hoy en día son los lenguajes legitimados por el mercado y el parlamento, el único devenir posible de los cuerpos es aquel que está definido a través de las figuras éticas particulares —individuales o comunitarias— propuestas por la lógica del dinero y la electoralista (Badiou, 2008b: 9-20). Esto hace imposible cualquier intento de pensar en la existencia de verdades. En una situación dominada por lenguajes relativistas y figuras éticas particulares cualquier intento de generar un discurso fundamentado en una lógica universal y eterna está condenada a ser considerada como totalitaria o tiránica (Badiou, 2008a: 25).

LA IDEA COMO PRÁCTICA DIALÓGICA QUE FAVORECE EL ENCUENTRO CON LAS VERDADES DE UNA ÉPOCA

Para Badiou, la filosofía debe partir de la convicción de que una vida digna puede ser experimentada, más allá de parámetros relativistas y particulares, como participación en un pensamiento infinito y universal. Ahora bien, si la filosofía acepta el universo del lenguaje como horizonte absoluto del pensamiento, estará aceptando de manera implícita la univocidad del sentido de la situación actual y, por lo tanto, sus axiomas, por lo que jamás asumirá el reto de transmitir esa convicción. Es por ello que sus esfuerzos deben orientarse en desplegar otro axioma ideológico: no sólo hay cuerpos finitos y lógicas particulares, sino que además hay verdades. Desde este punto de vista la filosofía no debería ser concebida como un ámbito capaz de producir sus propias verdades sino como la “operación” a partir de unas verdades que le son exteriores (Badiou, 2003: 57-64).

Por otro lado, el “sino que” de dicho axioma, denota el carácter excepcional e inmanente de las verdades: se trata de esos cuerpos infinitos que participan de un lenguaje universal². Ahora bien, dado que las verdades son una excepción al consenso dominante, la filosofía debe mostrarse como la operación sustractiva de la

² Para Badiou, las verdades son cuerpos infinitos porque son procesos que siempre están abiertos a nuevas incorporaciones, y participan de lógicas universales porque su novedad les hace ser indeterminados para el saber de la situación y, por tanto, para cualquiera de los individuos que pertenecen a ella (Badiou, 2000; 2003-04). Para un estudio más detallado acerca de la universalidad del concepto de verdad de Badiou, véase Ingram (2005).

circulación de sentido³. Esto le fuerza a necesitar siempre de un adversario del que sustraerlas. Para Badiou este adversario no es otro que el argumento sofista que se despliega bajo el axioma de la igualdad de las opiniones propio de los lenguajes democráticos. Para el argumento sofista toda opinión es legítima ya que no hay verdades, sólo hay multiplicidad de juegos de lenguaje, pluralidad de registros del pensamiento y de la acción, y diversos y heterogéneos registros del sentido (Badiou, 2003: 66; 2010a: 52-4; 2011: 36). Por tanto, la tarea filosofía debe partir del principio democrático de la igualdad de las opiniones con sentido, para acabar oponiéndole la universalidad de las verdades carentes de sentido (Badiou, 2011: 139-40).

Para conseguirlo la filosofía debe renunciar a ser simple práctica escrita para reivindicarse como dispositivo educativo por el que cualquiera pueda experimentar la idea de que además de orientarse según la lógica relativista de las opiniones es posible orientarse según la lógica universal de las verdades. Este dispositivo, al que Platón denominó "Idea de Bien", Badiou lo denominará simplemente "Idea" o, resaltando su "valeur opératoire, o active", "Ideación" (Badiou, 2009b: 181; 2010b: 119-30).

La Idea o ideación, para Badiou, no es más que la escenificación del acto filosófico por el que un individuo se encuentra con lenguajes universales y eternos. Esta concepción de la Idea supone un retorno a Platón (Badiou, 2009-10). Pero recuperar a Platón hoy exige la tarea de hacer su texto contemporáneo. En su seminario *Pour aujourd'hui: Platon!* el filósofo francés nos invita a leer la obra platónica más allá de las particularidades culturales de su época y a extraer la universalidad de su contenido filosófico. Universalizar la filosofía de Platón consiste en afirmar que, contra Platón, la Idea no está únicamente al alcance de una minoría aristocrática (la clase de los guardianes), sino de cualquiera. Se trata, por tanto, de universalizar la validez de los argumentos acerca la existencia de verdades de manera que cualquiera pueda verificarlos por sí mismo. Con otras palabras, para Badiou, recuperar la Idea platónica hoy, significa recuperar su tarea de educar a través de la exposición objetiva y universal de las verdades existentes en una época. De esta manera cualquier individuo podrá decidir si quiere seguir viviendo como un animal finito o participar de la infinitud y universalidad que subyace a estas verdades. Y la metodología que debe seguir para esta tarea es la de los Diálogos platónicos: una metodología entendida no tanto como reflexión teórica, sino como

³ Y lo es porque la captura de verdades supone un encuentro con algo indecible (la consistencia de una verdad se fundamenta en la lógica excepcional de los enunciados post-acontecimentales), indiscernible (el trayecto de una verdad no es obligado sino azaroso), genérico (el ser de una verdad es un conjunto infinito sustraído a todo predicado en el saber), e innumerable (Badiou, 2003: 59, 61, 62, 72).

escenificación de esa exposición a través del intercambio dialéctico de opiniones (Badiou 2011: 35-7).

LA DIMENSIÓN REAL, SIMBÓLICA E IMAGINARIA LA IDEA

En sus últimos textos y seminarios Badiou se enfrentará a la tarea de reinterpretar la Idea platónica a partir de los conceptos lacanianos de “real”, “simbólico” e “imaginario” (Badiou, 2009-10; 2009b: 193). A partir de estos tres conceptos es posible caracterizar el proceso de “ideación” o Idea de acuerdo a tres dimensiones.

En primer lugar, la dimensión real de la Idea está determinada por el encuentro con el cuerpo de una verdad. Así, partiendo del hecho de que una verdad es corporal —ya que está constituida por una multiplicidad de elementos materiales pertenecientes a un mundo— y genérica —ya que su carácter excepcional la convierte en una multiplicidad carente de identidad para el saber establecido— Badiou alejará la Idea platónica de cualquier concepción idealista. Con otras palabras, lo real de una Idea es una multiplicidad de cuerpos creados dentro de un mundo e identificados como una singularidad genérica.

Pues bien, para Badiou, históricamente la creación de estos cuerpos genéricos se ha limitado a cuatro ámbitos: “[...] la política de emancipación y sus variantes, las ciencias formales y experimentales (las matemáticas y la física), las artes (artes plásticas, música, poesía y literatura, teatro, danza, cine) y el amor” (2010b: 127). Estos “cuatro tipos de procedimientos genéricos especifican y clasifican todos los procedimientos susceptibles de producir verdades (sólo hay verdad científica, artística, política o amorosa)” de manera que “la falta de una sola arrastraría su disipación” (1990a: 17). Ahora bien, ¿qué tipo de materialidad constituyen los cuerpos de cada uno de los tipos de procedimientos verdaderos? Para Badiou el cuerpo de una verdad artística está constituida por la materialidad de las obras de arte que constituyen nuevas configuraciones y formalizaciones artísticas; el cuerpo de una verdad política por las “singularidades obreras y populares” que impulsan las acciones colectivas de las políticas emancipadoras; el cuerpo de una verdad científica estará formado por la materialidad de la letra y los números de teoremas, hipótesis y pruebas que posibilitan la construcción de nuevas teorías o modelos científicos; y finalmente, el cuerpo de una verdad amorosa estará compuesto por la materialidad de los cuerpos de dos amantes que deciden emprender la experiencia de la vida compartida (Badiou, 2009a: 57; 1990b: 56; 1996-98; 2003: 252).

Por otro lado, tal y como hemos visto, el carácter universal y eterno de una verdad la presenta como una excepción dentro del sentido dominante del mundo. De esta manera, para Badiou es posible afirmar que lo real de una verdad se

encuentra en excepción con respecto a las leyes del mundo, a aquello que Lacan denominaba como la realidad simbólica de un mundo. Lo real es, tal y como Lacan ha dicho y repetido, carente de símbolo (Badiou, 2009b: 188-91; Stavrakakis, 1999; Žizek, 2001; Laclau y Mouffe, 2004). El carácter excepcional de la lógica que difunde toda verdad determinará por tanto la dimensión simbólica de la Idea. Desde este punto de vista la Idea debe entenderse como el encuentro con una novedad creativa absolutamente inclasificable para el lenguaje existente, alguna cosa que es irreductible al conocimiento enciclopédico y que “agujerea” la realidad simbólica del mundo dominante (Badiou, 2009b: 188).

A través de su dimensión simbólica, la Idea se nos presenta como un agujero en el sentido de una historia (la artística, la científica, la de las diferencias sexuales y la política) en su “pasaje” por el presente (2009b: 193). Se trata de la sustracción local y contemporánea del vacío de sentido de las verdades genéricas a partir del lenguaje “con-sentido” dominante (2010b: 128). Desde este punto de vista podríamos entender la dimensión simbólica de la Idea como aquella constituida por diferentes argumentos objetivos que fuerzan a la identificación y al reconocimiento universal de los diferentes tipos de procedimientos genéricos verdaderos como portadores de lenguajes excepcionales al saber dominante del arte, la ciencia, la política y el amor. Cada una de estas operaciones representaría la idea artística, científica, política y amorosa de una época. De esta manera el encuentro con cada una de estas ideas conduce además hacia un nuevo imperativo: aquello que tiene valor para un individuo humano, aquello que le permite vivir una vida verdadera y orientar su existencia, es formar parte del devenir infinito y universal de las verdades artísticas, amorosas, científicas y políticas en su “pasaje” por su época (Badiou 2009b: 184-5).

Finalmente, Badiou identifica como la dimensión imaginaria a la representación subjetiva por la que un individuo toma conciencia de que su incorporación al cuerpo-local de un procedimiento genérico y universal (lo real de una verdad) supone a su vez la participación en la creación de un lenguaje excepcional al saber dominante (lo simbólico de una verdad). Toda idea incluye, por tanto, la representación imaginaria por la que un individuo se representa su incorporación al proceso creativo y excepcional de una verdad artística, científica, política o amorosa como una dilatación de su finitud corporal. Así, en la medida en que el cuerpo de una verdad carece de representación conocida, el individuo que participa en ella tiene que hacer frente a una infinidad de posibles elecciones y orientaciones, siendo consciente de que su finitud individual de alguna manera se despliega o ha de desplegarse bajo la forma infinita de un procedimiento de creación genérico (Badiou 2009b: 184-5).

El individuo incorporado a la Idea, que participa en las verdades de su época, se experimenta a sí mismo como una figura humana capaz de participar en alguna cosa

que excede sus límites corporales y de la que puede participar cualquier otro ser humano. Badiou define a esta figura imaginaria como la figura ética del héroe. La figura del héroe es definida por Badiou como la figura de una conversión afectiva y ética necesaria para la incorporación al sujeto de una verdad. A través de esta “aparición luminosa” un “animal humano” cambia su discurso acerca de los límites de sus propias acciones, reconociendo el elemento de inhumanidad e infinitud que contiene y que le permite participar en la construcción de nuevas formas imposibles para el sentido convencional. Esta conversión, vimos, iba acompañada por una transformación en los afectos que fundamentan sus acciones y que inauguran una nueva temporalidad, una temporalidad basada en el dominio de la figura subjetiva del valiente y del justo frente a la figura del temeroso que difunden los discursos de la ideología dominante.

Atendiendo a los cuatro tipos de verdades existentes, el encuentro con la Idea supondría el encuentro de un individuo con la figura heroica del artista que participa en una configuración artística haciendo frente a su adversario, es decir, la figura nihilista del artista sometido al espectáculo del mercado y al relativismo cultural; la figura heroica del obrero precario que participa en un movimiento político emancipatorio frente a su adversario, a saber, la figura nihilista y temerosa del obrero que se deja llevar por las lógicas del mercado y la democracia parlamentaria conformándose con formas de placer efímeras y particulares; la figura heroica del científico capaz de buscar nuevos modelos haciendo frente a la figura del científico sometido a las reglas del mercado y de la técnica; y la figura heroica del amante capaz de comenzar un episodio amoroso fundado en el encuentro azaroso, frente a las figuras dominantes del amante por acuerdo o del amante libertino.

LA IDEA DE COMUNISMO COMO ENCUENTRO REAL, SIMBÓLICO Y AFECTIVO CON LAS VERDADES POLÍTICAS

Finalmente, estamos en disposición de entender en qué consiste el recomienzo de la idea de comunismo propuesto por Badiou. Para el filósofo francés, la idea de comunismo es el nombre que recibe la operación filosófica que posibilita el encuentro de un individuo con la única verdad política que ha existido, a saber, la capacidad de los seres humanos para liberarse del dominio por el hombre (Badiou, 2009b: 181)⁴. Este encuentro, tal y como hemos visto, debe ser entendido como

⁴ La cuestión acerca de lo que representa el término “comunismo” aparece con fuerza en los últimos textos de Badiou (principalmente en el último capítulo de *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?* en “L’Idée du communisme” una conferencia realizada en Londres en el 2009 juntos con otros intelectuales cuyo texto dará lugar a *Circonstances*, 5. L’Hypothèse

parte de un proyecto más amplio que consiste en recuperar la noción de Idea, no tanto como concepto o teoría, sino como mayéutica. Siguiendo el modelo de los *Diálogos* platónicos esta práctica se llevaría a cabo a través un proceso de argumentación dialógica por el que cualquiera de los participantes pudieran validar la existencia de movimientos de emancipación colectiva guiados por principios de autoorganización igualitarios. Ahora bien, es de prever que al comienzo de esta tarea existan numerosas opiniones al respecto. Sin embargo, el axioma igualitario de reconocimiento objetivo de los argumentos que fundamenta la universalidad de toda escena filosófica debería permitir que, conforme evolucione dicho proceso, sea posible discernir aquellas opiniones que pueden ser corroboradas por cualquiera (opiniones verificables) de aquellas que no lo son. Así, finalmente, si existiera alguno o varios movimientos de emancipación que participaran de la lógica excepcional e igualitaria que caracteriza a toda verdad política, ésta podría ser reconocida por cualquiera.

Por otro lado, también hemos visto cómo Badiou formaliza el encuentro con la Idea a partir del registro de las tres instancias del sujeto lacaniano: lo real, lo imaginario y lo simbólico.

Aplicado al ámbito político, la dimensión real se refiere a la secuencia concreta donde aparece y desaparece una práctica y un pensamiento nuevo de la emancipación colectiva⁵. Para Badiou esta práctica-pensamiento ha constituido la esencia del movimiento de historia de la Humanidad hacia la liberación del dominio

comunista. Por otra parte, la palabra "Idea" aparece de manera progresiva dentro de la obra de Badiou. La necesidad de retomar una meditación sobre qué es una Idea parece crucial dentro de la tarea de desarrollar un "platonismo de lo múltiple" tal y como muestra a finales de los años ochenta en su libro *Manifiesto por la filosofía*. Posteriormente, en *Segundo manifiesto por la filosofía*, Badiou introduce la noción de "ideación", atribuyéndole un valor activo u operatorio a la Idea. Todo esto se sostiene dentro de un proyecto de recuperación del uso Platónico de la Idea: "Citons: mon séminaire qui, depuis deux ans, porte le titre: Pour aujourd'hui: Platon!; le projet d'un film *La vie de Platon*; et la traduction intégrale (que je nomme "hypertraduction") de la République, renommée *Du commun(isme)*, redécoupée en neuf chapitres, que j'espère achever et publier en 2010" (Badiou, 2009b: 181-2). Véase además Badiou (1990a y 2008b).

⁵ Esta concepción de la política como secuencia que constituye un cese inmanente se encuentra ampliamente desarrollada por Sylvain Lazarus dentro de su libro *L'anthropologie du Nom*. Lazarus, cofundador junto con Badiou y Natacha Michel de *L'Organisation Politique*, llamará a estas secuencias "modos históricos de la política", siendo definidos como un tipo de relación entre una política y su pensamiento: "J'ai expliqué dans *Logiques des mondes pourquoi* cependant mon entreprise philosophique est compatible avec celle de Lazarus, qui propose quant à lui une pensée de la politique faite du point de la politique elle-même. Notons que pour lui aussi, évidemment, la question de la datation des modes est très importante" (Badiou, 2009b: 183). Para más detalle hacer esta noción de la política véase Lazarus (1998) y Badiou (2009c: 29-48).

del hombre por el hombre (Badiou, 2009b: 186). De esta manera, las secuencias de emancipación colectiva podían ser consideradas como prácticas-pensamientos universales —en la medida en que se fundan en principios igualitarios que podían ser compartidos por cualquiera— y eternos —en la medida en que sus principios pueden ser retomados una y otra vez a lo largo de la historia (Toscano, 2004: 148). La componente real de una idea política representaría la fuerza real de las masas trabajadoras para liberarse de las situaciones opresivas y autoorganizarse de manera igualitaria.

La dimensión simbólica de la idea de comunismo hace referencia a la localización que muestra una secuencia de emancipación colectiva. Se trata por tanto de una *forma* local que evidencia unas características espaciales, temporales y antropológicas particulares. La componente simbólica consiste, por tanto, en la experimentación empírica a través de una figura formal particular de la hipótesis comunista, es decir, del carácter excepcional de la fuerza emancipadora de las masas. Hipótesis cuyos orígenes Badiou ubica en las primeras insurrecciones de esclavos guiadas por Espartaco en el mundo antiguo o por Toussaint-Louverture en el mundo moderno y que responde a “principios universales igualitarios” (Badiou, 2009b: 183; 2008a: 82-5). Para Badiou la hipótesis del comunismo ha sido experimentada durante más de dos siglos —desde las secuencias la Revolución francesa (1792-94) en la “Communauté des Égaux” de Babeuf, hasta las últimas consecuencias de la Revolución rusa, que comenzaron con la revolución bolchevique (1902-17) y finalizaron con la Gran Revolución Cultural Proletaria maoísta (1965-68) y su secuela en los movimientos emancipadores surgidos en todas partes del mundo alrededor de los años 1966-75 y cuyo epicentro fue mayo del 68— a través de la figura particular del “Estado-socialista” y de la “forma-Partido” (Badiou, 2009b: 183, 202). Sin embargo matiza Badiou, todos estos intentos de experimentar la hipótesis comunista se muestran hoy en día inadecuados para asegurar el componente real o político de la idea. Sin embargo el fracaso en estas formas de experimentación de la capacidad emancipadora y autoorganizativa de las masas no debe suponer un rechazo de dicha hipótesis (Badiou, 2009b: 32-4). Así lo evidencian el movimiento *Solidarnosc* en Polonia durante 1980-81, la primera secuencia de la revolución iraní, la Organización Política en Francia, el movimiento zapatista en México, o los maoístas en Nepal (Badiou, 2009b: 203). Todos ellos representan nuevos intentos de experimentación de la hipótesis comunista a partir de formas políticas “sin-partido”.

Finalmente, la dimensión imaginaria, se referirá a la posibilidad para un individuo de decidir de manera afectiva formar parte de una secuencia de emancipación colectiva (Badiou, 2009b: 183-5). Para el filósofo francés la incorporación subjetiva a una verdad política no puede entenderse como un simple encuentro intelectual con una lógica universal o igualitaria. Es necesario tener en cuenta algún componente

más que nos permita comprender qué le lleva a un individuo a participar en un procedimiento excepcional. Badiou identifica dicho componente en la teoría de los afectos lacanianos tal y como fue reformulada por uno de sus discípulos más aventajados, Jacques-Alain Miller⁶. Tal y como nos dijo Badiou en su *Teoría del sujeto*, los afectos de la angustia, la valentía, el superyó y la justicia están presentes en todo individuo que se encuentra con un procedimiento verdadero, pero sólo en la medida en que el afecto de la valentía domina al afecto de angustia, es posible la incorporación a dicho procedimiento, y sólo en la medida en que el afecto de la justicia domina al afecto del superyó, es posible contribuir a su despliegue igualitario (1982: 340-3).

CONCLUSIÓN

Comenzábamos este artículo presentando la caída del comunismo no sólo como el fin de una forma de gobierno que supuso una alternativa al sistema económico capitalista durante buena parte del siglo XX, sino el fin de una idea que prometía el fin de la opresión del hombre por el hombre. A lo largo de este texto, y de la mano del filósofo francés Alain Badiou, hemos expuesto una propuesta para recomenzar la idea de comunismo más allá de sistemas políticos y de teorías utópicas. Rehabilitar la idea de comunismo hoy no consistirá en la transmisión de algún saber, sino de una experiencia excepcional: una experiencia intelectual que agujerea el saber existente y una experiencia afectiva que se enfrenta a los discursos éticos dominantes. Se trata de la *escenificación* de una doble ruptura: una ruptura con el lenguaje democrático de la lógica parlamentaria y del mercado y con las figuras éticas nihilistas. Sin embargo, esta ruptura no supone la eliminación de sus *enemigos* dominantes. A través de la idea de comunismo se experimenta, por un lado, que además de cuerpos finitos y lenguajes particulares existe el lenguaje universal y eterno de la lucha de las masas oprimidas por conseguir organizarse de manera igualitaria y, por otro lado,

⁶ Badiou habla de la importancia de los textos de Miller, concretamente “La Suture” (1965) y “Matrice” (1975), en una nota a pie de página en *El siglo* (2005: 131). La interpretación ética que Miller realiza de los afectos lacanianos unida a la teoría de los cuatro discursos que Lacan comienza a trabajar a partir de su Seminario 17, *L’envers de la psychanalyse* [El reverso del psicoanálisis], hasta el Seminario 20, *Encore* [Aún], parece estar detrás del desarrollo de su teoría ético-afectiva del sujeto y de su identificación de los discursos del nihilismo, de la confianza, del fatalismo y de la creencia a partir de los afectos de la angustia, la valentía, el superyó y la justicia, respectivamente. Badiou hace explícita esta influencia en su seminario *Théorie axiomatique du sujet* (1996-98). Para más detalle véase Bosteels, 2007: 44-7).

que además de los discursos éticos del individuo temeroso y victimista existen discursos de individuos valientes capaces de participar en causas justas.

La tarea de rehabilitar la idea de comunismo se convierte, por tanto, en una tarea didáctica: la tarea de cómo conseguir nuevas incorporaciones a la causa común de la humanidad de acuerdo a los nuevos tiempos. Se trata de una operación ideológica que consiga reavivar en las masas trabajadoras una figura orientadora que les fuerce a decidir acerca de su participación o no en una causa eterna y universal. Para ello es necesario favorecer el encuentro intelectual y afectivo de las masas con los nuevos movimientos revolucionarios contemporáneos en tanto figuras-sujeto capaces de vehicular la fuerza emancipadora de las masas. La idea de comunismo, por tanto, no es una teoría que antecede a los movimientos colectivos de emancipación, sino que depende de ellos. Reactivar la idea de comunismo hoy pasa por la existencia real de nuevas propuestas que experimenten la capacidad de las masas para organizarse según principios igualitarios. De manera que es necesario estar atentos a los movimientos revolucionarios contemporáneos como la Primavera Árabe, el 15-M o Occupy Wall Street, entre otros, para identificar si sus enunciados simbolizan el pasaje local del movimiento histórico de la Humanidad hacia su emancipación colectiva a través de principios igualitarios. Si así fuera, la forma de la idea del comunismo, en tanto que escena dialógica que se desarrollaría en torno a su presentación objetiva, estaría condicionada por las particularidades locales de estos movimientos.

Ahora bien, ¿quién es el responsable de esta tarea? El filósofo. Pero no un filósofo preocupado por la reflexión conceptual y privada, sino un filósofo preocupado por su tarea de educador. En la rehabilitación de la idea de comunismo propuesta por Badiou subyace, por tanto, la rehabilitación de la filosofía como enseñanza según verdades. Una tarea que fue abandonada por la filosofía contemporánea y que ha llevado a la filosofía a declarar su propia defunción (Badiou, 2010a: 53-5). Recuperar la idea de comunismo implica que el filósofo supere el paradigma hermenéutico —representado por Heidegger y Gadamer—, analítico —representado por el *Círculo de Viena*— y postmoderno —representado por Derrida y Lyotard— y su meditación acerca las particularidades del sentido del lenguaje, para recuperar la tarea que tuvo la filosofía desde sus orígenes griegos, a saber, la tarea de enseñar a vivir una vida verdadera, una vida según verdades. Pero, tal y como hemos visto, para esta tarea la filosofía siempre irá detrás de las verdades de una época, adaptándose a ellas. La filosofía, dice Badiou, al igual que la lechuga, “alza el vuelo cuando el día ha terminado. La filosofía es la disciplina que viene después del día del conocimiento, el día de las experiencias, al comienzo de la noche (2010a: 68).”

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, Alain (1990a). *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud Serrano, Madrid, Cátedra.
- (1990b). *¿Se puede pensar la política?*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1996-98). *Théorie axiomatique du sujet*. Apuntes de seminario, Inédito, Transcripción online a cargo de François Duvert, <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/96-98.htm>> [última consulta 25-09-2011].
- (2000). "Huitthèses sur l'universal" en SUMI, Jelica, (ed.) *Universel, Singulier, Sujet*, Paris, Kime, pp. 11-20
- (2003). *Condiciones*, trad. Eduardo Lucio molina y Vedia, México D. F., Siglo XXI editores.
- (2003-04). *Images du temps présent (3). Qu'est-ce que vivre?*, Apuntes de seminario, Inédito, Transcripciones online a cargo de François Duvert, <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/03-04.3.htm>> [última consulta 25-09-2011].
- (2005). *El siglo*, trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires.
- (2008a). *Lógicas de los mundos: El Ser y el acontecimiento, 2*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial.
- (2008b). *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, trad. Iván Ortega, Pontevedra, Ellago S. L.
- (2009a). "Arte y filosofía", en *Pequeño manual de inestética*, trad. Lucía Vogelfang, et al., Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 45-60
- (2009b). *Circonstances 5, L'hypothèse communiste*, París, Nouvelles Éditions Lignes.
- (2009c). *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- (2009-10). *Pour aujourd'hui: Platon! (3)*, Apuntes de seminario, Inédito, Transcripciones online por Philippe Gossart, 2009-10. Accesible en <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.2.htm> [Consulta: 25-09-2012].
- (2010a). *La filosofía, otra vez*, trad. Leandro García Ponzó, Madrid, Errata Naturae.

- (2010b). *Segundo manifiesto por la filosofía*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial.
- (2011). *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, París, Germina.
- BOBBIO, Norberto (1989). "La utopía trastocada" en BLACKBURN, Robin (comp.) (1994). *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*. México D. F, Editorial CAMBIO XXI, pp. 27-9.
- BOSTEELS, Bruno (2007). *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, trad. Irene Fenoglio y Rodrigo Mier, Palinodia, Santiago de Chile.
- HOBBSAWN, Eric (1990). "Adiós a todo aquello" en BLACKBURN, Robin (comp.) (1994). *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*. México D. F, Editorial CAMBIO XXI, pp. 101-10
- INGRAM, James D. (2005). "Can Universalism Still Be Radical? Alain Badiou's Politics of Truth", *Constellations*, 12 (4), pp. 561-73.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LAZARUS, Sylvain (1998). *L'anthropologie du Nom*, París, Le Seuil.
- MAIER, Charles (1997). *The Crisis of Communism and the End of East Germany*. Ewing, Princeton University Press.
- STAVRAKAKIS, Yannis (1999). *Lacan and the Political*, Londres, Nueva York, Routledge.
- TOSCANO, Alberto (2004). "Communism As Separation", en Peter Hallward (ed.): *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Londres, Continuum Books, pp. 138-49.
- ZIZEK, Slavoj (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós SAICE.

POSTDESARROLLO, MODERNIDAD Y OTROS MUNDOS; ENTREVISTA CON ARTURO ESCOBAR

Miguel Mandujano Estrada

Revista Oxímora

Habiendo dedicado el segundo número de *Oxímora* a pensar los trascursos de los movimientos contrahegemónicos y buscando que la condición de un instrumento académico no obvie su vínculo con las prácticas, nos ha parecido una alegre circunstancia poder sostener una conversación con Arturo Escobar, una de las voces que, en este marco general, podían ser escuchadas.

Escobar, catedrático de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, ha desarrollado una destacada carrera en la academia norteamericana. A su paso por las universidades de Cornell, California, Massachusetts y Carolina del Norte ha adquirido una notable influencia en la antropología y el pensamiento crítico contemporáneos, apareciendo siempre como un intelectual comprometido con sus intereses de investigación: modernidad, globalización, ecología política, cibercultura, biodiversidad, movimientos sociales, desarrollo, diseño cultural, complejidad. Lo más interesante es que estos temas, si bien variados y heterogéneos, se entrelazan perfectamente, no sólo entre ellos sino también con el trabajo que Escobar ha desarrollado por dos décadas acompañando –etnoactivamente–, el Proceso de Comunidades Negras (PCN) del Pacífico colombiano (Escobar y Pedrosa, eds., 1996; Escobar, 2008b).

La participación de Escobar en el programa crítico del postdesarrollo es, con seguridad, el área en que el profesor colombiano ha adquirido mayor notoriedad. A partir de este concepto, gran parte de lo que aquí nos propusimos fue preguntar cómo esta idea, nacida del juicio al desarrollo, se relaciona con una crítica más amplia a la modernidad; en qué grado el Tercer Mundo, un invento del desarrollismo del siglo XX (Escobar, 1995), reproduce *los otros* grandes inventos de la modernidad. La pregunta es (aún) relevante en la medida en que puede seguir orientando las consecuencias prácticas; por ejemplo, en el postdesarrollo *a lo Escobar* encontramos una consecuente apuesta por la introducción de variables como el lugar y la diferencia en la elaboración de (eco) políticas socioculturales. De la misma manera, en un momento en que nos seguimos enfrentando a las deudas y efectos de la modernidad, sigue siendo fundamental tener claridad sobre su carácter, para así

poder seguir pensando en clave alternativa, o mejor, para así poder pensar alternativamente las alternativas.

El diálogo con Escobar nos ayudará a repensar el valor crítico del postdesarrollo, a revalorar la influencia del postestructuralismo en la búsqueda de formas de liberación de los espacios discursivos modernos, a reconocer el empuje del pensamiento latinoamericano, a reimaginar un mundo donde caben muchos mundos, donde surgen conocimientos-otros; un mundo, por lo demás, ya posible (Escobar, 2004b). Muchos otros temas se nos quedan en el tintero; esperamos que la selección bibliográfica pueda orientar al lector más interesado y señale otros aspectos de la fecunda producción de nuestro interlocutor. Agradecemos la generosidad y calidez con que el profesor Escobar ha acogido nuestra iniciativa y nos ha regalado esta conversación.

EL POSTDESARROLLO COMO CRÍTICA Y ESTRATEGIA DE LIBERACIÓN DEL DESARROLLISMO MODERNO

Me gustaría partir de la crítica al concepto de desarrollo y la elaboración de la propuesta postdesarrollista. Usted explica (Escobar, 1995) que el desarrollismo comienza en la segunda posguerra, pero la cuestión de la crítica al desarrollo puede tener antecedentes más amplios; ¿en qué grado el postdesarrollo participa de la crítica a las grandes narrativas de la modernidad?

Primero que todo, muchísimas gracias a la revista Oxímora por esta entrevista; siempre me parecen vitales los espacios de pensamiento crítico que se crean en Cataluña y sus posibles conexiones con América Latina y el Sur Global en general. Les deseo muchos éxitos.

Comenzando con la pregunta, es verdad que un grupo de autores del que formo parte¹ hemos argumentado que el desarrollo es un discurso occidental que comienza después de la Segunda Guerra Mundial; es ahí que se da un proceso que, en términos foucaultianos, podríamos llamar *de problematización* en la relación entre países ricos y países pobres hasta ese momento regida por el colonialismo. Durante la posguerra, muchos países de Asia y África se independizan y de ahí, a través de un complejo proceso histórico, surge el desarrollo.

Ahora, es correcto; el desarrollo tiene raíces más profundas en ciertas premisas ontológicas de la modernidad, especialmente la idea de progreso, la idea de lo nuevo, la idea de racionalidad y orden, la misma idea de que hay una esfera de la

¹ Algunos otros podrían ser Wolfgang Sachs, James Ferguson, Majid Rahnema, Serge Latouche, Gilbert Rist o Gustavo Esteva.

realidad –la economía–, independiente de lo social, de lo político y de lo cultural; todos estos son elementos que entran a formar parte de la genealogía del desarrollo. Me parece que en la filosofía occidental se ha destacado poco este aspecto, con excepción, tal vez, de dos filósofos. Uno de ellos es Vattimo. En *El Fin de la Modernidad* (1985), Vattimo identifica lo que él llama *la lógica del novum*, el hecho de que siempre tenemos que estar superando lo que ha venido antes como central a lo moderno. Se trata de una cuestión teleológica relacionada con el pensamiento lineal de Occidente. El otro es Enrique Dussel, quien en la conversación con Vattimo, pero también a partir de Marx, de la Teología de la liberación, etc., comienza a denunciar, de una forma muy latinoamericana, lo que llama la “falacia desarrollista” (Dussel, 1992). Lo que sugiere esta falacia es que todos los países tienen que pasar por las mismas etapas que ha pasado Occidente hasta llegar a ser como Occidente, por la fuerza si es necesario. Estos dos filósofos han visto desde siempre en el corazón de la modernidad esta idea de progreso, de desarrollo, de superación de lo antiguo como centrales a la modernidad.

En los 50's empieza un proceso diferente en los países del Tercer Mundo.

Los conceptos de subdesarrollo y Tercer Mundo, como sabemos, no existían antes de los 40's; son una invención, producto del gran reacomodo que está tomando lugar alrededor del fin de la Segunda Guerra Mundial y los procesos de descolonización.

Surgen entonces dos grandes teorías; primero, la Teoría de la modernización, en los años 50's, que es la primera gran teoría del desarrollo. Esta teoría sugiere que el desarrollo es, precisamente, ese proceso por el cual los países pobres van a replicar las condiciones que existen en los países ricos: la industrialización, la tecnificación de la agricultura, la urbanización, la adopción de valores occidentales, la racionalidad, el individuo, el mercado, etc., todo eso se va a replicar en el que, desde entonces, se va a llamar Tercer Mundo. Ese es un gran primer momento de producción intelectual –desde la perspectiva de la sociedad del conocimiento– de las teorías del desarrollo de corte liberal, en el sentido filosófico de la palabra, que surgen con gran fuerza en este momento.

En los 60's, se hace la primera crítica a ese paradigma desde la Teoría de la dependencia. La Teoría de la dependencia nos dice que el subdesarrollo no es causado por la supuesta falta de capital y tecnología y los valores de la modernidad, sino, más bien, que si queremos encontrar las raíces del subdesarrollo, tenemos que buscarlas en la articulación entre una situación interna de explotación de clase al interior de cada país y una situación de dependencia por parte de los países pobres hacia los países ricos. Es decir, una articulación entre explotación interna y dependencia externa y, que por tanto, si queremos propender por el verdadero desarrollo –que es el desarrollo de corte socialista–, tenemos que superar el

capitalismo. El problema entonces, para la Teoría de la dependencia, no es el desarrollo, sino el capitalismo.

Hacia final de los 80's y comienzos de los 90's surge un nuevo cuestionamiento; comienza el cuestionamiento que vamos a llamar del Postdesarrollo. Lo que aporta de nuevo este cuestionamiento es lo siguiente.

Surge de un grupo de autores, como decía, tanto en el Norte como en el Sur (de Asia, de América Latina, de Europa, de Estados Unidos), que empiezan a cuestionar el concepto mismo de desarrollo. Como vimos, ni la Teoría de la modernización, ni la Teoría de la dependencia, cuestionaron el concepto de desarrollo; se trataba de hacer desarrollo de equis, ye o zeta manera pero siempre se hablaba de desarrollo, y estos autores comienzan a decir ¡no tiene sentido! No tiene sentido que Asia, África y América Latina tengan que convertirse en “desarrollados” siguiendo el patrón de Occidente; Occidente mismo está en crisis, ¿por qué tenemos que seguir ese modelo, por qué no seguir nuestros propios modelos, y ni siquiera pensar en desarrollo? Haciendo, además, la relectura del momento histórico de los 50's y 60's, se empezó a reconocer el desarrollo como una invención de los países ricos, una invención –en el sentido antropológico-ontológico de la palabra–, que tuvo unas consecuencias impresionantes, económicas, sociales, culturales, políticas, materiales, etc. En el cómo se explicó esta cuestión de la invención es donde viene la otra parte de la pregunta.

La influencia del postestructuralismo y del pensamiento latinoamericano

En el postestructuralismo, algunos de estos autores –no todos–, encontramos un lenguaje que nos permitía explicar bien esta idea de que el problema fundamental era el concepto mismo de desarrollo y que el desarrollo se podía ver como una invención histórica culturalmente situada y por qué. En *Historia de la sexualidad* (1976-1984) por ejemplo, Foucault, se plantea la invención de los discursos de la sexualidad en cierto momento histórico de Europa, y cómo toda esta proliferación discursiva se despliega en lo que él llamó un dispositivo o aparato de prácticas e instituciones a través de las cuales se relacionan poder y conocimiento de forma sistemática. De igual manera, nosotros empezamos a ver que el desarrollo había sido inventado, que había llegado a convertirse en algo real a través de la producción de discursos de los países ricos sobre los países pobres y el despliegue de un aparato que incluía las instituciones creadas en los 50's y 60's, desde el BM, el FMI, hasta las Agencias de Desarrollo en los países del Tercer Mundo y las Agencias de Cooperación para el Desarrollo en Europa y Estados Unidos. Todo este proceso de invención y despliegue de un aparato cubrió toda la superficie de Asia, África y América Latina, supuestamente, para transformar sus economías, sus sociedades, sus

culturas en economías *desarrolladas*, donde *desarrolladas* quería decir, especialmente, según el patrón de Estados Unidos.

Hasta ahí llegó este análisis inicial del desarrollo como un discurso e invención histórica. Fue un análisis que tuvo una acogida muy positiva en algunos sectores críticos pero también muy negativa –obviamente–, en sectores conservadores y liberales, entre desarrollistas, pero también entre muchos marxistas que empezaron a decir, ¡ah! ¡Ustedes están hablando de lenguaje! El desarrollo no es un lenguaje, el desarrollo es algo material y materialmente tenemos que seguir promoviendo un desarrollo de tipo no capitalista, a lo cual respondíamos los postestructuralistas diciendo ¡no! El desarrollo mismo es un problema, es un problema central, ha sido central en la modernidad y central para la dominación y, por tanto, liberar el espacio discursivo de ese fantasma del desarrollo es parte de nuestra estrategia de liberación.

La otra influencia, en muchos casos de los autores que planteábamos esta idea de postdesarrollo incluido el mío, fue el trabajo de algunos autores latinoamericanos como Orlando Fals Borda y Paulo Freire. Orlando Fals Borda, por ejemplo, escribe un libro que se llama *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970), donde abre la pregunta de cómo las teorías sociales importadas de Europa y de la sociología funcionalista norteamericana en particular, estaban sirviendo como instrumentos de colonialismo intelectual y cómo deberíamos desarrollar nuestras propias ciencias sociales desde la posición de la periferia, de los dominados, de los subordinados, de los oprimidos, como en el caso de Freire (1970), etc. Otra obra importante, para muchos, fue el trabajo de Iván Illich, quien yo diría que es el proto-crítico de la modernidad desde una perspectiva decolonial. Por supuesto, no fue un pensador decolonial en el sentido en que hoy lo entendemos (Escobar, 2003; Escobar y Mignolo, eds., 2010), pero yo creo que Illich, y por eso una persona como Gustavo Esteva –central en el postdesarrollo y la crítica al desarrollo– siempre señala a Iván Illich como uno de los grandes pioneros de la crítica de la modernidad, y por tanto, de la crítica del desarrollo. Iván Illich había escrito un texto que circuló muchísimo, un texto muy radical que se llamaba en inglés *To Hell With Good Intentions* (1968), *al infierno con las buenas intenciones*, donde básicamente le dice a un grupo de norteamericanos jóvenes que venían a ayudar y a *desarrollar* a los pobres de América Latina, ¡váyanse al carajo! Vengan aquí a aprender de nosotros, a conversar con nosotros, vengan aquí a compartir nuestras vidas pero no vengan aquí a decirnos que lo necesitamos ni que nos vienen a ayudar a desarrollarnos porque somos subdesarrollados, ni que vienen a educarnos porque somos ignorantes, nada de esas cosas. En la obra de Iván Illich también teníamos muy presente un frente para ese trabajo de crítica al desarrollo.

POSTDESARROLLO, POSTLIBERALISMO, POSTCAPITALISMO; LIBERAR LOS ESPACIOS DISCURSIVOS Y DEJAR LUGAR A LA ALTERNATIVA

Y finalmente, la otra idea que surge, y con eso termino esta respuesta, es el hecho de que una vez que deconstruimos el desarrollo, que mostramos que es una invención histórica, un discurso de poder y dominación, entonces viene la idea que se expresa de esta forma: Una cosa es el postdesarrollo y otra las alternativas al desarrollo. Comencemos por hacer una diferenciación entre alternativas al desarrollo y alternativas de desarrollo o desarrollo alternativo.

Desarrollo alternativo simplemente es el desarrollo de otra manera: desarrollo sustentable, desarrollo participativo, desarrollo con equidad de género, otro desarrollo; todos esos fueron elementos que surgieron en los 80's, en los 90's, que siguen surgiendo hoy en día pero desde esta perspectiva. Siguen siendo soluciones muy parciales a la problemática social, ecológica y cultural en el Tercer Mundo.

El postdesarrollo, que yo diría que es la segunda vertiente, sugiere que una vez deconstruir el desarrollo, podemos empezar a descentrarlo. Es decir, para Asia, África y América Latina, el desarrollo se convirtió en el concepto central a través del cual intentó entender su realidad y pensar en sus soluciones; ¡ahora descentremos! Hay unos problemas que el desarrollo trata de solucionar pero saquémosle el peso, saquémosle el aire –digamos–, que no siempre mediamos todo a través de este concepto. Tal vez lo podría explicar mejor mencionando unos conceptos relacionados que han surgido más recientemente, los conceptos de postliberalismo y postcapitalismo.

Qué significa el *post*; el post no significa que el desarrollo desaparezca del todo ni que el liberalismo desaparezca del todo, ni que el capitalismo desaparezca del todo; el post significa ese momento en que el capitalismo ya no es esa coentidad o categoría central que ocupa la economía de manera total, en que el liberalismo ya no es esa categoría o esa entidad que ocupa la sociedad de forma completa y natural como lo hacen las sociedades modernas, que son modernas y liberales. Igualmente, el postdesarrollo es ese momento en que el desarrollo ya no ocupa la práctica social y política de los países de África, Asia, América Latina de manera central sino que libera el espacio discursivo para que surjan otros pensamientos, otras posibilidades, otras formas de práctica social. Y ahí ya hay todo tipo de propuestas que tenemos en un tercer nivel; en este momento el debate en América Latina de alternativas al desarrollo se está enriqueciendo muchísimo con los gobiernos progresistas, pero especialmente con el surgimiento de discusiones alrededor del Buen Vivir, de la protección de la naturaleza, etc.

Alternativas al desarrollo significa profundizar de nuevo la crítica cultural ontológica al desarrollo como central de la modernidad. Por un lado, es una crítica

al núcleo duro conceptual del desarrollo: las ideas de progreso, racionalidad, de economía capitalista, de desarrollo mismo, etc., pero también, de abrir el espacio y decir: la cosa va por otro lado. Especialmente cuando enfrentamos una crisis ecológica social tan grave, como se enfrenta en el mundo hoy en día, tenemos que empezar a pensar en alternativas al desarrollo y alternativas a la modernidad.

LA EPISTEME DE LA MODERNIDAD Y LA POSIBILIDAD DE OTROS MUNDOS

Muchas veces criticamos la implementación de marcos teóricos eurocéntricos en propuestas que pretenden ser alternativas. Usted ha comentado cómo el encuentro con Foucault le permitió pensar el desarrollo como una dinámica de discurso-poder, pero ha mencionado también la influencia del pensamiento latinoamericano. Hablando de la vigencia del postestructuralismo, ¿podríamos pensar este Foucault “postdesarrollista” sin Illich y sin Freire, sin Fals Borda?

Es una pregunta compleja.

Foucault mismo me ha ayudado a entender que la teoría social contemporánea funciona dentro de una episteme, que es la episteme de la modernidad. Todos los que hacemos trabajo académico nos movemos dentro de esa episteme, querámoslo o no. Desde Marx y Foucault hasta los filósofos de moda, como los italianos Agamben, Esposito, Negri, etc., y los franceses Badiou o Rancière, todos ellos funcionan dentro de esa episteme de la modernidad. Yo creo que lo que Foucault nos ayuda a ver –que me parece que otros filósofos y pensadores occidentales no nos ayudan a ver, y que es lo que el marco de pensamiento decolonial siempre ha apuntado–, es que pensamos desde y a partir de esa episteme. Una vez que lo ubicamos, tratamos de ser estratégicos; no se trata de salirnos del todo de allí, porque es imposible, además porque el mundo está permeado de esa episteme. El mundo moderno, o como lo dirían los teóricos decoloniales, ese sistema-mundo moderno/colonial, está completamente permeado, epistémica y ontológicamente, por una cierta modernidad dominante (en la experiencia histórica de Europa y Norteamérica hay modernidades no dominantes), euro-centrada, dualista, racional, que sería la tradición racionalista. Foucault nos ayuda a ver, especialmente en *Las palabras y las cosas* (1968), que la forma en que pensamos está profunda e históricamente, constituida. En esta obra, Foucault nos dice cómo la forma en que pensamos sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, esos tres grandes dominios que él estudia a través de las epistemes del renacimiento, la época clásica y la edad moderna, son históricamente constituidas. Y si recuerdas, al final del libro Foucault tiene una frase muy poética donde dice que ya empezamos a ver la posibilidad de que esa episteme centrada en la figura del hombre, algún día va a desaparecer [“como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1968: 375)]. Pero

Foucault todavía escribe desde esa episteme. Aunque se puede argumentar que el último Foucault –el Foucault que habla del *self*, del ser, del sí mismo, el Foucault de las preocupaciones éticas– empieza a redefinir la episteme, yo creo que tampoco allí se sale. Como decía, todos los que hacemos trabajo académico, estamos dentro de esa episteme, con excepción, tal vez, de algunos lugares de América Latina donde se está empezando a construir pensamiento decolonial de una forma más explícita; la Universidad Andina Simón Bolívar en particular, donde el proyecto es precisamente ése, preguntarse si podemos pensar fuera de la episteme, tal vez *con* la episteme pero también fuera de ella.

Mi posición es la siguiente: Hay muy pocos pensadores originales en la historia; dentro de la episteme de la modernidad, Marx y Foucault fueron dos de ellos. Hay otros, pero los demás hacemos comentarios alrededor de sus obras; hacemos mezclas y conexiones más o menos interesantes y en eso radica la originalidad, por ejemplo, de una tesis de doctorado. Yo no les digo a mis estudiantes que no lean a Agamben o que no lean a Rancière, porque me parecen interesantes, pero les digo que no se queden allí, que no lean sólo esos pensadores, que lean la producción intelectual que está surgiendo de América Latina, que lean la producción intelectual de las compañeras feministas de Bolivia, que están haciendo unas cosas muy interesantes sobre feminismo comunitario, y especialmente, que lean la producción intelectual de los mismos movimientos sociales del Sur Global. La tesis que hemos desarrollado, y esto es lo único que he hecho recientemente nuevo sobre movimientos sociales con Michal Osterweil (2009), es que los movimientos son espacios de producción de conocimiento. No es que sean espacios de producción de conocimiento puros, ni mucho menos; los activistas, por ejemplo, indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, feministas, producen conocimiento en diálogo con la Academia, las ONG's, el Estado, en el encuentro con toda la realidad, con todo lo real, pero producen conocimientos a través de prácticas y epistemologías que son diferentes a los de la Academia, por lo menos parcialmente diferentes. Mi gran interés ahora es realmente entender cómo ciertos movimientos sociales producen conocimientos, cómo desde allí se pueden repensar lo que es lo alternativo, lo que es lo diferente, y contribuir a crear otros mundos.

Ahora, yo todavía agarro un libro de Foucault ¡y sigo aprendiendo de él! Pero yo diría que la gran parte de estos pensadores europeos, o que la episteme de la teoría social contemporánea, no es que esté equivocada pero no es suficiente, no es suficiente ni para hacerse las preguntas que hay que hacerse hoy día –de nuevo–, cuando enfrentamos una crisis planetaria, social, y ecológica tan grave, y mucho menos, para dar las respuestas. Hay muchos otros espacios de pensamiento donde se están articulando ideas, categorías y pensamientos diferentes, en relación con la Academia y con la teoría occidental pero también más allá de ella. Empezamos a ver los límites de la episteme de la teoría social moderna contemporánea y empezamos

a ver lo que empuja los límites, y entonces empezamos a ver qué hay más allá de esos límites y tal vez, de pronto, qué es lo que cae por fuera de esa gran tabla que es el pensamiento moderno contemporáneo, incluyendo el pensamiento crítico.

TRABAJO INTELLECTUAL Y ACTIVISMO SOCIAL; TERRITORIO, BIODIVERSIDAD Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

Me llama la atención esto último, el vínculo del trabajo intelectual con “la realidad”; me parece que en la medida en que la Academia esté abierta a fortalecer este vínculo, los movimientos sociales mismos le impedirán que se convierta en algo ajeno y separado de la realidad. En este contexto podría hablarnos del Proceso de Comunidades Negras, que es una ilustración perfecta de esta elaboración de la alternativa, de esta producción de conocimiento de que hablábamos.

Es una historia muy larga que es difícil responder brevemente; lo traté de explicar en un libro que resultó muy largo, Territorios de diferencia (2008), y que es un estudio etnográfico de la producción de conocimiento por parte de este grupo de activistas.

En cierta forma, el diseño del libro es una propuesta de trabajo intelectual. Busca crear un espacio de conversación entre los conocimientos producidos por los activistas sobre territorios, urbanización, medio ambiente, biodiversidad, conservación, identidad, diferencia, cultura, etc., y los debates académicos sobre temas relacionados con éstos. Lo que yo hice en el libro fue crear puentes y conversaciones entre conocimientos desde el espacio del movimiento social y el conocimiento de los espacios académicos. Etnográficamente, investigué, por un espacio de doce años cómo este movimiento fue desarrollando lo que en el libro yo llamé un marco de ecología política del movimiento social de esta región del Pacífico colombiano. Es una región de bosque muy tropical, habitada primordialmente por comunidades negras, que a partir de los 70's empieza a sufrir presiones muy fuertes sobre el territorio y la cultura por parte de megaproyectos de desarrollo y producción capitalista de gran escala: explotación de madera, minería, plantaciones de biocombustible, especialmente de palma africana, pesca, camaroneras industriales, etc. En todo este contexto de ataque desarrollista sobre una región que hasta entonces había estado relativamente libre de estas presiones, se descubre a nivel mundial como una gran reserva de biodiversidad, una de las más importantes del mundo. Surge entonces este movimiento y este movimiento ofrece una alternativa a la visión desarrollista y de la conservación internacional, una alternativa contundente, súper-articulada, brillante en lo que es una alternativa que hoy en día sigue sirviendo como un marco diferente para pensar esta región y para

pensar las políticas que se deben seguir con respecto a esta región. ¿Cuáles son los aspectos principales de ese marco, de esa ecología política del movimiento?

Es interesante, porque hay una fórmula que alguna gente ha usado a partir del trabajo de este movimiento, y la fórmula es muy sencilla, aunque en realidad, la forma en que se dio la fórmula fue muy compleja, y básicamente dice que no hay conservación de la biodiversidad sin control de territorio por parte de las comunidades; todo proyecto de conservación o desarrollo debe surgir de las culturas mismas, de las cosmovisiones –como lo llaman los activistas– de las comunidades.

La fórmula es: biodiversidad igual a territorio más cultura. Parece una cosa sencillísima, pero si pensamos la conservación, sobre todo en los 80's y en los 90's, no se hacía con comunidades, la conservación de la biodiversidad la hacían los biólogos y los economistas y los que sabían de la materia, y los expertos y la gente era un problema; había más bien que crear reservas y la cultura de los locales, pues sí, la tenían en cuenta pero como folclor o como creencia, pero no era que desde la cultura misma se desarrollara una visión diferente del territorio, del lugar, de la cultura, de la biodiversidad.

Segundo, estas comunidades no tenían ni siquiera títulos de sus territorios, habían estado ocupados ancestralmente pero nunca habían tenido títulos porque se consideraban tierras baldías. Entonces, se da todo un proceso a través de los 90's de titulación colectiva de los territorios. Es un proceso que ha llevado tantos años, que es imposible resumir en unas pocas palabras, pero con la titulación colectiva se empezó un proceso de reconceptualizar el Pacífico desde la diferencia cultural que enfatizaban los movimientos sociales de las comunidades, tanto negras como indígenas. Así fue surgiendo esta gran región del Pacífico colombiano como un territorio-región de grupos étnicos. Es decir, era un territorio-región donde había una visión del mundo diferente; hoy en día le llamaríamos una ontología diferente, una ontología relacional (Escobar, 2012a), una ontología que no se basa en la separación entre el individuo y la comunidad, entre lo humano y lo no humano, la naturaleza y la cultura, etc., sino que las comunidades mismas han creado una territorialidad, una forma de ver y hacer y vivir en el mundo que es profundamente relacional y a través de la cual se ha conservado el territorio.

Los activistas desarrollan todo este marco en el encuentro; no es que se sentaron a pensar en algún río del Pacífico y de pronto les cayó del cielo esta conceptualización, no. Esta conceptualización se desarrolla en la lucha diaria, en el contacto con las comunidades, con los ecosistemas y con los problemas y con los conflictos ambientales, en los conflictos con los palmicultores, con las camaroneras, y en el encuentro con el Estado y el capital y con las comunidades y con lo académico.

O sea, la etnografía muestra todo este proceso de creación de un marco teórico-político, porque lo que se produce en América Latina son marcos teóricos-políticos, no solamente teorías, abstractas. El marco teórico político del movimiento surge a partir de diez, quince años y sigue desarrollándose hoy en día, porque los problemas y el encuentro ontológico entre estos mundos, el mundo euro-antiguo de la modernidad dominante colombiana, capitalista, liberal, secular que se sigue imponiendo sobre estos mundos afrodescendientes e indígenas en regiones como el Pacífico, en ese entreverarse de los mundos, es que vemos el trabajo de este grupo de activistas como un trabajo muy importante de defensa del lugar, de los territorios específicos de la cultura, de las cosmovisiones, en última instancia, de defensa de una forma diferente de ver y hacer y de vivir en el mundo.

Sobre el activismo social y el trabajo académico; pienso en el activista que nace y vive en el corazón del movimiento y el científico social que llega de fuera. Una pregunta es si son estos tipos de activista efectivamente distintos y otra, si uno, o el otro, o los dos, son una suerte de traductor entre la experiencia de vida del grupo y lo externo, sea esto la Academia, el capital o la empresa. En su experiencia como intelectual-activista; ¿se siente un traductor entre uno y otro universos, o un doble traductor, del mundo académico al movimiento y del movimiento al mundo académico? ¿Se reconoce en este doble movimiento para poder comunicar esos mundos distintos?

Comienzo por decir que a partir del trabajo que con Sonia Álvarez y Evelina Dagnino hicimos sobre Movimientos Sociales en América Latina (2001), mucha gente nos preguntaba: bueno, ¿y ustedes por qué sólo estudiaron los movimientos buenos? ¿Por qué no estudiaron los aspectos malos de los movimientos buenos ni los movimientos malos? En realidad, nunca pensé mucho sobre esa pregunta, más allá de decir, sí, es un proyecto interesante pero no es el nuestro; nuestro proyecto era estudiar los movimientos que están tratando de cuestionar el poder, la dominación y la explotación a todo nivel, y de luchar por un mundo diferente. Yo creo que detrás de esa pregunta hay cuestiones muy complejas, cuestiones de epistemología y ontología. De hecho, hace poco estaba escribiendo una respuesta a un comentario de *Territorios de diferencia* donde se me hacía una crítica parecida (En prensa). La crítica más o menos decía: usted no critica los aspectos negativos del PCN, usted no mantiene una distancia crítica, y de esta forma no podemos saber si lo que usted está diciendo y lo que usted piensa es lo que el movimiento dice; cuál es su pensamiento y cuál es el pensamiento del movimiento.

Yo creo que ese concepto de mantener una distancia crítica, es un concepto que ha sido central a la investigación social. La investigación social se basa, precisamente, en mantener una distancia crítica sobre la realidad; en el caso del

estudio de los movimientos sociales en particular, el investigador estudia el movimiento como algo externo. Entonces, hay un investigador discreto y hay un movimiento discreto; yo como investigador, como sociólogo/a, politólogo/a, antropólogo/a, geógrafo/a, estudio ese movimiento, escribo sobre él, mantengo mi distancia y lo estudio objetivamente, y ese estudiar objetivamente puede ser contribuir a la crítica al movimiento. Este es un tipo de trabajo común dentro de la Academia, especialmente en el área de movimientos sociales, pero yo creo que no es el único tipo de trabajo. Digamos que en el otro extremo estaría la persona que escribe desde adentro del movimiento, como activista, y que como activista relata el movimiento. Desde la primera perspectiva se diría que la segunda no tiene ninguna perspectiva crítica, pero yo creo que es un problema de epistemologías –y ontologías– muy diferentes (Escobar, 2012a: 18-25). La primera es una epistemología realista: hay un mundo real que existe fuera de mí, que puedo estudiar objetivamente; su ontología es dualista, divide el mundo entre investigador e investigando. En esa ontología dualista se cree que hay un conocedor, por un lado, y una realidad por el otro, incluso si fuera constructivista, porque el constructivismo puede ser una forma de realismo.

Al otro lado hay ontologías relacionales donde no se piensa que esas divisiones tan tajantes no se puedan hacer, más aún, donde se piensa que así no es como funciona la realidad; el investigador nunca es completamente separado de la comunidad, el individuo nunca es completamente separado de la comunidad, el conocedor nunca es completamente separado del llamado objeto de estudio ni mucho menos. Por ejemplo, los chilenos, Humberto Maturana y Francisco Varela han escrito mucho sobre esto, en una crítica a la epistemología realista-positivista muy radical.

Ahora, yo no diría que el primer tipo de enfoque sobre los Movimientos Sociales que yo llamé realista y dualista sea equivocado, simplemente digo que es un enfoque, que produce cierto conocimiento sobre los movimientos que puede ser útil pero que también puede ser peligroso como todo conocimiento puede ser útil y peligroso. El otro modelo, que es el que yo más he intentado practicar, es el que permite que se confundan esos roles, que permite que se tejan muchos puentes, que permite que –entre comillas–, se pierda la distancia crítica; más aún, que cree que la distancia crítica no existe, como lo imaginan los realistas de la primera posición. Esto no quiere decir que la persona que trabaja con el movimiento desde una perspectiva de producir conocimiento sobre el movimiento sea como cualquier otro activista, tampoco lo es; yo creo que hay cierto distanciamiento pero que es un distanciamiento que existe por fuerza mayor, porque uno siempre está metido en el flujo del movimiento. Como todos los activistas hacen, de vez en cuando hay que echarse para atrás y pensar qué es lo que está pasando; esto es algo que hacen desde la marcha, no lo hacen de la misma forma en que lo hace un investigador/a, que

llega y estudia como si fuera desde afuera, siempre se hace desde adentro, pero desde adentro se crea una cierta reflexión. Apelando de nuevo al trabajo de Francisco Varela (Varela, Thompson y Rosch, 1991), yo he llamado a este otro modelo, una reflexión o reflexividad desde adentro, una crítica lineal desde adentro, que es distinto a la distancia crítica desde afuera. O sea, son dos modelos distintos de cómo se acerca uno al movimiento social, que es una parte de la realidad².

Eso por un lado, por otro lado me preguntas si me vería como traductor. No, porque un traductor admitiría los dos mundos separados. En la pregunta anterior decía que el diseño de *Territorios de diferencia* fue establecer conversaciones y puentes entre conversaciones activistas y académicas; en cierta forma puede decirse que son traducciones. Sí y no. Hasta cierto punto sí porque mi materialidad misma está la mayor parte en la Academia y entonces e inevitablemente, hay cierta traducción. No porque no voy a tratar ni de explicar lo uno en términos de los otros ni de importar el conocimiento activista para mejorar la Academia o el conocimiento académico para mejorar el conocimiento activista, sino constatar que ahí están esas dinámicas epistemológicas, epistémicas, ontológicas, y que es una forma de proceder.

Debe ser difícil estar tener intereses en dos lugares distintos, Estados Unidos y Colombia, ¿es algo que lo fractura como persona?

Definitivamente, y la forma en que experimento esa fractura es como una tensión, cada vez mayor –también por cuestiones de edad y de coyuntura por lo que ocurre en Colombia–, entre lo que quisiera hacer allá y lo que puedo hacer porque mi tiempo lo ocupa el trabajo académico. La forma en que he tratado de resolver esa tensión es tratar de liberar más tiempo de acá para pasar más tiempo allá, y pasar más tiempo directamente con los movimientos, que es lo que estamos haciendo precisamente ahora. En este momento, por ejemplo, estamos organizando un foro internacional sobre otras economías con comunidades negras en Cali, que va a ser un evento grande, que contribuya al desarrollo de otro pensamiento, el pensamiento de ese movimiento social de comunidades negras, especialmente alrededor del tema de otro pensamiento propio, otra comunidad. Eso es lo que quiero hacer y cada vez vamos a pasar más tiempo en Cali.

² En la respuesta a la crítica de *Territorios de diferencia* que refiere, Escobar apunta un tercer modelo de trabajo académico “intermedio” entre la distancia crítica y la reflexividad desde adentro. Esta sería una suerte de implicación reservada del investigador que, por ejemplo, comparte las preocupaciones del grupo con que está trabajando pero no se involucra íntimamente. De próxima aparición en *Social Analysis*.

Pero también le debe dar ventajas, ¿cierto?

También me da ventajas; es una pregunta que yo me hago a veces, completamente hipotética: si pudiera volver a comenzar qué haría; a la gente joven le puede interesar, y yo pienso que de pronto una cosa que definitivamente haría es hacer más trabajo en Colombia, porque los requerimientos de la Academia norteamericana son extremadamente intensos, especialmente en los primeros años, y ocupan todo el tiempo. En esos años fue muy poco lo que yo pude hacer en Colombia; yo creo que hubiera hecho mucho más trabajo, mucho más directamente en Colombia, siempre.

Chapel Hill, Carolina del Norte, mayo de 2013.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DUSSEL, Enrique (1992). *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad". Conferencias Frankfurt, octubre de 1992*. Bogotá: Anthropos.
- ESCOBAR, Arturo (1991). "Imaginando un Futuro: Pensamiento Crítico, Desarrollo y Movimientos Sociales". En LÓPEZ MAYA, Margarita (ed.). *Desarrollo y Democracia*. Caracas: Nueva Sociedad. Pp. 135-170.
- (1995). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press. Edición en español (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- (1999). *El Final del Salvaje: Naturaleza, Cultura y Política en las Sociedades Contemporáneas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa*. 1. Pp. 51-86.
- (2004a). *El foro social mundial: Desafiando imperios*. Málaga: El Viejo Topo.
- (2004b). "Other Worlds are (Already) Possible: Self-Organization, Complexity, and Post-Capitalist Cultures". En ESCOBAR, Arturo, SEN, Jai, ANAND, Anita y WATERMAN, Peter (eds.). Pp. 393-404. En español en ESCOBAR, Arturo (2005b). Pp. 219-229.

- (2005a). “Bienvenidos a cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura.” *Revista de estudios sociales*. 22. Pp. 15-35.
- (2005b). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- (2008a). “Development, Trans/modernities, and the Politics of Theory”. *Focaal. European Journal of Anthropology*. 52. Pp. 127-135.
- (2008b). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press. Edición en español (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Envión.
- (2010). “Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment?”. *Cultural Studies*. 24 (1). Pp. 1-65.
- (2012a). “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”. *Wale'keru. Revista de investigación en Cultura y Desarrollo* 2. Pp. 8-29.
- (2012b). “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”. *Revista de Antropología Social*. 21. Pp. 23-62.
- ÁLVAREZ, Sonia y DAGNINO, Evelina (eds.) (2001), *Política cultural & cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-ICANH.
- SEN, Jai, ANAND, Anita y WATERMAN, Peter (eds.). (2004). *World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: Viveka Foundation. Edición en español *El Foro Social Mundial: desafiando imperios*. Málaga: El Viejo Topo.
- y ÁLVAREZ, Sonia E. (eds.) (1992). *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.
- y HARCOURT, Wendy (eds.) (2005). *Women and the Politics of Place*. Bloomfield: Kumarian Press. Edición en español (2007). *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.
- y LINS RIBEIRO (eds.) (2006). *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Contexts of Power*. Oxford: Berg. Edición en español (2008). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Bogotá-México: Envión-CIESAS.
- y MIGNOLO, Walter (eds.) (2010). *Globalization and the Decolonial Option*. Londres: Routledge.
- y OSTERWEIL, Michal (2009). “Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias deleuzianas”. *Tabula Rasa*. 10. Pp. 123-162.

- y PEDROSA, Álvaro (eds.) (1996). *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC-Ecofondo.
- FALS BORDA, Orlando (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.
- FLOREZ, Juliana y APARICIO, Juan Ricardo (2009). "Arturo Escobar y la política de la diferencia: recorridos por los debates de las ciencias sociales". *Nómadas* 30. Pp. 223-241.
- FOUCAULT, Michel (1968). *Las palabras y las cosas* [1966]. México: Siglo XXI.
- (2005). *Historia de la sexualidad* 3 vols. [1976-1984]. México: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (1970). *Pedagogía do oprimido*. Nueva York: Herder & Herder.
- GÓMEZ CORREAL, Diana M. (2013). "Transformando desde el pensar/hacer. Conversaciones con Arturo Escobar". *Revista de Estudios Colombianos*. 42-43. Pp. 61-72.
- ILLICH, Iván (1968). "To Hell With Good Intentions". Conferencia. Disponible en <http://ournature.org/~novembre/illich/1968_cuernavaca.html>.
- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco (1992). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano* [1984]. Madrid: Debate.
- RESTREPO, Eduardo (2006). "Teoría social, antropología y desarrollo: a propósito de narrativas y gráficas de Arturo Escobar". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 20 (37). Pp. 307-326.
- VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleanor (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.
- VATTIMO, Gianni (1985). *La fine della modernità*. Milán: Garzanti. Español Gedisa, Barcelona 1986.

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

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