

e estudios

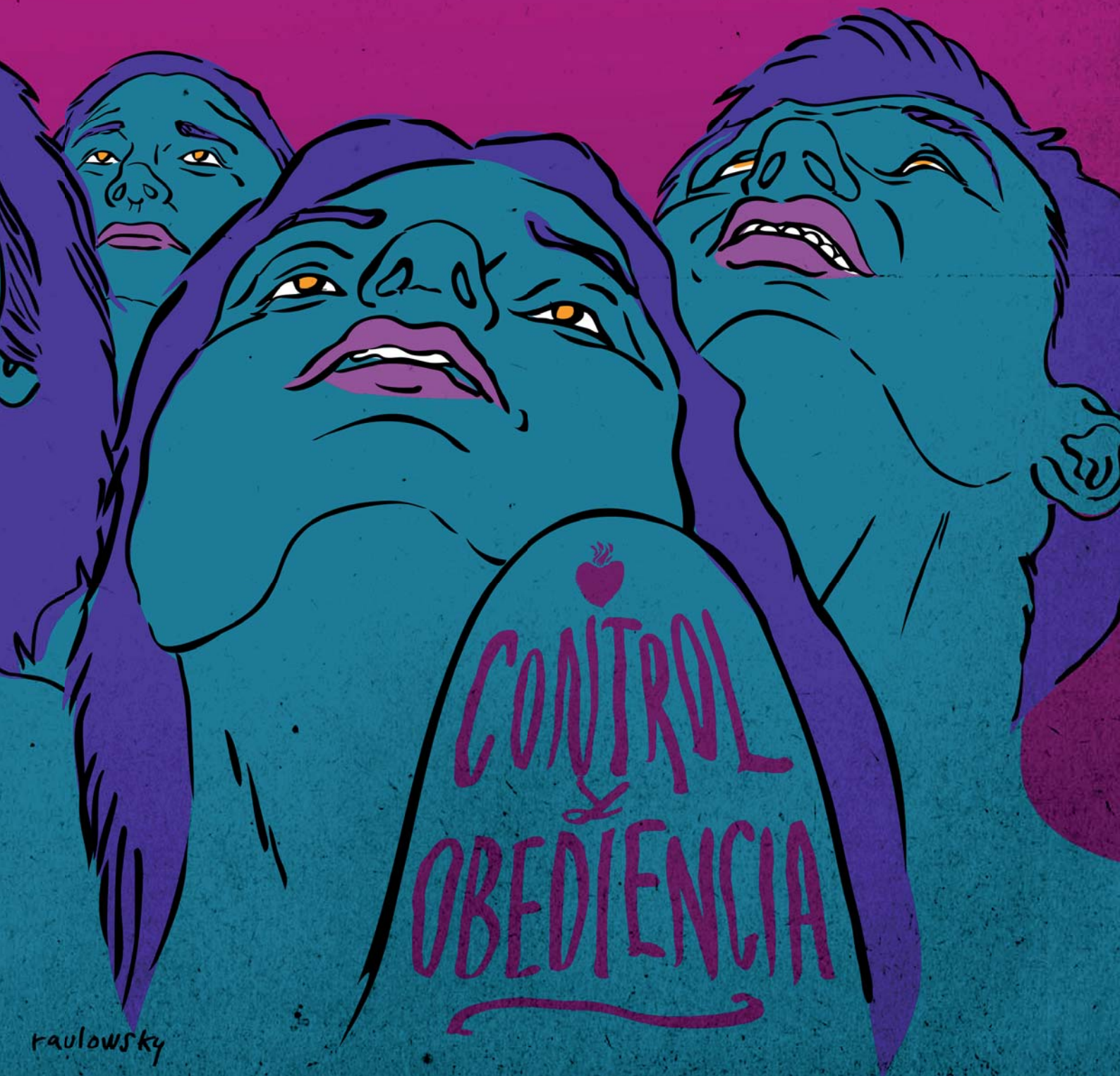
Revista de Pensamiento Libertario

#3

Año 2013 • Periodicidad anual • Edita: Secretaría de Formación y Estudios. S.P. del C.C. (CNT-AIT).

www.cnt.es/estudios

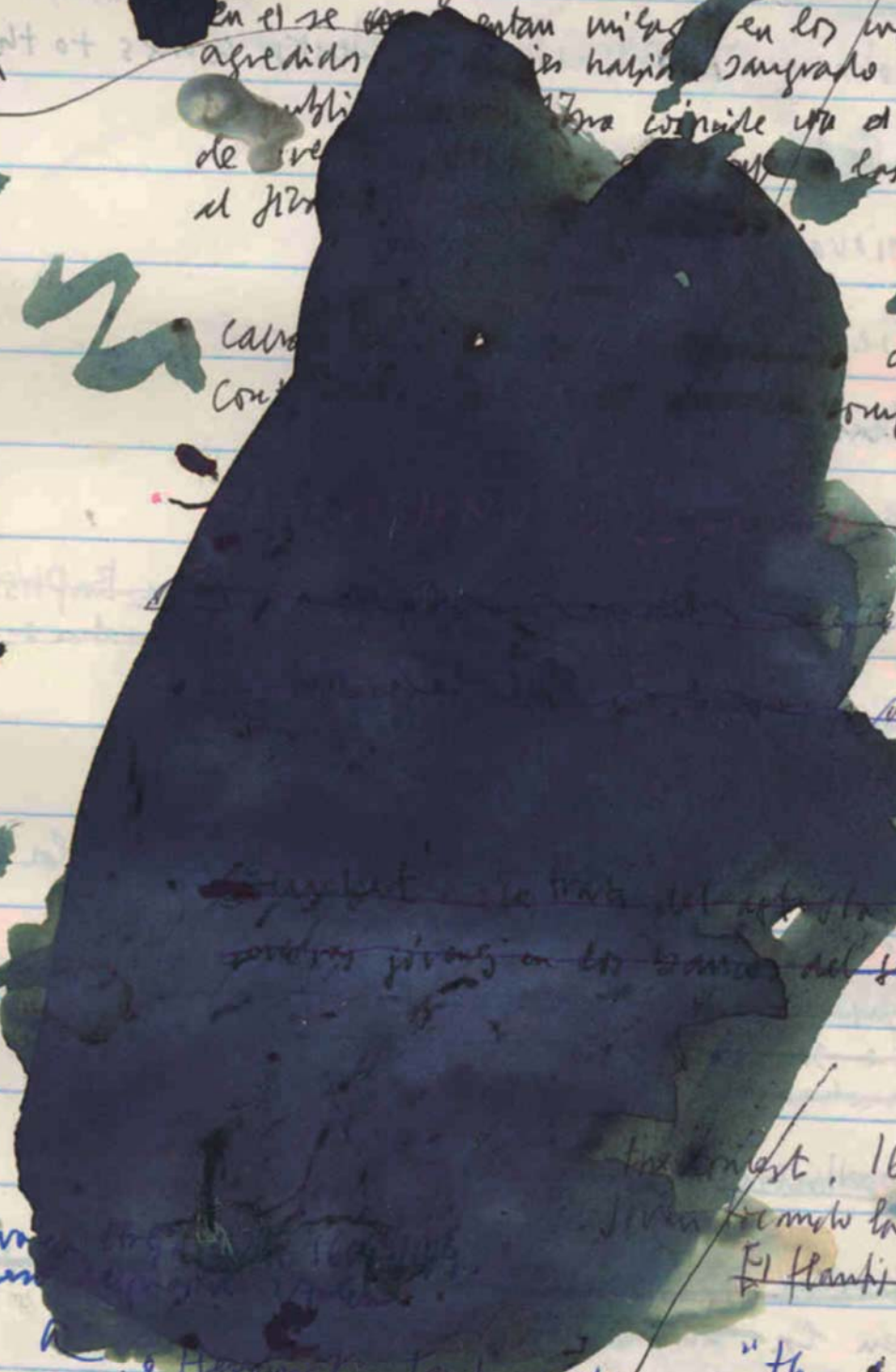
ISSN-2254-1632



Gumpenberg - Atlas \leftarrow contenía cuadros que eran útiles para redimir y convencer a los herejes (con la intención de 1) mismo).
primera edición de 1655, segunda de 1657, y sucesivas.
Libro de gran éxito.

presencia estante

En el se encuentran milagros en los cuales imágenes y cuadros agredidos por los herejes, comprado por los herejes infligidos de muerte. Una vez más al final del segundo período de los textos más dogmáticos.



Calva...
Comenzada en 1670, suplementada.

~~... de 1684-1689~~
~~... en los...~~

estuvo según

1629
se remonta la planta
El flamenco. (1629)

... "the duet" (1628)
esta en E. autores como ...

Valentin de Boulogne. El Concert (1625)

EDITORIAL

La complejidad del mundo en el que nos toca vivir es superior a la de épocas pasadas, y evoluciona cada vez en mayor grado y a mayor velocidad. No podemos construir un imaginario colectivo y una cultura de clase a base de consignas. Afrontar la dificultad que requiere la lucha por la emancipación y la libertad pasa en primer lugar por elaborar un estudio minucioso y continuo de cada uno de los elementos actuales del poder.

En este nuevo número de Estudios, desde la sección de Análisis, hemos querido indagar en diversos aspectos relacionados con el Control y la Obediencia. No hay nadie más esclavo que quien no es consciente de su esclavitud, y el perfeccionamiento y sofisticación con que se programa la dominación nos obligan a estar cada vez más atentos y a ser cada vez más audaces a la hora de manejar las herramientas de la crítica.

En el contexto en el que nos desenvolvemos en la actualidad, el garrote no se usa de la misma manera evidente en que se hacía antaño (aunque últimamente vayan en aumento los “dèjà vu” de este tipo). Desde hace ya algunas décadas la ingeniería social se encarga de conseguir la adhesión de la población de manera masiva e imperceptible, gracias a mecanismos sutiles y velados que insensibilizan, inmovilizan y someten a individuos y sociedades. Comprender estos procesos es fundamental para poder dirigir nuestra estrategia y acción de forma acertada y eficaz.

A pesar de todo, los acontecimientos socioeconómicos desencadenados en la última etapa del capitalismo han evidenciado para muchas personas que existe un fallo de sistema, que algo no funciona y habría que cambiarlo. Se ha despertado en ellas la duda y la curiosidad, es por ello que vivimos un momento clave. Hace falta debatir y analizar pero sobre todo, ser entendidos, saber esclarecer la realidad que sufrimos y transmitir nuestras aspiraciones de manera que sean una alternativa comprensible y deseable de transformación social.

Es la capacidad de análisis y de claridad la que hizo grande el movimiento libertario. Si hace tan solo unas pocas generaciones las y los anarquistas veían la revolución al alcance de las manos, fue gracias a una herramienta práctica como el anarcosindicalismo, pero sin duda la energía potencial que contenían los sindicatos no hubiera tomado la magnitud ni la eficacia que tuvo de no haber sido por la insistencia en el estudio y la formación. Creían, por encima de estrategias populistas o de la voluntad exclusiva de conseguir mejoras, en la autoformación colectiva, en ser individuos íntegros, sin caer en elitismos intelectuales o estereotipos inalcanzables, y que el resultado de todo ello se viera reflejado en la acción colectiva. Lo demás, vino por sí solo.

Este proyecto pretende ser continuación de ese espíritu, deseamos que sea de interés y que contribuya a conformar aquí y ahora un movimiento obrero consciente. Para ello os animamos a aportar estudios, investigaciones, análisis y reflexiones de calidad y que lo hagamos entre todas y todos. Agradecer también la colaboración y el trabajo militante de todos los compañeros y compañeras que han hecho posible este número. Gracias a su esfuerzo y entusiasmo es posible presentaros “Control y Obediencia”.

Secretaría de Formación y Estudios, Secretariado Permanente del Comité Confederal de CNT.

ESTUDIOS. REVISTA DE PENSAMIENTO LIBERTARIO.
AÑO, 3 VOLUMEN 3, DICIEMBRE 2013.

EDITA Y PUBLICA: Secretaría Formación y Estudios del Secretariado Permanente del Comité Confederal de la Confederación Nacional del Trabajo. CNT-AIT.

DIRECCIÓN: C/ Dos de Mayo 12 Bis, entreplanta, oficina izquierda. Apdo: 315. 47080 Valladolid.

EMAIL: formación@cnt.es **ISSN:** 2254-1632. **DEPÓSITO LEGAL:** SE-2923-2012.

SITIO WEB: <http://www.estudios.cnt.es> **EDICIÓN DIGITAL PUBLICADA BAJO LICENCIA:** Creative Commons.

IMPRIME: Publidisa.

DISTRIBUCIÓN: El Grillo Libertario.




IMÁGENES DE PORTADA-CONTRAPORTADA Y PORTADILLAS: Raulowsky.

IMÁGENES CONTRATAPAS: Antonio Orihuela.



Este trabajo se encuentra bajo una Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://creativecommons.org>. Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

-  Autoría-atribución: se deberá respetar la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar el nombre del autor/a y del traductor/a.
-  No comercial: no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.
-  Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga un uso comercial y se distribuyan con una licencia igual a la que regula la obra original.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones sólo se podrán alterar con el permiso expreso del autor/a. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/> o escriba una carta a Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

ESTRUCTURA Y CONTENIDOS

Llegamos al tercer número de **ESTUDIOS**, firmes en el compromiso de seguir aportando los elementos necesarios para construir un análisis libertario de nuestras complejas realidades sociales. Si en el número anterior nos centrábamos en el poder, que se oculta tras la pretendida representatividad democrática, en esta ocasión diseccionamos los instrumentos de que se vale este poder instituido para controlar, o incluso instaurar, esas mismas realidades.

No cabe duda de que este proceso tiene lugar a varios niveles, por lo que hay que considerarlo desde ámbitos muy diversos y con un enfoque multidisciplinario. Más allá de las instancias de control más evidentes, como la represión pura y dura o la guerra descarnada, nos hemos querido centrar en los mecanismos de interiorización de rutinas y comportamientos que convierten a la mayoría de personas en elementos perfectamente funcionales de un sistema plenamente disfuncional. Desde la educación a las falsas promesas de la publicidad, lo cierto es que la mayoría de las veces el control se logra sin necesidad de llegar a la coerción directa, sino más bien mediante la interiorización de pautas y disciplinas que se integran en la personalidad del individuo y que definen una manera de ser y actuar muy específica, terriblemente neurótica en su sucesión de deseos permanentemente insatisfechos.

Desde luego, éste es un proceso que se inicia ya en la infancia, como nos demuestra **Mario Candelas** en **ANÁLISIS**, al poner de relieve el papel que se atribuyó desde un principio a la escolarización. Fruto de esta educación es una personalidad temerosa, disciplinada por el castigo o incluso, por el simple miedo al castigo o a la privación de privilegios, tal y como pone de relieve el texto de **José Manuel Bermúdez**. Por supuesto, existe un premio para quienes se conforman, que adopta la forma de un consumismo difuso pero siempre presente. **Martín Paradelo** analiza en un artículo brillante la manera en que éste se introduce subrepticamente en nuestras vidas cotidianas y conforma los entornos urbanos en que nos desenvolvemos. Ya en la sección de **ARTÍCULOS**, **Antonio Pérez** fija su mirada de antropólogo en la avalancha de mensajes publicitarios que nos envuelve y que no deja resquicio alguno de la mente sin ser colonizado. Y siguiendo también un estudio antropológico de la magia en el sur de Italia, **Pablo Romero** investiga algunas de

las consecuencias que tiene para el sujeto moderno la difusión de esta personalidad aislada, característica del individualismo consumista.

Pero además de estas herramientas, existe una derivación muy importante del control que consiste, no tanto en imponer un determinado modelo social y de fomentar la formación de la personalidad acorde, como en impedir que surja un modelo alternativo. Para ello es fundamental el monopolio de los resortes de formación de la identidad, empezando por el lenguaje mismo. Como nos recuerda **Antonio Orihuela**, el control del lenguaje acaba siendo un despiadado campo de batalla, en el que se pone en juego la propia percepción de la realidad social. En un ámbito más práctico, pero no más real ni inmediato, **Pérez y Perera** analizan cómo la actuación de los sindicatos mayoritarios anula la capacidad de la clase obrera de definirse a sí misma y abre las puertas al capitalismo avanzado, además de constituir una deriva que amenaza su propia subsistencia.

Sin embargo, donde hay control hay también resistencia. Aparte del controvertido análisis que Pérez y Perera hacen de las potencialidades y limitaciones del anarcosindicalismo actual, **Godoy y Muñoz** recuperan la lucha de los libertarios chilenos por redefinir el concepto de familia, arrebatándolo de los cánones oficiales fijados por la Iglesia y el Estado, algo que no lograron hacer sin contradicciones.

Aparte del tema central, como novedad en este número, se incluyen en la sección de **MISCELÁNEAS** las traducciones de tres textos que ya han sido publicados antes en otros idiomas: uno de **Uri Gordon**, pensador libertario israelí afincado en el Reino Unido, otro de **Nildo Avelino**, conocido anarquista brasileño y el último de **Aris Tsioumas**, militante en el movimiento griego. Durante la preparación de este número de hizo patente la conveniencia de presentar a los lectores de lengua española textos o debates relevantes a nivel internacional, pero que permanecían ignorados en este ámbito, principalmente por la barrera del idioma. De este modo se ha decidido incluir en la sección de **MISCELÁNEAS** las traducciones (sin acompañamiento del texto original, ya que éste puede ser consultado en la referencia de su publicación original u online) de artículos que por su actualidad, temática o interés, resulte aconsejable tradu-

cir. Esperamos que esto facilite la participación de los autores españoles y latinoamericanos en esos debates internacionales, que a menudo definen los derroteros generales del movimiento libertario.

Finalmente, se incluyen en MISCELÁNEAS dos textos más cortos, pero no por ellos menos relevantes, de **Arturo Lodeiro** y **Layla Martínez** y dos reseñas de los libros *Contra el arte y el artista*, del Colectivo DesFace, y *Salida de emergencia*, de Miguel Amorós.

Lamentablemente, se han tenido que quedar en el camino varias propuestas o textos que no han podido tener cabida en este número, por motivos muy diversos. Por supuesto, la difícil decisión de publicar o no un artículo en nada

desmerece el esfuerzo y la ilusión de quien lo escribe, la cual reconocemos y valoramos plenamente. Desde el Consejo de Redacción queremos agradecer a todos los autores, tanto a quienes se ha podido incluir como a los que no, a los colaboradores y a quienes en general contribuyen a que el pensamiento libertario siga vivo, la ingente cantidad de trabajo que han vertido en estas páginas. Esperamos que este número sea el inicio de fructíferos debates que son, al fin y al cabo, la verdadera esencia del pensamiento libertario, siempre en proceso de construcción colectiva.

*Un saludo libertario.
Por el Consejo de Redacción.*

ÍNDICE

Análisis

- LA LARGA DERIVA DEL SINDICALISMO OFICIAL: CRISIS, CONTROL, EROSIÓN Y LA RECONSTRUCCIÓN ANARCOSINDICALISTA DE LA REIVINDICACIÓN.**
Miguel Perera, Miguel A. Pérez.....9-26
- EL CONSUMO Y EL CONTROL DEL DESEO COMO ESTRATEGIAS DE DOMINACIÓN.**
Martín Paradelo Núñez.....27-44
- EL LENGUAJE SECUESTRADO.**
Antonio Orihuela PARRALES.....45-61
- MIEDO Y DOMINIO EMOCIONAL EN LA ARQUITECTURA DEL ESTADO POST-DEMOCRÁTICO.**
José Manuel Bermúdez Cano.....62-81

Artículos

- INFANCIA Y CONTROL SOCIAL: DESMONTANDO MITOS SOBRE LA INSTITUCIÓN ESCOLAR.**
Mario Andrés Candelas.....83-93
- TIQQUN EN EL SUR DE ITALIA: MAGIA, “CRISIS DE LA PRESENCIA” Y CRÍTICA DEL SUJETO CLÁSICO.**
Pablo Romero Noguera.....94-106
- PÁJAROS, PAJARRACOS Y ÁNGELES: UNA GEOGRAFÍA DE LA PUBLICIDAD.**
Antonio Pérez.....107-124
- POR LA VIDA NUEVA: LA FAMILIA EN LA BATALLA CULTURAL ENTRE EL ANARQUISMO, LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO (REGIÓN CHILENA, 1893-1940).**
Eduardo A. Godoy Sepúlveda, Víctor M. Muñoz.....125-138

Misceláneas

- ARTURO LODEIRO SÁNCHEZ, EL ANARQUISTA DE LOS OJOS VERDES Y LA SONRISA ETERNA.**
Rafael Calero Palma.....140-142
- SEXUALIDAD INFANTIL Y CONTROL SOCIAL: EL DISCURSO DE LOS ABUSOS COMO MÉTODO DE DISCIPLINAMIENTO.**
Layla Martínez.....143-150
- NEGROS PRESAGIOS: POLÍTICA ANARQUISTA EN LA ÉPOCA DEL COLAPSO.**
Uri Gordon.....151-160
- ANARQUISMO SOCIAL, UNA CORRIENTE DE FUTURO.**
Aris Tsioumas.....161-169
- FEUDALISMO ACADÉMICO.**
Nildo Avelino.....170-179
- RESEÑAS.**
“Salida de emergencia”.....180
“Contra el arte y el artista”.....181

ANÁLISIS



LA LARGA DERIVA DEL SINDICALISMO OFICIAL: CRISIS, CONTROL, EROSIÓN Y LA RECONSTRUCCIÓN ANARCOSINDICALISTA DE LA REIVINDICACIÓN.

The long drifting away of official unionism: crisis, control, weakening and the anarcho-sindicalist comeback of demand.

La longdaŭra deriva de la oficiala sindikatisma: krizo, kontrolo, erozio kaj anarkosindikatisma rekonstruo de la depostularo.

Miguel Perera (CNT - AIT, Sindicato de OO'UU de Miranda de Ebro)

Miguel A. Pérez (CNT - AIT, Sindicato de Transportes y Comunicaciones de Madrid).

Enviado: 13/09/2013. Aceptado: 23/09/2013.

Resumen: Tras la Segunda Guerra Mundial, con la clausura de las opciones revolucionarias de transformación social, se generaliza la idea de que la función de los sindicatos es mediar en el conflicto laboral y social, sin atajar sus causas. A partir de aquí el sindicalismo oficial funciona como elemento de control de las reivindicaciones obreras, lo que lleva a una crisis del sindicalismo en general y a su propia eliminación, cuando acaba por volverse redundante. El sindicalismo revolucionario subsistente es arrastrado en este proceso, dada su escasa capacidad de actuación. El objetivo del artículo es analizar sin excusas fáciles las razones internas del estado marginal del único sindicalismo revolucionario persistente, el anarcosindicalismo. Se busca identificar sus potencialidades y necesidades para que pueda llegar a ser una opción funcional y mayoritaria sin perder su carácter transformador.

Palabras Clave: Sindicalismo, crisis sindical, legitimidad, representación, sección sindical, anarcosindicalismo.

Abstract: *After World War II, once the revolutionary options for social transformation had been closed, the idea that the unions' aim was to negotiate through social and workplace conflict, rather than trying to sort its causes out, became widespread. From that point on, the official union model turned into a mechanism of control for workers' demands, which ultimately led to a generalised crisis of unionism and its own demise, as it became redundant for the system as a whole. Remnants of revolutionary unionism were*

dragged along in the process, as their ability to influence events was scant. The aim of the paper is to assess, without resorting to simple excuses, the internal reasons for the marginal state of the only remaining revolutionary unionism: anarcho-sindicalism. We intend to identify its potential and needs, so that it can become a functioning option for a majority, without renouncing its aim of social transformation.

Key words: *Unionism, union crisis, legitimacy, representation, union's section, anarcho-sindicalism.*

Resumo: *Post la Dua Mondmilito, kaj la fermo de la revoluciaj ebloj por socia transformo, ĝeneraliĝis la ideo ke la funkcio de sindikatoj estas peri en laboraj kaj sociaj konfliktoj, sen rompi ties tialojn. El tiam la oficiala sindikatisma funkcias kiel kontrolilo de la laboristaj depostularoj, kio kondukas al krizo de la sindikatisma ĝenerale kaj al sia propra nuligo, kiam ĝi iĝas superflua. La revolucia sindikatisma survivanta estas trenita en tiu procezo, pro ties malgranda agokapablo. La celo de la artikolo estas analizi sen facilaj ekskuzoj la internajn tialojn de la margena stato de la unika revolucia sindikatisma survivanta, nome anarkosindikatisma. Oni klopodas identigi ties eblojn kaj necesojn por ke ĝi iĝu funkcia eblo kaj majoritata sen perdi ties transforman karakteron.*

Ŝlosilaj vortoj: *Sindikatisma, sindikatisma krizo, legitimeco, reprezenteco, sindikata sekcio, anarkosindikatisma.*

INTRODUCCIÓN

El escenario es conocido para cualquiera que haya trabajado en una empresa mediana o grande, de las que tienen comité. Lo más habitual es que éste brille por su ausencia la mayor parte del tiempo. Día a día, las trabajadoras cumplen sus tareas, buscan resquicios en las normas de la empresa para hacerse la vida un poco más cómoda y esperan su salario a final de mes. El conflicto que caracteriza las relaciones laborales está soterrado, larvado, y se da sólo de forma implícita.

De repente, la empresa pone sobre la mesa alguna modificación importante: cambios de turno, reducción de horarios o directamente el despido de una parte de la plantilla. Se ponen en marcha los engranajes del sindicalismo oficial: Se constituye una mesa de negociación, se celebran reuniones y finalmente se anuncia el mejor de los acuerdos posibles, aunque no sea más que la propuesta inicial de la empresa con alguna que otra modificación. A lo largo de todo el proceso, las trabajadoras han recibido comunicados y tal vez incluso se les haya convocado a algún acto de protesta. Finalmente se les explica, en una asamblea informativa, que no había otra opción más que firmar el acuerdo. Las empleadas han sido las convidadas de piedra en todo el proceso.

Para no dejar ahí las cosas, estas mismas trabajadoras son testigos indirectos, en numerosas ocasiones, del funcionamiento del sindicalismo oficial a otro nivel. La aparición de los líderes del duopolio CCOO-UGT es rutinaria en los medios de comunicación. De nuevo, el guión es conocido. Se anuncia una negociación sobre alguna propuesta del gobierno o la patronal. Tal vez se convoque alguna huelga, otro paro o una asamblea sectorial y, al final, se anuncia oficialmente (es decir, en televisión) la conclusión del mejor de un pacto inmejorable. Éste se escenifica con una profusión de apretones de manos y firmas de documentos. Las trabajadoras asisten a la enésima modificación de sus condiciones de vida, con el amargo sabor de boca que dejan la impotencia, el hastío y el desinterés.

LO QUE HAY

La larga deriva del sindicalismo oficial

Estos ejemplos no son más que descripciones esquemáticas de experiencias comunes a todas nosotras. Independientemente de las diferencias que pueda adoptar el modelo

sindical oficial en cada país (Roca, 2012), lo cierto es que en la mayor parte del mundo desarrollado se constata una creciente alienación de las trabajadoras hacia las organizaciones que se supone representan sus intereses. Hasta tal punto es esto habitual que desde hace algunos años se viene hablando de crisis sindical, en general, que se traduciría en bajos porcentajes de afiliación, poca capacidad de movilización y negociación, dependencia creciente de recursos estatales externos, etc. (Dufour y Hege, 2011). Y, lo que es más importante, autores como Levesque y Murray (2011) concluyen que el debilitamiento sindical no es únicamente un efecto externo, sino que es consecuencia de su propia acción, por lo que “el actor sindical debe volver sobre sus fuentes de poder con el fin de actualizarlas y renovarlas”.

En muchas ocasiones se explica esta crisis por las transformaciones que ha introducido el capitalismo globalizado en la estructura tradicional de la clase obrera (precariedad, eventualidad, fragmentación, heterogeneización, etc.) (Gorz, 1982, 66-75). No pocas veces se recurre incluso a conceptos metafísicos, como la nueva personalidad del individuo tardocapitalista que antepone el yo al nosotros (Levesque y Murray, 2004). Algo de cierto puede haber en todo ello, pero este planteamiento ignora en buena medida la agencia de los individuos, a los que concibe como sujetos pasivos de fuerzas económicas externas a ellos. No se puede entender la conciencia sindical (o de cualquier otro tipo) como algo que aparece, o no, de manera automática a los individuos en función de sus condicionantes económicos, sino que es algo que se construye a partir de su actividad colectiva, del propio conflicto y del trabajo sindical reivindicativo. Al desaparecer éstos, se desvanece la identificación y se instala la crisis. De hecho, cabe plantearse si no ha sido necesario llegar primero al sindicalismo oficial, que hace al sindicato partícipe de la estructura del tardocapitalismo, antes de poder dar paso a todos estos cambios. Por ejemplo, la transformación de la estructura de clases tradicional del Reino Unido que trajo consigo el capitalismo popular de Thatcher sólo se pudo hacer efectiva tras la derrota de los sindicatos británicos, sobre todo a partir de la huelga de los mineros de 1984. Por otro lado, el mero hecho de la existencia de análisis como el de Gorz, aquí citado, de principios de los años 80, antes de que se pudiese hablar de globalización, nos debería llevar a cuestionarnos hasta qué punto se pueden atribuir estas modificaciones a la globalización misma y no al revés.



Lam. 1.- No es que ya no se produzca, es que lo hacen otras personas en otros lugares del globo.

En todo caso, tras la Segunda Guerra Mundial se produce un cambio fundamental de paradigma en la manera de entender las relaciones laborales y, por ende, el sindicalismo oficial en sí (Gil Rivero, 2012). De este modo se generaliza la concepción unitaria del conflicto, que en el ámbito sindical tiene su correlato en la teoría consensualista. En el ámbito reducido de este artículo no es posible analizar todos los factores que motivan esta transformación, pero entre ellos se pueden mencionar la instauración del estado de bienestar, la apertura de nuevos ámbitos de negociación con gobiernos y patronales, el aumento del poder adquisitivo de las trabajadoras, el largo ciclo expansivo, la clausura de las perspectivas de transformación revolucionaria, el enquistamiento del estalinismo, la propia devastación de la guerra, etc. Algunos de estos elementos se revelarán determinantes.

Independientemente de la valoración que nos pueda merecer esta nueva propuesta, lo cierto es que desencadena de manera soterrada una serie de procesos a largo plazo cuya convergencia da lugar a la mentada crisis sindical. Sin duda, los principales son la renuncia a un proyecto transformador, la falta de legitimidad, la erosión de la movilización o la ausencia de alternativas, todos ellos directamente relacionados entre sí. Antes de pasar a analizar estos elementos merece la pena señalar que aunque son propios del sindicalismo oficial, la crisis que inauguran se extiende a todo el sindicalismo. Es decir, se

da un efecto de contagio a partir del modelo mayoritario, cuyo desprestigio acaba por afectar también a las propuestas alternativas y revolucionarias, algo a lo que contribuye en buena medida la propia incapacidad de estos modelos de convertirse en referentes.

La renuncia: consecuencias de la clausura revolucionaria. Control cualitativo y cuantitativo.

De todos los factores que influyen en el cambio de paradigma que da lugar al desarrollo del sindicalismo oficial, probablemente el más importante haya sido la clausura, en Occidente, de las perspectivas de transformación revolucionaria. Este abandono es el resultado de un largo y complejo proceso político que se corona con la devastación de la Segunda Guerra Mundial y que lleva a la inmensa mayoría de los agentes sociales a buscar un acomodo en las estructuras existentes. Entre ellos los sindicatos, que van a inaugurar el modelo oficial. Por el contrario, aquellas tendencias que no quieren renunciar a esta finalidad de transformación revolucionaria se ven marginadas de este concierto y, lo que es más importante, van perdiendo su capacidad de incidencia sobre el funcionamiento del modelo, por la confluencia de factores señalados. En todo caso, este proceso depende mucho de las condiciones políticas y sociales de cada país.

Con este cambio el sindicalismo oficial renuncia de manera explícita a intentar solventar las causas subya-

centes al conflicto laboral, el cual se percibe ahora como resoluble mediante la negociación, ya que los participantes están unidos por intereses comunes. Así, el foco de su actuación se desplaza de las causas a los efectos del conflicto laboral y social, con lo que implícitamente se sancionan la existencia del sistema capitalista, la institución del trabajo asalariado, la propiedad privada de la estructura productiva, etc. Es sobre este pacto previo que los gobiernos y la patronal acceden a abrir espacios de negociación, de los que por supuesto quedan excluidos todos aquellos grupos que no ratifican el pacto. No en vano, como ha señalado Letamendia (2009), en el modelo de producción fordista, generalizado en esos años, se normaliza el hecho sindical y la mayoría de los sindicatos pasan a formar parte de la estructura política de los estados. Pero a cambio de la sanción legal de ciertos derechos sociales y de la organización de un sistema de negociación colectiva, se les exige que acepten el hecho fundamental de que el trabajo pertenece legalmente al empresario.

Por ejemplo, como ya señalaba Proudhon (1983, 105-106) el hecho de que el producto final de una industria pertenezca por completo al empresario, para disponer de su venta o cualquier otro uso que quiera darle, pero en absoluto a los trabajadores, no deja de ser una distribución arbitraria, fijada por convención social, que se deriva de una cierta forma de comprender las relaciones laborales. Remitir la explicación de este hecho a la propiedad de los medios de producción es parcial, porque si bien éstos son un factor determinante en el modo de producción no son el único que hace falta para poner la producción en marcha. Otros, como las materias primas o la fuerza de trabajo, no generan el mismo derecho de propiedad sobre el producto acabado.

Este pacto previo supone un importante elemento de control cualitativo de las posibilidades de reivindicación de las trabajadoras. Al definir un espacio presindical, es decir, una serie de elementos que no son modificables y que escapan a la actuación de los sindicatos, se sustrae a éstos de toda posibilidad de cuestionamiento. Así, se puede negociar la cantidad de salario o la duración de la jornada, pero no poner en cuestión quién controla la empresa o su objetivo último (la obtención de un beneficio monetario en lugar de la satisfacción de las necesidades de producción y consumo de la población, por ejemplo). Por todo ello, en las ocasiones en que las reivin-



Lam. 2.- Sólo una peculiar concepción del trabajo ha permitido limitar la idea de clase obrera al estereotipo de varón blanco empleado en una fábrica.

dicaciones obreras han superado el estrecho marco de las tablas salariales, o similares, se han visto inmediatamente situadas fuera del espectro de actuación del sindicalismo oficial y, de hecho, en contra de éste.

Pero incluso dentro de este ámbito acotado en el que es posible la negociación, el sindicalismo oficial actúa como pilar del sistema de democracia estatal capitalista. Efectivamente, su inclusión en las instancias negociadoras tiene una clara intención legitimadora de los acuerdos alcanzados en ellas, sin importar lo lesivas que puedan resultar para el conjunto de la población. Si antes del cambio de paradigma la norma era la toma unilateral de decisiones por parte de patronal y gobierno (lo que situaba a las trabajadoras en la tesitura de tener que forzar la inclusión de sus intereses en el proceso desde fuera, mediante la movilización), desde el momento en que se propone que el capitalismo puede aunar intereses comunes a todas las clases, se hace necesario mantener una pretensión de inclusión y abrir cauces que permitan presentar como innecesaria la movilización conflictiva. Se organiza para tal fin un sistema de negociación cuyo objetivo último es representar como incuestionables los acuerdos alcanzados, como si fuesen el resultado de un proceso inclusivo que concilia de la mejor manera posible todos los intereses

en juego. Con ello se introduce un elemento de control cuantitativo, adicional al cualitativo. Es decir, según la teoría del modelo, el acuerdo es posible cuando se determina la posición de equilibrio entre los intereses de todos los actores, de modo que cualquier otra opción implica un menoscabo en la posición de alguno de ellos. Como precisamente lo que se busca es armonizar estos intereses, el acuerdo que resulta de esta negociación es inmejorable y por lo tanto incuestionable. Eso no quiere decir que no resulte en realidad lesivo para el conjunto de la población, pero eso se explica por alteraciones en el contexto (como una mala situación económica) que obligan a aceptar un acuerdo lesivo como mal irremediable.

Por otro lado, las organizaciones implicadas en el proceso tienen que mantenerse dentro de estos límites ineludibles, so pena de romper las reglas del juego.

Desde luego, la inclusión en este proceso se hace en los términos más beneficiosos para la patronal y el gobierno. No sólo se define el mencionado ámbito presindical, sino que se ponen en marcha sistemas a varios niveles para filtrar aquellos sindicatos que se incluyen efectivamente en la negociación, con la intención no disimulada de asegurar que éstos están dispuestos a concluir acuerdos que cumplan con los necesarios criterios de control cuantitativo. Uno de los principales métodos para lograr esto es la investidura de legitimidad.

Legitimidad: discontinuidad y ruptura

En general, se puede decir que el modelo sindical oficial funciona en dos niveles (Pitxer i Campos y Sánchez, 2008, 110-117). Por un lado está el más básico de representación de la fuerza laboral en el centro de trabajo, al que llamaremos nivel micro. Por otro está el de negociación de grandes pactos sociales, de carácter eminentemente político, con la patronal y el gobierno de turno, al que nos referiremos como nivel macro. A grandes rasgos se puede decir que el primero comprende desde las condiciones específicas de las relaciones laborales en el lugar de trabajo hasta los convenios sectoriales. El segundo se refiere a los grandes acuerdos marco, reformas laborales, políticas de empleo, pensiones, etc. No cabe duda de que ambos se solapan, sin que se pueda trazar un límite nítido entre ellos. Por ejemplo, si se pacta una política de moderación salarial, es evidente que el próximo convenio no va a incluir subidas de sueldo. Sin embargo, a pesar

de este solapamiento, existe una clara diferencia entre ambos, la cual plantea serios problemas de legitimidad al sindicalismo oficial.

A este respecto es útil la diferencia que introducen Artiles y Köhler (2007) entre representación y representatividad. En su interpretación, la representatividad es una construcción social que se produce a tenor de las condiciones asociativas, la dinámica de los hechos y las peculiaridades de la estructura económica. Pero además, es un concepto iuslaboralista, que necesita que las autoridades públicas concedan un plus de poder institucional a aquellas organizaciones que se entiende que están mejor preparadas para intermediar en el mercado laboral.

Por supuesto, esta construcción social se realiza en respuesta a unos intereses concretos, de forma compleja, y responde a la intención, únicamente, de mediar en el conflicto, sin atender a sus causas. Como afirman estos autores, la concentración de la representatividad favorece el control del conflicto y la gobernabilidad.

En este modelo a dos niveles y con plus de representatividad, los sindicatos se toman como los interlocutores privilegiados a la hora de representar los intereses de las trabajadoras en la conclusión de grandes pactos de carácter político. Desde este punto de vista, es fundamental la presuposición de que la representación democrática funciona sin interrupciones desde el centro de trabajo hasta el gran pacto de estado, en una línea continua que conecta los representantes electos en la empresa con los dirigentes sindicales, a los que nadie ha votado directamente, más allá de su elección en algún congreso interno. Sin embargo hay varios factores que desmienten este presupuesto.

Por un lado, los propios sindicatos oficiales suelen tener importantes déficits de democracia interna (Gallardo, 2011, 235). Por otro, aunque esto depende mucho de los niveles de afiliación y del modelo local en cada país, la misma representación es cuestionable. Lo más habitual es que en el propio centro de trabajo se elijan delegados de diferentes organizaciones, que en conjunto constituyen la representación unitaria. Hay que insistir en que este proceso no tiene por qué darse a través de elecciones sindicales. Aunque éste es el procedimiento más habitual, hay países en los que el modelo funciona de manera diferente.

A partir de ésta y por medio de la proporcionalidad se favorece la concentración de la representatividad, con el consiguiente control del conflicto a que hacían mención Artiles y Köhler. El resultado habitual es convertir a los sindicatos mayoritarios en fuerzas hegemónicas a todos los niveles.

Aparte de la crítica a la representación, sigue habiendo una diferencia fundamental entre los niveles micro y macro de la actividad sindical, que cuestiona el salto a una representatividad políticamente construida. A pesar del solapamiento que ya se ha mencionado, los asuntos que conciernen a ambos son radicalmente diferentes, por lo que remitir la legitimidad en el nivel macro a la representación en el micro es más que cuestionable. Los asuntos políticos que se debaten en aquél no suelen figurar, salvo excepciones y de manera marginal, a la hora de elegir representantes para el centro de trabajo. Dicho de otro modo, para poner un ejemplo, alguien que vote a CCOO o UGT para que supervise las condiciones de seguridad e higiene en su oficina o el cumplimiento del convenio en la fábrica no está autorizando a Toxo ni a Méndez para que firmen la reforma de las pensiones. Entre el voto de una y las firmas de los otros no hay solución de continuidad que pueda garantizar la representatividad. Estamos, pues, ante una crisis de legitimidad.

Para superar esta situación se introduce legalmente el plus de representatividad anteriormente mencionado. Es decir, la legitimidad de los sindicatos oficiales depende de los otros actores incluidos en el juego, gobierno y patronal, que son quienes tienen la capacidad de asignarla. Dejando a un lado, a su vez, la representatividad de estos, lo cierto es que el actual sistema sindical oficial se sustenta sólo por el reconocimiento mutuo de los actores implicados (Dufour y Hege, 2011, 47).

Esta investidura recíproca de la ilegitimidad hace depender a los sindicatos por completo de los otros actores, sobre todo dados los bajos niveles de afiliación que se dan en muchos países y el crecimiento de la burocracia sindical, que hacen que los recursos propios sean totalmente insuficientes. Aunque varía mucho de unos casos a otros, Artiles y Köhler (2007) han señalado la contradicción latente en aquellas organizaciones que tienen una mayor presencia institucional de la que correspondería a su baja afiliación, como resultado del sistema oficial.

Además, el filtro mencionado anteriormente en la selección de aquellas organizaciones que reciben este plus de legitimidad, con todos sus beneficios asociados, pone a las elegidas en la situación precaria de tener que mantener su estatus hegemónico, justificando esta asignación frente a quienes lo otorgan. El mecanismo que produce un sindicalismo conciliador se refuerza constantemente, llevándolo a cuotas cada vez mayores de dependencia.

La movilización: un juego de bases y líderes

El modelo sindical oficial introduce, por lo tanto, una tensión entre las reivindicaciones de las trabajadoras y lo que los dirigentes están dispuestos o en condiciones de demandar, sobre todo a la luz de su dependencia de patronal y gobiernos, con lo que se crea una relación viciada en su seno. Por un lado las bases plantean sus reivindicaciones y las promueven de una manera más o menos eficaz, dependiendo del nivel de democracia interna de la organización que, como se ha visto, suele ser bastante deficitaria. Por otro lado, los dirigentes, si bien no pueden ignorarlas sin más, tienen que asegurarse de alcanzar el grado necesario de integración en el sistema para superar el filtro de entrada a las negociaciones, lo que a menudo implica desvirtuar las reivindicaciones originales para situarlas en el nivel de lo que los otros actores están dispuestos a considerar, so pena de verse excluidos en favor de otras organizaciones más conciliadoras.

A menudo, la idea de recurrir a la movilización de afiliadas y simpatizantes se debe a la necesidad de encontrar una válvula de escape para las tensiones internas acumuladas en la organización sindical. Pero hay otros casos en los que se busca genuinamente reforzar la posición en una mesa de negociación, bien sea para forzar su misma apertura, desbloquearla, o presionar en contra de una actitud patronal que se considera irrazonable. Aun en estos casos se sigue dentro del paradigma oficial. Porque bien pudiera ser que la parte empresarial adoptase una actitud que se perciba como irracional u obstinada, que impida el acercamiento al punto de equilibrio que se busca en la negociación. Cuando el sindicato se enfrenta a esta situación sólo puede recurrir a la movilización.

Por lo tanto, cuando ésta se produce, se da integrada, o se dirige a iniciar un proceso de diálogo en un ámbito al que las afiliadas no suelen tener acceso y en el que no pueden influir de manera decisiva, salvo excepciones. En este

esquema, por lo tanto, el papel de la afiliación consiste sobre todo en secundar mecánicamente las convocatorias emanadas de la dirección, cuando ésta lo considera oportuno. Por el contrario, una movilización continuada en el tiempo o exigencias perentorias por parte de las bases suponen un riesgo importante para los líderes, porque les colocan ante la posibilidad de verse excluidos de la negociación. Por eso es importante para ellos controlar a su afiliación, manteniendo un difícil equilibrio entre ninguna y demasiada movilización.

Sin embargo, esta relación de tira y afloja no carece de efectos secundarios. La participación y la movilización no son una goma elástica que se pueda tensar y destensar indefinidamente, con independencia de los resultados obtenidos. Lo cierto es que, en el caso de la mayoría de la población, frente a un contexto generalizado de baja conflictividad, de renuncia a un proyecto transformador a largo plazo y con muy poca movilización, el sentido de pertenencia a un conjunto de población con intereses comunes se diluye y termina por ser sólo un residuo ideológico no sustentado por la práctica. La conciencia sindical o de clase a la que se apela cuando se convoca la movilización, sólo puede fraguarse en el contexto de la misma participación colectiva en el planteamiento de reivindicaciones, y al no darse ésta de manera regular no puede tampoco aparecer la primera. De esta forma se inicia un círculo vicioso en el que la desmovilización impide la formación de la conciencia, lo que refuerza la desmovilización y así sucesivamente.

Por otro lado, el mismo proceso de gestión de la representación en el centro de trabajo incide en la erosión del concepto de clase. Aunque autores como López y Baylos (2008) defienden las bondades de la representación unitaria precisamente porque, según ellos, mantiene la unidad de clase al remitir la representatividad al centro de trabajo, lo cierto es que ésta segrega conscientemente a las trabajadoras en función de su categoría o situación: subcontratadas, empleadas de ETT, eventuales, etc. Difícilmente se puede mantener ese argumento hoy en día, cuando los procesos de externalización son una práctica generalizada en la mayoría de empresas. En todo caso, la lógica de las representaciones unitarias lleva a éstas a prestar atención sólo a los sujetos estables en la estructura, marginando doblemente a quienes ya sufren la precariedad más alta. De hecho, en muchos casos ni siquiera pueden ostentar su



Lám. 3.- Sustituir la delegación por la participación es el primer paso para conseguir el control del centro de trabajo.

representación legal al depender de otra empresa subcontratada. Los ejemplos más característicos se encuentran en muchas grandes empresas de todo el mundo, en las que los eventuales añaden a su mayor precariedad salarios significativamente menores. En todo caso, la conciencia de clase no puede surgir de un proceso de representación delegada, sino que se tiene que crear a partir de la agencia de los propios sujetos, mediante su participación directa en el conflicto y la actividad sindical.

Además, la propia dinámica de la representación define la agenda de los representantes, cuyo principal esfuerzo se dirige al mantenimiento de su estatus en el sistema, como paso previo a la investidura de la legitimidad. También Boltanski y Chiapello (2002) se refieren a esta realidad: “De este modo, el proceso de descalificación de los sindicatos se vio de nuevo alimentado porque el protagonismo de las elecciones contribuyó al olvido de los afiliados, hasta el momento en que se advirtió que una pérdida de la implantación demasiado avanzada contribuía a la regresión electoral y que la abstención vaciaba de sentido la organización de elecciones” (Labbé, Croizat y Bevort, 1989). Como se ve, las crisis de militancia y de legitimidad se retroalimentan.

Finalmente, los sindicatos oficiales han acabado por verse atrapados en esta espiral de efectos convergentes. El hecho de que la mayoría de la población ya no secunde las convocatorias les ha llevado a tratar de evitarlas en todo lo posible, lo que desde luego no hace sino echar más leña al fuego. A su vez, esto erosiona su capacidad de presión



Lám. 4.- Cualquier proyecto de transformación social tiene que contener los elementos para poder ser mayoritario e incluyente.

y debilita su posición en las mesas de negociación puesto que dependen de patronal y gobierno para su inclusión en ellas. Y una vez debilitada su capacidad de actuación acaba por asentarse la certeza de que ya no son necesarios. Es cierto que constituyen uno de los pilares fundamentales del modelo capitalista desarrollado por su función de control de las reivindicaciones. Pero cuando éstas desaparecen o han menguado hasta volverse residuales, cabe plantearse la necesidad de mantener una estructura cuya única finalidad es impedir que se desborde lo que ya no existe. No es de extrañar, por lo tanto, que desde los sectores más a la derecha de la política internacional se venga produciendo una ofensiva antisindical con el fin de liquidar lo que se describe como un residuo obsoleto de un status quo anterior.

A la vista de todo lo dicho, la crisis sindical no puede sino percibirse como el resultado lógico de los presupuestos fundamentales del paradigma oficial. Es decir, es el propio funcionamiento de los sindicatos oficiales el que aleja a las trabajadoras de la organización, el que los vuelve dependientes de gobiernos y patronal, el que inhibe la participación y la movilización y el que les sitúa en una posición débil que les hace vulnerables a los ataques externos.

La ausencia de alternativas: El contagio de la crisis

Puede que el origen de la actual crisis del sindicalismo se halle en la propia base del modelo oficial, pero eso no quiere decir que se limite a éste. Lo cierto es que la mayoría de las trabajadoras no están en capacidad de hacer sutiles distinciones entre diferentes propuestas sindicales,

sobre todo cuando las alternativas no están respaldadas por una práctica generalizada de cuya eficacia puedan ser testigos. De ese modo se confunden todas las formas del sindicalismo y caen en el mismo saco del desprestigio.

Cabe preguntarse por qué las formas de sindicalismo distintas al mayoritario no sólo siguen siendo marginales, sino que se han visto atrapadas en la espiral de crisis del modelo oficial, contagiadas por los efectos de un paradigma que no comparten. Por un lado, como ya se ha visto, este último está organizado de tal forma que sanciona los acuerdos alcanzados y su propio funcionamiento como incuestionables y por tanto presenta toda alternativa como innecesaria e irrealizable. Por otro, no debemos olvidar el contexto de clausura de las opciones de transformación revolucionaria, lo que incide en la adopción mayoritaria de actitudes pactistas.

No cabe duda de que las dificultades para poner en pie y generalizar cualquier propuesta diferente al modelo oficial son enormes. No sólo la propia crisis del sindicalismo se extiende por contagio a toda posible alternativa sino que, como se sabe de sobra, hay una serie de herramientas que operan en beneficio de los actores del sistema oficial con exclusión de los demás (desde los medios de comunicación hasta la represión pura y dura). Sin embargo, no podemos pasar por alto que también los modelos alternativos han presentado importantes déficits que los han limitado severamente en su desarrollo, tanto en el aspecto teórico como en el práctico.

Entre las limitaciones teóricas destaca la incapacidad de elaborar una estrategia reconocible y cohesionada para aplicar metódicamente en el centro de trabajo y a nivel social. Esto ha situado al sindicalismo alternativo en una posición de desventaja a la hora de construir un discurso/praxis de la acción sindical en la empresa, con el consiguiente déficit en afiliación, y por tanto en crecimiento militante. Esta ausencia de un modelo de implantación reconocible no sólo ha impedido que el sindicalismo alternativo haya desarrollado técnicas o iniciativas para lograr sus objetivos, sino que ha posibilitado la creación de discursos vacíos de un mínimo rigor (por ejemplo, intentar equipararse o competir con los comités) o la formación, en ocasiones, de una militancia ajena a la realidad laboral, que desconoce los mecanismos básicos de la actividad sindical.

Por otro lado, en el terreno práctico y salvo excepciones, los sindicatos alternativos padecen una paralizante incapacidad de utilizar los recursos a su alcance o de dotarse de los necesarios para hacer realidad sus proyectos. Numerosos estudios han resaltado la importancia de la variedad y el tipo de recursos que hacen falta de cara a la actividad sindical (Levesque y Murray, 2011), tanto para construir la acción como para edificar el discurso. Sin embargo, identificar los recursos con los medios materiales (locales, ordenadores, dinero, etc.) no deja de ser una visión reducida de la realidad. Para desarrollar una actividad adecuada es necesario contar previamente con un diseño estratégico, un discurso definido o una capacidad formativa y de análisis tanto como elementos físicos, que no son sino una parte del conjunto. Siguiendo este análisis (Levesque, *Ibid.*), los recursos de infraestructura engloban los aspectos materiales y humanos tanto como las prácticas de organización, las políticas y los programas que se pueden utilizar para conseguir los objetivos propuestos.

A menudo los sindicatos alternativos no han sabido dotarse de estos recursos de infraestructura, desde la formación interna a la propia práctica sindical (herramientas para afrontar conflictos colectivos, más allá de los casos individuales) hasta la ausencia de alternativas socioeconómicas identificables con aplicación práctica real. Tampoco se suele tener una conciencia clara de las diferencias en el funcionamiento del modelo alternativo, con una comprensión profunda de los factores que explican los resultados de la actividad sindical (no puede ser de otro modo desde el momento en que a un nivel teórico estas diferencias no están suficientemente explicitadas, como ya se ha visto).

A su vez, estas limitaciones se retroalimentan con las teóricas, porque no se puede utilizar el análisis de estas estrategias para mejorar su efectividad. En general, la necesidad de recursos de infraestructura interna pasa, principalmente, por la dimensión formativa, ya que socializar el conocimiento permite aumentar la capacidad de utilizar estrategias y combinarlas para plantear nuevos supuestos de acción.

Por supuesto, esto no quiere decir que el sindicalismo alternativo no experimente limitaciones materiales importantes, sobre todo financieras. Mientras que las organizaciones del modelo oficial dependen en gran medida de las

aportaciones externas, aunque lo nieguen o lo disfracen (Beneyto, 2012), desde las alternativas se ha buscado la independencia económica, rechazando las subvenciones del estado. No cabe duda de que esta política es acertada, en tanto que defiende un modelo autogestionario que pasa por una financiación mantenida exclusivamente con la recaudación de cuotas. Sin embargo, no se puede reducir la autogestión a no recibir subvenciones. Es decir, busca satisfacer, sobre todo, las necesidades de la organización. No sólo pretende la independencia económica, sino que además tiene que satisfacer las necesidades internas, aportando los recursos necesarios para la actividad sindical y para implementar las estrategias que se diseñan.

Este punto es crucial, porque para que las propuestas del sindicalismo alternativo sean viables y asumibles se requieren refuerzos importantes a su actividad, lo que a menudo exige más gasto, una mejor gestión de los medios materiales y el incremento de los recursos humanos, siempre buscando la autogestión integral del sindicato. El poseer mayor capacidad económica no sólo permite mantener un grado de solidaridad interna más alto (por ejemplo, mediante el apoyo en conflictos, traslados de militantes, gastos de propaganda, coordinación más eficiente, etc.), sino que también amplía el abanico de las situaciones a las que se puede hacer frente con posibilidades de éxito (huelgas, negociación colectiva, costes judiciales, asesoramiento sindical/económico/jurídico, etc.).

Finalmente, como señalan Levesque y Murray (2011), los medios, por sí mismos, no son suficientes, sino que "las capacidades de los actores también juegan un papel fundamental". En este sentido, el sindicalismo alternativo posee importantes recursos en aspectos determinantes como solidaridad interna y redes de arraigo pero, al carecer de una visión estratégica a medio y largo plazo, y de una adecuada comprensión teórica del momento actual, no dispone de la capacidad de movilizarlos. No cabe duda de que aun en este caso las dificultades para que el modelo alternativo se generalizase seguirían siendo muy importantes, pero al menos de este modo podría escapar a la crisis general del sindicalismo, logrando su reconocimiento como una alternativa diferenciada.

Resultados

Ya se ha visto cuál ha sido el resultado a largo plazo para el conjunto del sindicalismo, a nivel internacional, del

cambio de paradigma: la crisis que trae consigo la alienación y el desinterés de la mayoría de las trabajadoras.

Pero abandonar la defensa de sus intereses en manos de una burocracia profesionalizada también ha tenido importantes consecuencias indeseables para las trabajadoras. De nuevo se estaría escurriendo el bulto si no se reconociese que, si bien es muy cierto que las cúpulas sindicales han hecho todo lo posible para desmovilizar y mantener controladas a las trabajadoras, muchas de ellas se han instalado en una cómoda apatía. No cabe duda de que exigencias más radicales planteadas con mayor firmeza y determinación, incluso en este contexto, hubiesen aumentado la tensión entre militancia y “responsabilidad” negociadora. En todo caso, el juego entre ambos factores es complejo y no se puede culpar a unos en exclusión de los otros.

Sea como sea, lo cierto es que en las últimas décadas se ha dado un proceso continuo de degradación de las condiciones laborales y de vida de las asalariadas, hasta desembocar en la actual ofensiva patronal con ocasión y excusa de la crisis financiera. De hecho, sólo la introducción de nuevas tecnologías de consumo (desde el walkman a los smartphones) y el recurso al endeudamiento y el préstamo han podido disimular esta pérdida.

Sería interesante, aunque no se puede desarrollar aquí, analizar hasta qué punto el creciente desfase entre salarios estancados y precios de la vivienda en España ha abocado a las trabajadoras a pillarse los dedos en préstamos de pago imposible como único medio de acceder a la compra de una casa, sentando las bases para la actual crisis hipotecaria. Sin perder de vista, desde luego, el papel de bancos, constructoras, administraciones públicas y los propios compradores.

En todo caso, independientemente del oscuro futuro que se cierne sobre el sindicalismo oficial, condenado a morir de éxito, o por lo menos a languidecer en espera del momento en que vuelva a hacerse necesario como elemento integrador del sistema capitalista, lo preocupante es el porvenir que nos espera a la mayoría de la población: las asalariadas. Se plantea la urgencia de definir nuevas líneas de defensa desde las que, como mínimo y no es poco, recuperar el impulso reivindicativo, y abordar la recuperación de la participación y la conciencia



Lám. 5.- La sección sindical, apoyada por el resto de la organización, es el núcleo de la presencia sindical en la empresa y el vehículo más seguro de las reivindicaciones de los trabajadores.

de clase. Evidentemente, esto no es un proceso sencillo ni que vaya a ocurrir de la noche a la mañana. La crítica al modelo oficial precisa continuar el trabajo teórico, de análisis y formación para poner en pie alternativas, no necesariamente nuevas, pero sí radicalmente diferentes, en todos los ámbitos.

LO QUE HACE FALTA *Superando las limitaciones del modelo oficial*

A la vista de las consecuencias que han tenido para el conjunto de la población el control y la desactivación de sus reivindicaciones por parte del sindicalismo oficial, parece que se hace perentoria la generalización de un modelo alternativo. Habida cuenta de que la larga deriva sindical que se ha descrito surge de los planteamientos básicos del modelo adoptado, tiene sentido plantear la revisión del paradigma que lo funda. Es decir, proponer un modelo teórico y práctico que no se limite a mediar en la resolución del conflicto, sino que se dirija a sus causas últimas para solventarlas radicalmente, de raíz. Desde luego eso sólo se puede conseguir cuando la acción sindical en el centro de trabajo se comprende como parte de un proceso más amplio de transformación que ataje las contradicciones inherentes al sistema productivo y de consumo actual. Se trata, por tanto, de pasar del actual papel de control de la reivindicación que tienen los sindicatos oficiales a disponer de una auténtica herramienta desde la que ejercer el control obrero y social del esta-

mento productivo. Las interpretaciones a este respecto son variadas y en general hipertrofian las atribuciones del sindicato con respecto al resto de la sociedad. Por ejemplo en Abad de Santillán (1977, 170-181) y Leval (1994).

Los aspectos concretos de este proyecto dependerán, obviamente, de las condiciones locales, desde la cultura política y organizativa tradicional de las trabajadoras en una determinada zona hasta los resquicios legales que se puedan aprovechar para ello. Por lo tanto, no se puede dar una receta infalible ni siquiera universal. Sin embargo, se puede intentar definir algunas líneas generales que orienten esta propuesta, a partir de los elementos que hemos señalado como determinantes en la deriva y crisis del sindicalismo oficial.

Un proyecto a largo plazo: el control social de la producción

Ya existen multitud de interpretaciones y escuelas que revisan el concepto de conflicto laboral que funda el sindicalismo oficial, bien por aspectos metodológicos o bien porque no describe la realidad de manera adecuada (Gil Rivero, 2012). Independientemente de lo correctos, o no, que puedan ser estos análisis divergentes, lo que quedaría por ver es la manera en que se puede estructurar un sindicalismo alternativo eficaz a todos los niveles, que se dirija a las razones del conflicto y no sólo a sus efectos.

Para ello no es necesario entrar a discutir en detalle los diferentes modelos de conflicto laboral. Basta con constatar que éste se encuentra inseparablemente vinculado a la propia estructura del sistema de producción y consumo vigente en la sociedad, es decir, del capitalismo. De nuevo, esto se puede considerar bajo dos aspectos. El primero es meramente cuantitativo. Muy simplificado, una vez que la fuerza de trabajo se ha convertido en mercancía, el vendedor intenta conseguir el precio más alto posible y el comprador pagar el más bajo, como en cualquier compraventa. Hay por lo tanto una evidente contradicción primordial entre los intereses de los empresarios y sus empleadas, que subyace a todo el complejo proceso del trabajo asalariado.

Por otro lado, existe una contradicción cualitativa que aparece a partir de la diferencia que instaura el sistema entre quienes ocupan un lugar dominante en la estructura de producción y consumo y quienes están en una posi-

ción subordinada. Estas relaciones son extremadamente complejas y se resisten a un análisis sencillo. Por supuesto, su discusión en profundidad supera con mucho los límites de este texto. Pero mientras que el aspecto cuantitativo se presta mejor al tipo de negociaciones que son características del sindicalismo oficial, sin poder llegar nunca a cancelar la contradicción, es la esfera cualitativa la que define el sistema de producción. Independientemente de las diferencias salariales entre trabajadoras y directivos o de la propiedad formal de los medios de producción, el aspecto cualitativo establece una fórmula jerárquica de distribución de poder y de resultados de la producción. Por ejemplo, desde el punto de vista de la explotación laboral es indiferente que la unidad de producción pertenezca a una persona privada o al estado.

Es decir, el factor determinante en la definición de las relaciones laborales es la capacidad de decisión en los asuntos referentes a la empresa, a todos los niveles. Por lo tanto, aunque el conflicto se suele visibilizar en torno a cuestiones cuantitativas (horario, duración de la jornada, salario, etc.) en última instancia y sobre todo a nivel social, se refiere al control del proceso productivo en sí. Como ya se ha visto, este aspecto fundamental pertenece siempre al ámbito presindical, según el modelo oficial, por lo tanto escapa a la capacidad de actuación del sindicato.

En última instancia, y eso es algo de lo que los empresarios o directivos se sienten muy celosos y conscientes, el control de la vida económica, de la producción y del consumo, reside en manos de un número limitado de personas situadas en una posición privilegiada, mientras que al resto nos corresponde solamente la capacidad de producir y consumir en los términos definidos por ellas. De este modo se asegura que el conjunto de la vida económica de toda una sociedad (que ahora es ya planetaria) se subordina a la obtención de un beneficio para una serie de personas, en términos monetarios, pero también de poder y capacidad de control reforzada.

Por todo ello, cualquier sindicalismo que quiera atajar las causas del conflicto, debe proponerse arrebatar esta capacidad de control de manos privadas, de manera que la necesaria estructura productiva y de consumo de la sociedad responda a intereses verdaderamente colectivos y no sólo particulares. En este sentido ni siquiera el control obrero del centro de producción es suficiente, ya que es

necesario expandir este concepto para convertirlo en un auténtico control social, en el que participen colaborativamente tanto los productores como los consumidores, o quienes sin pertenecer a ninguno de estos dos grupos se puedan ver afectados por las consecuencias de la producción (medioambientales, sociales, etc.). Este objetivo a largo plazo es la base desde la que empezar a dotar de contenidos a un proyecto autogestionario de la producción y el consumo en una sociedad avanzada, como la actual, superando las limitaciones teóricas que lastran el desarrollo del sindicalismo alternativo.

No hace falta insistir en la naturaleza evidentemente transformadora y revolucionaria de este proyecto. Al dirigirse directamente a la contradicción fundamental del sistema actual propone una modificación etimológicamente radical de éste, hasta el punto de que, más allá de los medios propuestos, se puede hablar verdaderamente de una transformación revolucionaria.

Como no puede ser de otra manera este proceso tiene que desarrollarse en los dos niveles de la actuación sindical, en el ámbito del centro de trabajo o la empresa y en el social más amplio y la conexión entre ambos tiene que superar la ruptura de legitimidad que es característica del modelo oficial.

La restauración de la legitimidad quebrada

Para asegurar que este control social se pueda llevar a cabo hay que habilitar canales de conexión entre los dos niveles de la actividad sindical, de manera que se mantenga ininterrumpido el flujo de legitimidad. Por lo tanto la propuesta tiene que ser dual. No está de más recordar que todas nuestras ideas están condicionadas por las estructuras actualmente existentes. Sin duda, no puede ser de otro modo. A la hora de referirnos al lugar de trabajo o al nivel micro es imposible hacerlo sin tener en mente la forma actual de las empresas o del centro de trabajo. Y sin embargo es más que probable que ésta sufra una modificación trascendental conforme se implemente y desarrolle el modelo de gestión social al que nos referimos.

En relación al centro de trabajo o la empresa, en la situación actual, este proyecto tiene que dirigirse al cuestionamiento del sistema de representación unitaria y delegada. Frente a éste hay que poner en pie una acción sindical que se base en la participación directa, abierta a todas

las trabajadoras, lo que nos remite inmediatamente a la sección sindical como forma privilegiada de funcionamiento. Para empezar, en ésta tiene cabida cualquier trabajadora con independencia de su relación contractual con la empresa: fijo, eventual, por ETT, etc. Pero, además, para que la propia sección pueda ser un instrumento de defensa de sus intereses se hace imprescindible la participación activa de sus integrantes, lo que de forma automática los convierte en sujetos sindicales y militantes, pasando a ser parte fundamental de la acción del sindicato. Por lo tanto, la sección tiene una naturaleza eminentemente inclusiva y participativa. Este hecho hace imposible que su actuación responda a unos intereses que no sean los de los propios integrantes, ya que no tiene existencia con independencia de ellos. Así, uno de los principales problemas de la representación delegada se vuelve inimaginable.

Evidentemente, el primer objetivo de la acción sindical de las secciones es mejorar las condiciones de empleo de las trabajadoras en su empresa (contradicción cuantitativa), pero su intención última es lograr la autogestión en su esfera de actuación y el control social de su actividad productiva (contradicción cualitativa). Por lo tanto, ya no basta con poner en pie formas de control social que sirvan de referencia en la gestión del centro de trabajo, sino que hay que habilitar las formas de su inserción en el conjunto de la sociedad en general. Para asegurar que se mantienen las condiciones de participación e inclusión que son propias a la sección, esta inserción se tiene que dar mediante una forma federativa a través del sindicato.

Se ha constatado que en el sindicalismo oficial existe una pugna entre el sindicato como macro-estructura y la representación unitaria en los centros de trabajo (Ojeda Avilés, 2005). Del mismo modo, Baylós y López (2008) han señalado que el conflicto entre los comités de empresa (órganos no sindicales en sí mismos) y el propio sindicato manifiesta las necesidades de acercamiento de éste a la realidad de la empresa, ya que no tiene otra forma de acceso a ella. Y lo mismo se podría decir de otras formas de representación delegada insertadas en organizaciones sindicales jerárquicas, independientemente de que se funcione mediante un comité o no. En cambio, en el caso de la sección integrada de la estructura federada desaparecen estas dificultades, ya que sus integrantes están presentes en todos los órganos del propio sindicato,



Lám. 6.- Sólo el control social de la producción puede acabar con la alienación del trabajo asalariado.

participando tanto en la gestión directa del mismo como, a través de la asamblea de sus miembros, en la toma de decisiones de la organización a todos los niveles.

Es decir, los problemas de legitimidad que plantea el modelo oficial se diluyen con esta propuesta. Al sustituir la representación por la participación se crea un continuo de representatividad que no se interrumpe al pasar del nivel micro al macro y que asegura la legitimidad de todas las decisiones tomadas. Por supuesto, aun así habrá múltiples factores que distorsionen el modelo, pero por lo menos de este modo el sindicato contiene en su organización interna la fuente de su propia legitimidad y no depende de actores exteriores que se la otorgan.

En resumen, en el contexto actual las secciones sindicales son la viva esencia del sindicato en la empresa, en tanto que son una parte organizativa fundamental del mismo. Su dinámica no es electiva sino de base asociativa y necesita de la participación para su existencia y mantenimiento. A su vez, funcionan como elemento aglutinador, partiendo de intereses comunes, como son el mantenimiento del empleo y el logro de la justicia social. Pero, además, son la base sobre la que preparar la toma del control del aparato productivo, arrebatándolo de las manos de los empresarios privados y, por lo tanto, constituyen el elemento más adecuado para derribar las barreras del ámbito presindical, además de recomponer la legitimidad de la actuación del sindicato.

La reconstrucción de la reivindicación

Desde el momento en que se sustituye la estructura jerárquica por otra federativa y las decisiones se toman directamente por las afiliadas, desaparece la tensión que existe en los sindicatos oficiales entre movilización y conformidad. Esto no quiere decir, necesariamente, que se vaya a dar un conflicto permanente más allá del hecho de empezar declarando la intención revolucionaria de arrebatarse el control de la producción a los empresarios, algo conflictivo de por sí. Evidentemente, habrá momentos en que sea conveniente convocar movilizaciones y otros en los que, por una causa o por otra, sea aconsejable esperar (McIlroy, 1984).

Lo importante es que desde el momento en que se asegura la participación directa de las trabajadoras en la sección sindical y a través de ésta en el sindicato, se inicia la dinámica de movilización y conflicto imprescindible para la reconstrucción de la erosionada conciencia de clase. Este proceso es colectivo y, por supuesto, no va a conseguir el mismo grado de implicación en todas las afectadas, pero lo fundamental es romper con la lógica de la representación, minando la propia existencia de la burocracia sindical. Ésta es la única manera de reformular una identidad colectiva por encima de la fragmentación de las condiciones laborales de las trabajadoras.

Desde este modelo organizativo se puede abordar el proceso de recuperación de la unidad de clase, al contrario de lo que ocurre con el modelo sindical oficial. Éste no consigue adecuarse a la creciente flexibilización que se vive en las empresas, lo que lleva a la fragmentación de la base social de los propios sindicatos (Artiles y Köhler, 2007, 423). En otras palabras; “la complejidad organizativa de la actuación empresarial, las fracturas del sistema de la personalidad jurídica que ello lleva aparejado, y los múltiples elementos de coordinación del empresario, no lo admiten” (Rodríguez Escanciano, 2009). La representación y la legitimidad se ven desarmadas por estos cambios, pero eso no es un problema atribuible al sindicalismo en sí, o a la falta de conciencia, sino a la apuesta monolítica por un modelo que se ha demostrado inadecuado para los retos que tiene que afrontar.

Por el contrario, el carácter inclusivo de las secciones no sólo integra desde una óptica asociativa a todas las trabajadoras presentes en el centro de trabajo, sino que,



Lám. 7.- La conciencia no surge espontáneamente. Se construye a partir de un sentimiento de comunidad.

a su vez, crea un ámbito en el que convergen los objetivos económicos y políticos y donde se pueden compartir inquietudes afectivas y solidarias o sensaciones con respecto a ciertas ideas, cosas y actos (Poole, 1991, 285), superando la atomización empresarial, que pretende segregar y diferenciar a trabajadoras enfrentadas a una misma realidad fundamental.

Desde esta perspectiva, las secciones son la plataforma desde la que proceder a la reconstrucción de la conciencia y la unidad de clase que el sindicalismo oficial ha erosionado al prescindir de la participación y la movilización. Por el contrario, la convergencia en la asamblea de la sección, la perspectiva cualitativa de ésta y la incorporación participativa en todas las instancias del sindicato, aportan los elementos necesarios para que las afiliadas adquieran una comprensión más amplia de su situación social, hasta llegar al reconocimiento de una problemática común, más allá de sus diferencias circunstanciales. Con ello se pone la primera piedra para la reconstrucción de la reivindicación.

La construcción de la alternativa

Si los apartados anteriores pueden aportar elementos para la conformación de una alternativa teórica funcional al modelo sindical oficial, aún es necesario, para que esta propuesta pueda tener un mínimo predicamento, asociarla a un modelo práctico y dotar a éste de todos los recursos necesarios para su funcionamiento. La superación del actual paradigma requiere un análisis profundo

del modelo sindical basado en la participación activa, pero además hay que demostrar la capacidad estratégica de la alternativa, por un lado, y por otro su eficacia en el logro de objetivos tales como la implantación en los centros de trabajo y el éxito en la negociación colectiva. Todo ello, por supuesto, sin descuidar la convergencia y la sintonía con los movimientos sociales afines a través de la autogestión y la creación de una cultura y conciencia obreras.

Es decir, una vez planteado el trabajo que se espera que desarrolle la sección sindical, hay que proveerla de los medios necesarios para que pueda alcanzar sus objetivos, que en esta comprensión del conflicto no son precisamente modestos. No es necesario insistir sobre aspectos como su integración en el sindicato, etc. Es evidente que para que ésta sea efectiva se deben habilitar los canales de comunicación adecuados y lo mismo ocurre con los medios estrictamente materiales.

Pero sobre todo hay que prestar atención al resto de recursos de infraestructura, como los cognitivos. No cabe duda de que un modelo que busca prescindir de la burocratización y profesionalización características del sindicalismo oficial, a fuerza de participación inclusiva, plantea nuevas exigencias de cara a la afiliación en cuanto a sus capacidades y conocimientos. Y por otro lado, al ampliar el campo de actuación para incluir elementos de gestión y control, se hacen necesarios conocimientos específicos, bien referidos al proceso de producción en sí mismo, al consumo o a diferentes aspectos económicos. En buena medida muchos de éstos serán cubiertos eficazmente por la propia capacidad técnica de las trabajadoras, pero habrá otras ocasiones en que la naturaleza de los retos planteados aconseje poner a disposición de las secciones el asesoramiento necesario, mientras se proveen los medios requeridos para cubrir esta carencia formativa, si ello es viable.

Aspectos como la recuperación de empresas en crisis, la lucha contra procesos de despido colectivo o el diseño de un modelo productivo alternativo, centrado en las necesidades humanas y no en el beneficio, necesita de apoyos técnicos que generalmente no se poseen a nivel local o regional. Por lo tanto, debe disponerse un ámbito desde el que asesorar a las secciones en estos procesos pero que, además, lo haga desde una visión acorde con el proyecto,

orientada a lograr los objetivos fijados a largo plazo y no meramente desde una perspectiva técnica a corto plazo.

Este modelo sindical necesita de personas con multitud de conocimientos en diferentes áreas (educativa, económica, jurídica, etc.) así como desarrollar un trabajo de distribución de militantes en determinados puestos funcionales en base a su perfil personal, de manera que el conjunto del sindicato pueda beneficiarse de sus capacidades. No obstante, el área formativa se convierte en un eje trascendental para que exista la posibilidad de la rotación, el recambio o la ampliación de equipos, pues determina el grado de conocimiento y aplicación que la estructura sindical desarrollará en el futuro.

Finalmente, es necesario realizar un análisis ininterrumpido de las variables circunstancias en que se tiene que desenvolver el proyecto tanto externas como internas, evaluar los resultados de las estrategias que se aplican y explorar las posibilidades que se abren conforme se avanza en el control social y la gestión del ámbito productivo. Para ello es imprescindible que se creen foros o ámbitos desde los que realizar esta reflexión de forma colectiva y dotar a la organización de los recursos y las capacidades necesarias para hacer efectivas las iniciativas que se decidan en cada caso, de acuerdo al plan general que se haya trazado a largo plazo.

Caso de estudio: el sindicalismo en el estado español y la CNT

Hasta ahora, se ha tenido cuidado de mantener toda la generalidad posible en el análisis, sin circunscribirlo a ningún país concreto. Esto es posible porque, a pesar de todas las diferencias que se pueden encontrar en cada caso, el modelo oficial se edifica sobre unos presupuestos comunes y arroja unos resultados parecidos. No cabe duda de que esta generalidad acarrea una pérdida de detalle en el análisis, por lo que habrá afirmaciones de las que hemos hecho que sean válidas en un caso pero menos relevantes en otros. A pesar de esto, creemos que no se invalidan, en general, las conclusiones alcanzadas.

Lo mismo ocurre para lo que hasta ahora hemos llamado sindicalismo alternativo. A lo largo del texto se han precisado algunas de sus características (incluyente y participativo, federativo, transformador y revolucionario, etc.). No nos cabe duda de que el único modelo que



Lám. 8.- Puede que el trabajo de algunos académicos occidentales sea inmaterial. Para el resto, en todo el planeta, sigue siendo bien palpable.

reúne todos estos aspectos de un modo consecuente es el anarcosindicalismo.

Desde este punto de vista, parece justificado tomar el caso español, donde el anarcosindicalismo tiene mayor presencia que en otros lugares, como caso de estudio. Sobre todo porque, además, desde el lado oficial se cubren casi todos los capítulos de la crisis sindical a la que nos hemos referido. Hasta tal punto es esto cierto que no hace falta repetir todos los pasos del análisis en referencia al modelo vigente en el estado español. Cualquier lector con conocimiento suficiente del caso puede encontrar innumerables ejemplos para ilustrar nuestras afirmaciones y comprobar su veracidad.

Por el contrario, se prestará más atención al anarcosindicalismo, que en este escenario sólo puede referirse a la actividad y la propuesta de CNT.

Para situar este análisis en contexto hay que decir que en la legislación laboral española las secciones sindicales se entienden como parte de la "libertad sindical [...] en cuanto que instancias del sindicato en la empresa" (Agut García, 1997). Es decir, no puede entenderse el concepto de libertad sindical sin abrir un espacio para la participación del sindicato a través de las secciones, y es por ello que la actuación de éstas en la empresa se regula por lo estipulado en los estatutos del propio sindicato al que pertenecen (Art. 8.1 de la LOLS.). Resulta entonces paradójico que CNT sea el único sindicato

que no entiende la figura de la sección sindical como un mero acompañamiento a la representación unitaria. De hecho, las secciones no están especialmente desarrolladas en los estatutos de UGT, CCOO, CGT, LAB, CIG, etc. (mención aparte merece la Federación MCA-UGT que sí contempla un desarrollo más extenso).

Estos sindicatos estudiados no cuentan con más cargos y desempeño de elección en la empresa que los vinculados al comité o en puestos de coordinación, lo que nos reafirma en nuestra apreciación de que CNT constituye, en este escenario, el único sindicalismo verdaderamente alternativo.

El desarrollo de la noción anarcosindicalista de la sección sindical se puede encontrar en detalle en los acuerdos del X Congreso de CNT (2010). En general, su estructura es compleja, como corresponde a la importancia que se les otorga y están constituidas por secretarías que abarcan todas y cada una de las líneas de desarrollo de la actividad empresarial, pero que, además, sientan las bases para incidir en un ámbito más amplio (Rodríguez Escanciano, 2009). Sin embargo, esta apuesta decidida por las secciones ha supuesto una dificultad para el desarrollo del anarcosindicalismo. No porque se sitúen en desventaja frente a los comités, como ha planteado erróneamente Beltrán Roca (2012), sino por la falta de capacidad interna de hacer un uso efectivo de todos los recursos que ponen al alcance del sindicato. A este respecto se pueden señalar varias carencias fundamentales.

En primer lugar, no ha habido una estrategia sindical reconocible y cohesionada. Ya se señaló este factor como una de las principales carencias del sindicalismo alternativo en general. En el caso de CNT, a pesar de haber basado en las secciones su estrategia de implantación en los centros de trabajo, hay que esperar hasta 2010 para encontrar un desarrollo explícito de sus estructuras. Es sólo a partir de los acuerdos del X Congreso Confederal que CNT se ha dotado, en primer lugar, de una fórmula organizativa concreta y, después, de ámbitos de formación y discusión con los que avanzar en la implementación de las vías de acción sindical desde la sección. Así se han dado pasos en el logro de una mejor estructuración de éstas; en la aplicación de métodos de trabajo asociados a esta estructura sindical; en la edificación de un discurso propio y reconocible basado en un conocimiento de la realidad



Lám. 9.- Hizo falta toda la fuerza del estado británico para acabar con la huelga de los mineros de 1984, auténtico punto de inflexión en la historia del sindicalismo.

social; en la elaboración de un análisis sindical, jurídico y económico, desde el que abordar la construcción de una sociedad más justa; en el necesario incremento de los recursos del sindicato y, finalmente, en el desarrollo de la acción formativa (con aspectos como la creación de páginas web, intranet, Gabinete Técnico Confederal, bases de datos, ediciones propias, actividades formativas, etc.)

Sin embargo, hay que constatar que la puesta en marcha de los acuerdos no ha sido igual en todas partes. Es evidente que cualquier desarrollo en el seno de una organización se enfrenta a la oposición de quienes no desean hacer cambios por miedo a perder su estatus, de quienes desconfían de la fiabilidad de la propuesta o de quienes tienen dificultades para entender los motivos y las implicaciones prácticas del proceso. Pero también es cierto que la superación interna de las limitaciones no puede producirse desde una atomización de la práctica sindical, sobre todo teniendo en cuenta la multitud de identidades que tienen cabida en un sindicato (Levesque at allí, Ibid.).

Existe por ello una necesidad de revitalización de la participación interna en los foros de discusión, no sólo como ámbito deliberativo de apoyo y asesoramiento a las secciones, sino también como fórmula de ligazón interna. Mención especial merecen los seminarios o las conferencias, pues éstas son espacios donde la militancia puede examinar con atención los temas planteados desde diferentes puntos de vista. Las conclusiones alcanzadas a través de este proceso reflexivo suscitan la cohesión por sí

mismas, además de facilitar un desarrollo homogéneo de la actividad sindical. La unidad de objetivos, la posibilidad de poseer fórmulas de acción reconocidas (movilización, construcción de las secciones, modelos de actividad en la empresa) en el conjunto de la organización, el hecho de demostrar una aplicación práctica adecuada, son factores que aumentan de forma considerable el reconocimiento social de la organización, sobre todo porque provienen de procesos de deliberación participativa, donde las afiliadas construyen la colectividad desde su propia individualidad.

Pero esta participación no es suficiente en sí misma, porque una vez asegurada surge la necesidad de conectar la comprensión de las estrategias planteadas en el ámbito reflexivo con la actividad sindical cotidiana como condición para el desarrollo eficaz de la acción en el centro de trabajo. Cuando esta transmisión no se produce de forma adecuada surgen problemas de coordinación, pues se parte de acciones divergentes o enfrentadas, que dificultan la consecución de los objetivos planteados. De este modo se fragmenta la actividad en áreas geográficas inconexas, algo que es contraproducente, en general, para las trabajadoras, pero tiene aún mayor importancia de cara a la actividad sindical.

De nuevo, el desafío no pasa tanto por vencer los elementos externos al sindicato, sin desdeñar en absoluto estas dificultades, sino por la necesidad de estudio y comprensión de los aspectos internos, para superarlos y lograr una mayor efectividad. Por tanto, el reconocimiento de los déficits debe llevar a optimizar los recursos disponibles, a proponer la política sindical como eje central del discurso interno/externo y a plantear compromisos coherentes con los acuerdos, llevándolos a cabo siempre que sea posible. Si no fuese éste el caso, habría que identificar aquellos aspectos que impiden su puesta en marcha, así como las soluciones pertinentes para hacerlo.

El principal riesgo para una organización como CNT de no aplicar los acuerdos tomados es que se instale la desidia respecto a las actividades que se programan. Porque si se toman acuerdos que no son ejecutables, cada decisión corre el riesgo de verse postergada y la identidad colectiva queda desdibujada al remitirse a un futuro incierto y a otros agentes por concretar. Este proceso da lugar a un círculo vicioso porque se pone en cuestión la credibilidad del sindicato y fomenta la tendencia a valorar otros

criterios e intereses subjetivos (reconocimiento personal, anquilosamiento, discurso disconforme simplista, etc.) que terminan por sustituir a los acuerdos no aplicados.

En resumen, las limitaciones a la hora de proponer un modelo alternativo funcional, anarcosindicalista, son a menudo de orden interno a las propias organizaciones que los encarnan, a nivel internacional, y generalmente se deben a la incapacidad de emplear los recursos que ofrece el modelo. En el caso de CNT, si bien se han producido avances importantes aún hay dificultades importantes que amenazan el desarrollo del modelo y, por lo tanto, la implantación de un anarcosindicalismo funcional mayoritario, de cariz revolucionario y transformador.

CONCLUSIÓN

A partir de elementos descriptivos del modelo sindical oficial dados en la literatura hemos demostrado que la situación de crisis que experimenta éste deriva de las dinámicas puestas en marcha por su propio funcionamiento a partir de sus tesis básicas.

Entendemos que la única salida posible a esta situación crítica, en el terreno laboral, tiene que venir de un sindicalismo con una clara vocación revolucionaria y transformadora. Un sindicalismo así entendido, necesariamente anarcosindicalista, forma parte de un proyecto más amplio de profunda transformación social, que busca asegurar el control social de los medios de producción y consumo. Se debe pasar, por tanto, de un modelo sindical que sirve como instrumento de control de lo social al control social de lo laboral, empezando por arrebatar la gestión de las unidades de producción a los empresarios. En el contexto actual, las empresas.

Este proyecto empieza por el fortalecimiento y el desarrollo de las secciones sindicales a partir de cuya actividad, reivindicativa e inclusiva por naturaleza, se puede abordar la tarea de la reconstrucción de la erosionada conciencia de la clase obrera y la legitimidad de la acción sindical. Sin embargo, este proyecto requiere aún una cantidad ingente de trabajo por nuestra parte, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Sólo se puede abordar desde una militancia decidida y con la firme determinación de superar el estado marginal en que se encuentra en este momento el anarcosindicalismo.

No ocultamos que la intención de este artículo es abrir un debate en el seno de la organización acerca del modo más adecuado de convertirnos en un referente necesario e insoslayable para el conjunto de las trabajadoras de este país. Es, a su vez, una invitación para abandonar lo que pueda haber de autocomplacencia y aplicar de manera metódica un esfuerzo serio y decidido para lograr este fin. Que este proyecto pueda salir adelante depende en buena medida de nosotras, sus afiliadas y militantes: de nuestra capacidad para romper inercias de lustros, de analizar implacablemente tanto nuestros errores como nuestras virtudes y de contribuir con una actitud seria y decidida al bien común de la organización, fin último de nuestras militancias.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD DE SANTILLÁN, D. (1977): “El organismo económico de la revolución” en *El anarquismo y la revolución en España*. Madrid.
- AGUT GARCÍA, C. (1997): *El sindicato en la empresa (secciones y delegados sindicales)*. Valencia.
- ARTILES, M. Y KÖLER, H. (2007): *Manual de sociología del trabajo y de las relaciones laborales*. Madrid.
- BAYLOS, A. Y LÓPEZ BULLA, J.L. (2008): “Hoy, ¿tienen sentido los comités de empresa?” en <http://www.revistalafactoria.eu/articulo.php?id=394> (consultado el 12/09/2013).
- BENEYTO, P. (2012): *Legitimidad, derechos sindicales y fuentes de financiación en España y en la Unión Europea*. Madrid.
- BOLTANSKI, L. Y CHIAPELLO, E. (2002): *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid.
- CNT-AIT (2010): *Acuerdos del X Congreso confederal*.
- CNT-AIT (2012): *Informe sobre la Ley 3/2012 de reforma del mercado laboral. Una perspectiva anarcosindicalista del resquebrajamiento del derecho del trabajo*. Secretaría de formación y estudios.
- CNT-AIT (2013): *Sindicalismo en la empresa y en el territorio. Una perspectiva anarcosindicalista e intersidiplinar*. Secretaría de formación y estudios.
- DUFOUR, CH. Y HEGE, A. (2011): “Legitimidad de los actores colectivos y renovación sindical”, en *Legitimidad y poder para la renovación sindical*. Bilbao.
- GAGO, A. (2013): “Los sindicatos mayoritarios españoles, CCOO y UGT, ante la crisis económica, ¿declive o revitalización?”, *Anuari del conflicte social 2012*, Barcelona.
- GALLARDO, R. (2011): “Democracia sindical interna y formas de participación.” *Gaceta Sindical*. Madrid.
- GIL RIVERO, JOSÉ (2012): “Teorías analíticas e interpretativas sobre el conflicto en el centro de trabajo.” *Estudios 2*.
- GORZ, A. (1982): *Farewell to the working class. An essay on post-industrial socialism*. Londres.
- GRAMSCI, A. (1970): *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona.
- LETAMENDIA (2009): *Estructura política del mundo del trabajo: fordismo y postfordismo*. Madrid.
- LEVAL, G. (19994): *Práctica del socialismo libertario*. Madrid.
- LEVESQUE, CH. Y MURRAY, G. (2004): *El poder sindical en la economía mundial*. Bilbao.
- LEVESQUE, CH. Y MURRAY, G. (2011): “Entender el poder sindical: Recursos y capacidades para la renovación del poder sindical”, en *Legitimidad y poder para la renovación sindical*. Bilbao.
- McILROY, J. (1984): *Strike! How to fight, how to win*. Londres.
- OJEDA AVILÉS, A. (2005): “La representación unitaria, el faux ami” *Revista del ministerio de trabajo y asuntos sociales* N 59.
- PITXER I CAMPOS, V. Y SÁNCHEZ VELASCO, A. (2008): “Estrategias sindicales y modelo económico español.” *Cuadernos de relaciones laborales*, Vol. 26, N 1.
- POOLE, M. (1991): *Teoría del sindicalismo. Una sociología de las relaciones industriales*. Madrid.
- PROUDHON, P. (1983): *¿Qué es la propiedad?*. Barcelona.
- ROCA, B. (2012): “Representación y poder sindical. Elementos para el debate.” *Estudios 2*.
- RODRÍGUEZ ESCANCIANO, S. (2009): “La necesaria adaptación de la estrategia sindical a las transformaciones actuales de las organizaciones empresariales: algunas cuestiones a considerar”, *Revista universitaria de ciencias del trabajo* N10, 95-120. León.
- WOMACK JR., J. (2007): *Posición estratégica y fuerza obrera. Hacia una nueva historia de los movimientos obreros*. Mexico DF.

EL CONSUMO Y EL CONTROL DEL DESEO COMO ESTRATEGIAS DE DOMINACIÓN.

Consumption and the control of desire as strategies of domination.

Konsumo kaj kontrolo de deziro kiel strategioj de dominado.

Martín Paradelo Núñez (CNT-AIT, Sindicato de Oficios Varios de Compostela).

Enviado: 06/08/2013. Aceptado: 19/09/2013.

Resumen: Analizamos una forma concreta de dominación, específica de una fase de desarrollo muy avanzada del capitalismo, como es el control del deseo de los individuos y su derivación hacia un consumo compulsivo y obsesivo que produce un desarme ideológico y un vaciado ético integral. Ponemos en relación la aparición de una nueva cultura en la que el consumismo adquiere una centralidad inédita con la aparición de la nueva espacialidad urbana a que ha dado lugar, una nueva ciudad concebida como centro comercial global, y nos centramos en las consecuencias sociales que acompañan a este proceso. Finalmente, analizamos diversas maneras de resistencia y superación en sentido revolucionario.

Palabras Clave: Sistema de dominación, consumo, deseo, centro comercial, revolución, espacialidad urbana, clase obrera.

Abstract: *We examine a particular way of domination, specific to a very advanced stage of capitalism - the control over the desire of the individual and its diversion towards an obsessive-compulsive consumption that produces an ideological dismantlement and a comprehensive ethical hollowing-out. We analyse the relationship between the emergence of a new culture in which consumerism acquires*

an unprecedented centrality with the emergence of the new urban space it has led to - a new city designed like a global shopping mall, and we focus on the social repercussions of this process. Finally, we look into several ways of resisting and overcoming this process from a revolutionary perspective.

Key words: *Domination system, consumption, desire, shopping mall, revolution, urban spatiality, working class.*

Resumo: *Ni analizas precizan formon de dominado, specifa de fazo de disvolviĝo tre antaŭenira de kapitalismo, kia estas la kontrolo de la deziro de unuopuloj kaj ties derivado al konsumo kompulsiva kaj obseda kiu produktas ideologian senarmiligon kaj etikan integran malplenigon. Ni rilatu la aperon de nova kulturo per kio la konsumismo akiras novan centrecon per la apero de la nova urba lokeco kiu igis novan urbotipon planitan kiel universala komercejo, kaj ni centriĝu al la sociaj konsekvencoj kiuj akompanas tiun procezon. Fine ni analizu diversajn manierojn de resistado kaj superado en revolucia senco.*

Ŝlosilaj vortoj: *Sistemo de dominado, konsumo, deziro, komercejo, revolucio, urba lokeco, laborista klaso.*

Es fácil, desde una mirada ideológica, percibir como una evidencia que el poder existe, que la mayor parte del género humano se encuentra sometida en los elementos más básicos de su existencia a una fuerza exterior que determina su posición socio-económica y dirige sus sistemas relacionales. Pero también es fácil percibir que, en el mundo económicamente más desarrollado, nunca ha existido una conciencia tan baja de la misma existencia del poder, una ilusión tan extendida de vivir bajo una forma inédita de libertad. Quizá también sea cierto que por primera vez en varias décadas aparecen movimientos inarticulados, aglutinados en torno a una forma flexible de organización pero también faltos de un lenguaje con que articular una percepción diáfana del poder y de sus modos de actuar, y quizá sea cierto que, como consecuencia de la situación de crisis del sistema económico y de legitimidad del sistema político, se está produciendo un desapego de las clases populares hacia el centro de poder. Pero este desapego no implica necesariamente un rechazo, postura que estamos interesados en extender desde el movimiento anarquista. Ser conscientes del poder, de su existencia y de sus modos de control, influencia y reproducción, es el primer paso para combatir de manera eficaz cualquier forma de poder, por difusa que sea su manifestación, y avanzar en la construcción de una sociedad articulada sobre la base de la igualdad y la justicia social, como propugnamos desde el movimiento anarquista.

Desde la reconversión económica mundial que tuvo lugar desde los años setenta del siglo XX, con el desarrollo de una economía globalizada y de carácter postindustrial, el poder, como manifestación relacional de la clase dominante con las clases dominadas, inició también un cambio, que podemos resumir en el retroceso de su omnipresencia política, desde las formas más blandas de la democracia socialdemócrata a las más duras de la dictadura fascista, para, en el mismo movimiento, potenciar su omnipresencia en la conciencia de cada individuo, para lo que adopta estrategias extremadamente sofisticadas que van mucho más allá del control policial/militar y religioso que caracteriza las formas más duras de poder. El poder pierde su carácter duro, sólido, se licua y avanza hasta integrarse en el mismo ego de los individuos, eliminando cualquier espacio de resistencia, espacio que deberá ser reconstruido mediante una negación integral del sistema considerado como un todo. De esta manera, podemos concluir que la expansión del poder se

ha conseguido mediante su invisibilización y la hipertrofia de su carácter simbólico, que ha moldeado desde los aparatos de control un nuevo individuo sobre la base de una fuerte reconstitución del ego de los individuos, que se ha visto reafirmado e hipertrofiado, de manera que se ha desarrollado un individualismo narcisista y posesivo y un fuerte hedonismo insolidario. Se ha construido así un individuo fracturado, definido por su carácter como consumidor insaciable y como espectador pasivo de una realidad que le supera y que no entiende, sin sentido del bien común, y se ha dado un paso definitivo en la historia de la dominación, conseguir que este Yo más íntimo se haya convertido en capitalista (Fernández Durán, 2010, 49-50).

En un escenario de omnipresencia oculta del poder es necesario saber descubrirlo donde menos se ofrece a la vista, donde se encuentra más desconocido y, por tanto, reconocido. El poder simbólico es, en efecto, ese poder invisible, que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen (Bourdieu, 2012, 71-72). En cuanto instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y de conocimiento, los sistemas simbólicos cumplen su función política de instrumentos de imposición o de legitimación de la dominación, que contribuyen a asegurar la dominación de una clase sobre la otra aportando el refuerzo de su propia fuerza a las relaciones de fuerza que las fundan, y contribuyendo así a la domesticación de los dominados (Bourdieu, 2012, 75). Debemos entender la complejidad de los sistemas de dominación. El poder no es un movimiento exclusivo de la clase dominante hacia la clase dominada, sino que es también reproducido por la propia clase dominada en su propia estratificación, de manera que los individuos de los estratos superiores ejercen el poder que padecen sobre los estratos inferiores de su propia clase, en un movimiento que adopta forma de espiral y que alcanza el límite de la exclusión social.

El poder simbólico, poder substitutivo de la fuerza (física o económica), como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, de esta manera, la acción sobre el mundo, por lo tanto, el mundo, sólo se ejerce si es reconocido, es decir, desconocido como arbitrario (Bourdieu, 2012, 78). Alcanzar este nivel tan sofisticado de invisibilización del poder, de integración de

éste en las estructuras de pensamiento de los individuos, es un proceso extremadamente complejo en el que intervienen multitud de estrategias, todas tendentes a producir un desarme ideológico absoluto, una incapacidad ética integral, y a evitar la más simple de las formas autónomas de actuar y su integración en un proceso colectivo positivo. Es decir, se procura crear un ser humano individualista, narcisista, posesivo, hedonista e insolidario. Aquí nos centraremos en una de estas estrategias, la del control del deseo por el consumo, que cuenta también con sus concreciones materiales y, mal que le pese a los apologetas de lo posmoderno y lo virtual o de lo viejo y lo neo-rural, con sus formas de superación colectiva en sentido revolucionario.

DESARME IDEOLÓGICO MEDIANTE EL DESEO. CREANDO UN NUEVO SER HUMANO

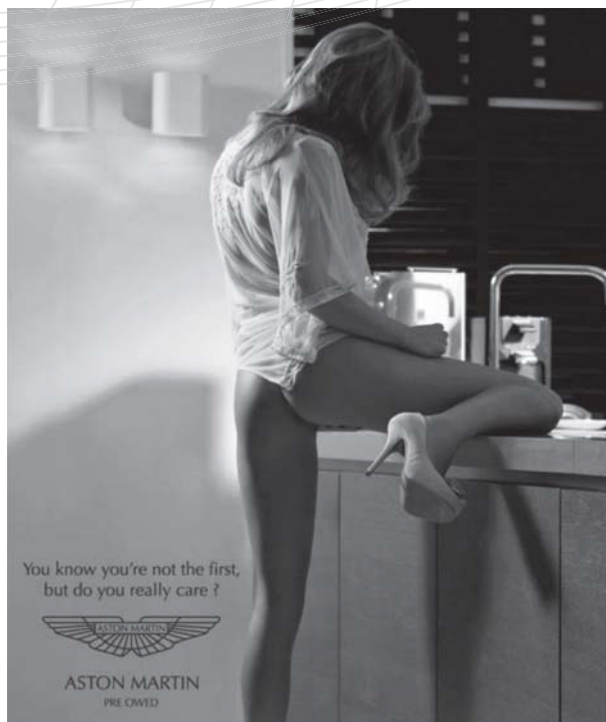
A partir de finales de los años setenta comienzan a aparecer con fuerza nuevas formas de vida, que rápidamente se tornan dominantes. Se trata de nuevos modelos basados en la imitación de las formas de vida de las clases altas, convenientemente edulcoradas y simplificadas, haciéndolas extensibles a un amplio conjunto de la población. Se trata, desde la aparición espectacular de los yuppies hasta el progresivo afianzamiento de la clase media, de modelos extremadamente homogeneizadores y que encuentran un elemento unificador en el consumo. Podemos decir que a partir de este momento, según el discurso ideológico dominante, todo es clase media, todo el mundo se ha convertido en consumidor, todo se ha transformado en

un centro comercial, el espacio se ha convertido en una infinita sucesión de superficies que son imágenes, y la diferencia, que es un fenómeno temporal, ha dado paso a la identidad y la estandarización. Esto ha implicado el fin de la temporalidad, la reducción al cuerpo y al presente (Jameson, 2012, 30-33), ha supuesto una desarticulación completa a nivel histórico y ético para el individuo, que en este proceso de homogeneización ha perdido todos sus referentes excepto los suministrados por el propio poder, que para garantizar su reproducción necesita crear personas que satisfagan las necesidades del propio poder, que cooperen fluidamente y en grandes cantidades, que deseen consumir cada vez más, personas cuyos gestos sean estandarizados, fácilmente previsibles, y se pueda influir sobre ellos. El sistema necesita personas que se sientan libres e independientes, no sujetas a ninguna autoridad o principio de conciencia, pero que estén dispuestas a adaptarse a la maquinaria social sin fricción (Fromm, 2011, 105-106).

Este marco existencial, que podemos denominar sociedad de consumidores, se caracteriza por reformular las relaciones interhumanas a imagen y semejanza de las relaciones que se establecen entre consumidores y objetos de consumo. Se produce, a nivel social, un punto de quiebra con el paso del consumo al consumismo, cuando el consumo asume una posición central en la vida de la mayoría de las personas, cuando se convierte en el propósito mismo de su existencia, un momento en que nuestra capacidad de querer, de desear y de anhelar, y en especial nuestra capacidad de experimentar esas emociones repetidamente, es el fundamento de toda la economía de las relaciones humanas (Bauman, 2007, 44). A diferencia del consumo, que es fundamentalmente un rasgo y una ocupación del individuo humano, el consumismo es atributo de la sociedad, de manera que la capacidad esencialmente individual de querer, desear y anhelar, debe ser separada (alienada) de los individuos (como lo fue la capacidad de trabajo en la sociedad de productores, alienación a la que se superpone) y debe ser reificada como fuerza externa capaz de poner en movimiento a la sociedad de consumidores y mantener su rumbo en tanto forma específica de la comunidad humana, estableciendo al mismo tiempo los parámetros específicos de estrategias de vida específicas y así manipular de otra manera las probabilidades de elecciones y conductas individuales (Bauman, 2007, 47).



Lám. 1.- Lo yuppy se establece como modelo social a imitar y aparecen las correspondientes guías que convierten en negocio este deseo de imitación.



Lám. 2.- El Capital se permite reflejar con obscenidad publicitaria cómo las relaciones humanas se asimilan al consumismo más puro.

Puede pensarse que el deseo, en los individuos que participan de una sociedad de consumidores, se dirige prioritariamente a la apropiación, posesión y acumulación de objetos, cuyo valor radica en el confort o la estima que proporcionan a sus dueños. La apropiación y posesión de bienes que aseguren confort y estima pudo ser el principal motivo de deseo en la sociedad de productores, una sociedad abocada a la causa de la estabilidad de lo seguro y la seguridad de lo estable, y que confiaba su reproducción a patrones de conducta individual diseñados a estos fines. En la época de la modernidad industrial la gratificación parecía en efecto obtenerse sobre todo de una promesa de seguridad a largo plazo y no del disfrute inmediato (Bauman, 2007, 48-50). Pero el deseo humano de seguridad y sus sueños de un estado estable definitivo no sirven a los fines de una sociedad de consumidores, el deseo humano de estabilidad deja de ser una ventaja sistémica fundamental para convertirse en una falla potencialmente fatal para el propio sistema, que ha desarrollado estrategias para mantener al individuo permanentemente insatisfecho, garantía última de su propia reproductibilidad. El consumismo, contrariamente a anteriores formas de vida, no asocia tanto la felicidad con la gratificación de los deseos sino con un aumento permanente del volumen y de la intensidad de los deseos,

lo que a su vez desencadena el reemplazo inmediato de los objetos pensados para satisfacerlos y de los que se espera satisfacción (Bauman, 2007, 50-51). Las nuevas formas de capitalismo se asientan sobre la inestabilidad de los deseos, la insaciabilidad de las necesidades, y la resultante tendencia al consumismo instantáneo y a la instantánea eliminación de sus elementos.

Y es que, en realidad, este nuevo tipo de consumo no tiene objeto. Las conductas de consumo, aparentemente centradas, orientadas al objeto y al goce, responden a la necesidad de expresión metafórica o desviada del deseo, a la necesidad de producir un código social de valores. Así, lo determinante es la función inmediatamente social, de intercambio, de comunicación, de distribución de los valores a través de un cuerpo de signos. El consumismo es un sistema que asegura el orden de los signos y la integración del grupo, es decir, una moral, un sistema de valores ideológicos, y, a la vez, un sistema de comunicación, una estructura de intercambio. De esta manera, y por paradójico que parezca, esta nueva forma de consumo se define como excluyente del goce. El goce ya no aparece en modo alguno como finalidad, como fin racional, sino como racionalización individual de un proceso cuyos fines están en otra parte. El goce definiría el consumo para uno mismo, autónomo y final, pero en el nuevo capitalismo global el individuo, aunque consume para sí mismo, no lo hace solo. Ésta es la ilusión del consumidor, cuidadosamente mantenida por todo el discurso ideológico sobre el consumo. El consumo entra en un sistema generalizado de intercambio y de producción de valores codificados, en el cual, a pesar de sí mismos, todos los consumidores están recíprocamente implicados (Baudrillard, 2009, 80-81). Efectivamente, hoy el goce es obligado y está institucionalizado, no como derecho o como placer, sino como deber del ciudadano. El consumidor, el ciudadano moderno, no tiene posibilidad de sustraerse a esta obligación de felicidad y goce, que es el equivalente, en la nueva ética, a la obligación tradicional de trabajar y producir. El individuo moderno pasa cada vez una menor parte de su vida en la producción del trabajo y cada vez más en la producción e innovación continua de sus propias necesidades y de su bienestar (Baudrillard, 2009, 82-83). Debe ocuparse de movilizar constantemente todas sus posibilidades, todas sus capacidades de consumo. Si lo olvida, se le recordará, amable e instantáneamente, que no tiene derecho a no ser feliz y que, de hecho, se acerca al límite de la exclusión.

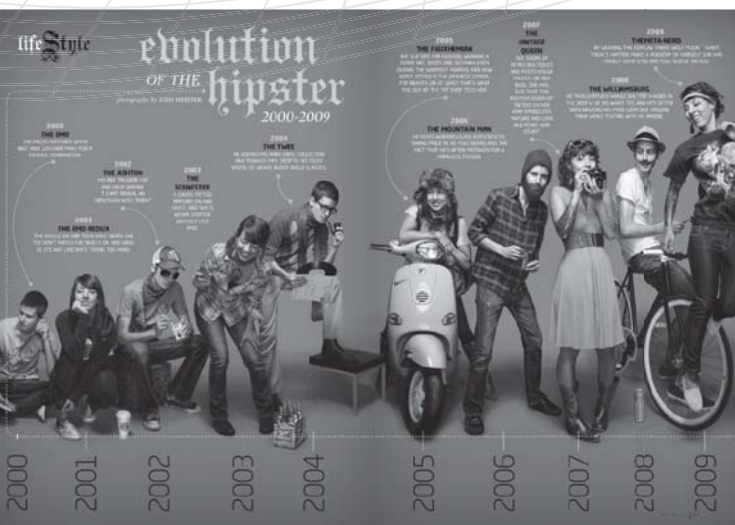
Pero movilizar constantemente estas capacidades consumistas sólo es posible si la insatisfacción ante el consumo es diseñada a nivel sistémico. De hecho, la reproducción de la sociedad de consumidores sólo es posible en cuanto la insatisfacción de sus miembros sea perpetua. El mecanismo explícito para conseguir este efecto consiste en denigrar y devaluar los artículos de consumo en el momento siguiente al de su aparición. Pero existe otro método para lograr lo mismo con mayor eficacia que permanece en la sombra. Consiste en satisfacer cada necesidad, cada deseo, cada apetito, de forma que sólo pueda generar nuevas necesidades, deseos, apetitos. Lo que comienza como un esfuerzo por cubrir una necesidad debe conducir a la compulsión o a la adicción. Y es allí donde conduce, pues la necesidad urgente de buscar la solución a los problemas y el alivio de los males y angustias en los centros comerciales, y sólo en los centros comerciales, sigue siendo un aspecto del comportamiento que no sólo está permitido sino que es promocionado y favorecido activamente para lograr que se condense bajo la forma de un hábito o una estrategia sin alternativas aparentes (Bauman, 2007, 71). Al lado de esta solución milagrosa a través del consumo en su templo privilegiado, se han generado otras diversas formas de solución a los males sociales (siempre percibidos como meramente individuales) que reproducen esta curación consumista, cuyas manifestaciones más espectaculares se encuentran en el libro y en los grupos de auto-ayuda, cuya promoción no tiene otra intención sistémica que impedir cualquier manifestación de pensamiento independiente e imposibilitar los contactos enriquecedores con colectivos que no compartan todo con uno mismo pero que desde la diferencia manifiesten sentimientos de empatía y reciprocidad, es decir, la eliminación de cualquier posibilidad de lo heterogéneo.



Lám. 3.- El centro comercial se asimila con la solución a todas las necesidades del individuo, en primer término, las afectivas.

La sociedad de consumidores tiene otro rasgo fundamental que la distingue de cualquier otro acuerdo entre humanos, y es su habilidoso y efectivo mantenimiento del esquema y su manejo de la tensión (requisitos previos para un sistema auto-estabilizante). La sociedad de consumidores ha desarrollado en grado superlativo la capacidad de absorber cualquier disenso que pueda producir, para reciclarlo luego como recurso para su propia reproducción, fortalecimiento y expansión. La sociedad de consumidores extrae su vigor y su impulso de la desafección que ella misma produce (Bauman, 2007, 72-73). Después del cambio que hemos señalado alrededor de la década de los setenta, el capitalismo adoptó un giro en sus estrategias de manipulación de las opciones de comportamiento para mantener el sistema de dominación. Este giro, menos costoso y conflictivo, amplió considerablemente el margen de acción de la clase dominante. Esta variante no genera prácticamente disenso, resistencia o rebelión debido al recurso de presentar una nueva obligación, la obligación de elegir, como libertad de opción. La oposición entre el placer y el principio de realidad, hasta hace poco considerada insalvable, ha sido superada: rendirse a las rigurosas exigencias del principio de realidad se traduce como cumplir con la obligación de buscar el placer y la felicidad, y por lo tanto es vivido como un ejercicio de libertad y de auto-afirmación (Bauman, 2007, 104-105), aunque este placer no sea más que el recurso a la compulsión del consumo y esta felicidad apenas sea una forma de euforia consumista permanentemente estimulada, y a pesar de que la ansiedad patológica, el vacío emocional y una vida permanentemente manipulada y alienada sean las consecuencias finales a nivel individual.

De esta manera, se crea un ser humano entregado a la totalidad, entendida como forma homogeneizada y no comprometida de relación (el único compromiso que se exige es el consumo), de manera que desaparece el sentido tradicional de pertenencia a un grupo, o varios grupos, conformadores de personalidad y creadores de vínculos duraderos y activos entre los individuos, fundidos en la historia, individual y de clase. La sociedad de consumidores tiende a romper los grupos, a hacerlos frágiles y divisibles, y favorece en cambio la rápida formación de multitudes, como también su rápida desagregación. El consumo es una acción solitaria por antonomasia (quizá incluso el arquetipo de la soledad), aun cuando se haga en compañía. Ningún vínculo duradero nace de la acti-



Lám. 4.- Sea del tipo que sea, la pertenencia grupal en la era del consumismo puede adoptar un carácter extremadamente estético que unifica estas pertenencias en el consumo.

vidad de consumir (Bauman, 2007, 109). Los grupos se conforman en torno a diferentes maneras (hechas ver como exclusivas) de vivir el consumo, desde los adolescentes aglutinados en torno al salón recreativo, a las comunidades virtuales y las tribus urbanas que se aglutinan en torno al consumo de la estética y del propio deseo de una rebelión vivida superficialmente y que nunca supera una fase puramente estética. Seamos polémicos y honestos: es evidente que pensamos en el hipismo contra-cultural y en el punk, anarko o no, como ejemplos paradigmáticos de tribus posmodernas, estéticas, individualistas, reaccionarias y fundamentalmente desarrolladas sobre el consumismo a nivel ontológico. Este individualismo posmoderno no ha surgido de una problemática de la libertad y de la liberación. Ha surgido de una liberalización de las redes y de los circuitos esclavizados, de hacer de cada individuo un esclavo permanente en todos los ámbitos de su vida, sin ningún espacio de resistencia o refugio vivencial, y sin embargo consciente, paradójicamente, de vivir la mayor de las libertades. Así, la liberalización del consumo se ha convertido en la vía más segura de disuasión de la libertad (Baudrillard, 1995, 161-162), y ha llevado a la expropiación radical del sujeto, desconectado del resto de elementos sociales, creando un individuo nuevo que es fundamentalmente indiferente a sí mismo. Este problema de la indiferencia a sí mismo está en el corazón mismo del problema más general de la indiferencia del tiempo, del espacio, de la política, de lo sexual. La indiferencia del individuo hacia sí mismo y hacia los demás es una indiferencia a imagen y semejanza de todas esas indife-

rencias señaladas, resulta de la indivisión del sujeto, de la desaparición del polo de alteridad, de su inscripción en lo idéntico, que resulta paradójicamente del requisito, para él, de ser diferente de sí mismo y de los demás (Baudrillard, 1995, 163).

Como consecuencia de esta pérdida de importancia vital del grupo, de lo colectivo como sistema relacional estable, también la vida del individuo como tal pierde esta necesidad de estabilidad, incluso en lo económico, que ha sido el siguiente paso a desarrollar desde el nuevo poder capitalista. La sociedad de consumo es también la sociedad de aprendizaje del consumo, de adiestramiento social del consumo, es decir, un modo nuevo y específico de socialización relacionado con la aparición de nuevas fuerzas productivas y con la reestructuración monopolista de un sistema económico de alta productividad. El crédito cumple aquí un papel determinante. La sociedad de consumidores se consigue adiestrando mentalmente a las masas, a través del crédito, a hacer cálculos previosores, a invertir y tener un comportamiento capitalista de base (Baudrillard, 2009, 84-85). La ética racional y disciplinaria que fue el origen del productivismo capitalista moderno logró imponerse así en toda una esfera que hasta entonces escapaba a su influencia. De esta manera se impuso la vida a crédito, el hecho de vivir endeudado permanentemente, endeudamiento que, de forma perversa, es percibido como una forma excelsa de libertad en cuanto que permite un acceso permanente a un nivel superior de consumo desde el que construir las nuevas formas de autoestima a las que hemos aludido. Esta vida a crédito ha tenido un efecto devastador en las condiciones de la clase obrera, pues ha contribuido tanto a su desarticulación simbólica, en cuanto que este consumo implica un deseo de imitación de las clases altas que contiene necesariamente una actitud de odio y desprecio hacia el resto de miembros de la misma clase que no acceden a este consumo y, por otro lado, ha logrado una extensión de la precariedad laboral a niveles inéditos, lo que ha resultado fácil tras crear una masa de individuos dominados por la necesidad vital de mantener un determinado nivel de consumo impuesto pero percibido como escogido libremente, una masa que soportará cualquier condición laboral (horas extras, movilidades...) a condición de mantener su única forma de acceso a este consumo: el salario. Pero en los estratos inferiores de la clase trabajadora, esta precarización incorpora un nuevo

desastre, el de la temporalidad planificada y el desempleo sistémico, que se constituyen permanentemente como amenazas de exclusión social.

Porque ha aparecido una nueva forma de exclusión, que se superpone a la tradicional marginalidad, que persiste y se extiende. Esta nueva exclusión divide la sociedad entre consumidores y no consumidores, pero al mismo tiempo establece un mapa social que permite eliminar directamente a los elementos efectivamente en situación de exclusión socio-económica, que se encuentran en esta situación precisamente como consecuencia del consumismo de los estratos superiores, un grupo para el que el sistema desarrolla un concepto denigrante que permite al mismo tiempo expulsarlos de la sociedad y hacer olvidar la culpabilidad del resto del cuerpo social en su marginalidad, el concepto de infracase (Wacquant, 2007), con toda su variedad de términos asociados, desde marginales a chusma. El término infracase, expresión por la que se persigue, y se consigue, estigmatizar al conjunto de los pobres (Gans, 1995, 2), presupone una sociedad que no es nada hospitalaria ni accesible para todos, una sociedad que considera que el rasgo que define su soberanía es la prerrogativa de descartar y excluir, de dejar de lado a una categoría de personas a las que se les aplica la ley negándoles o retirándoles su aplicación. La infracase evoca la imagen de un conglomerado de personas que han sido declaradas fuera de los límites en relación con todas las clases y con la propia jerarquía de clases, con pocas posibilidades y ninguna necesidad de readmisión. Ninguna necesidad, porque en la nueva ideología del consumo las personas excluidas son responsables y culpables de su exclusión (Wacquant, 2003, 19-21), pues se establece como un axioma que no poseen ni el nivel cognitivo ni la voluntad para abandonar esta marginalidad y acceder a los estratos superiores (Murray-Herstein, 1994)¹.

De esta manera, el poder, en su manifestación dura, policial, represiva, se despliega principalmente en la periferia social con la intención de impedir que los excluidos se



Lám. 5.- La dura y violenta actuación policial se reserva para los márgenes sociales, allá donde no solo es menos percibida, sino mejor justificada por la mayoría de la población.

reincorporen a la corriente principal mayoritaria, que permanece así como terreno de dominio exclusivo de los miembros genuinos de la sociedad de consumidores (Bauman, 2010, 38-39). Se produce, con los individuos que conforman las nuevas formas de exclusión, un asesinato categorial, eliminándolos en bloque y sin matices de la sociedad. La lógica social del asesinato categorial es la de la construcción del orden. En el momento de diseñar la gran sociedad con la que se pretende reemplazar el agregado de órdenes locales incapaces de auto-reproducirse de forma eficaz, ciertos segmentos de la población acaban siendo inevitablemente clasificados como sobrantes, para ellos no se encuentra espacio alguno en el orden racionalmente construido del futuro. El asesinato categorial es una destrucción creativa. Eliminando todo aquello que está fuera de sitio o no encaja, se crea o se reproduce un orden (Bauman, 2010, 150-151).

Pero este asesinato categorial va todavía más lejos, no afecta sólo a los individuos y grupos del lado de fuera del margen social, sino al resto de individuos que han sido separados de estos grupos y a la estructura primigenia que se ha dividido arbitrariamente y enfrentado entre los diferentes estratos. Hablando claro, lo que se asesina es la propia categoría de clase obrera, con todas las terribles consecuencias que este hecho acarrea para la propia clase obrera. Porque la clase obrera sigue existiendo, aunque a veces no se reconozca a sí misma. Hay que aclarar que debemos entender el concepto de clase obrera en un sentido amplio, evitando tanto la mitomanía marxista

¹ Esta ideología es configurada y expandida desde el Manhattan Institute, importante think tank ultraderechista operante en la época Reagan, y fue importada al Reino Español desde los años noventa con la FAES como centro homólogo del Manhattan Institute. Igual que en los Estados Unidos, llevó a una persecución penal de la pobreza sin precedentes. El nuevo Código Penal de Gallardón es la manifestación más clara de esta tendencia en el estado español.

de percibirla como sujeto histórico preconstituido como la tendencia posmoderna a negar su existencia o a definir un sistema infinito de clases. La clase obrera existe y ocupa el lugar antagónico a la única otra clase existente, pero reducirla a la imagen masculina del asalariado en el sistema fabril, imagen tantas veces dominante, no ayuda a entender las dinámicas sociales del capitalismo en su fase más avanzada. Debemos entender la clase obrera como una categoría socio-económica, definida por la necesidad de los individuos que forman parte de ella de poner en mercado su fuerza, su tiempo y su capacidad, para conseguir su supervivencia, y por su posición subalterna tanto en los procesos de toma de decisión social y política como en los ámbitos de conformación de la ideología dominante. Por lo tanto, el concepto de clase define la posición de cada individuo en los procesos de producción y de reproducción social. Se abre así el concepto de clase a sujetos que, habiendo estado siempre activos, no siempre fueron movilizados en el imaginario social, como las mujeres, los migrantes, los excluidos, al mismo tiempo que supera la ficticia diferenciación entre clases medias y bajas, basada en la fractura entre el centro y la periferia laboral y entre márgenes de la periferia social que caracteriza a la sociedad occidental en los últimos años. Esto no implica la visión monolítica de una sociedad escindida en dos grupos antagónicos dotados de una fuerte coherencia y cohesión interna que se confrontan permanentemente entre sí. Las grietas entre las dos clases existen, la ideología dominante es reproducida por la clase dominada, además de que, dentro de la clase obrera, aparecen dinámicas complejas y tensiones que incluyen la dominación y la agresión entre miembros de la misma clase.

Este asesinato categorial de la clase obrera ha tenido unas consecuencias dramáticas, en primer lugar en las propias condiciones objetivas de vida de la clase obrera. Pero no insistiremos en lo que ha significado en términos de empobrecimiento y de extensión de la precariedad y la explotación. Nos interesa señalar una consecuencia de mayor calado, que impide la reversibilidad de esos procesos de empobrecimiento y explotación. Esto es, la pérdida de las relaciones de solidaridad entre los miembros de la clase obrera, la pérdida de un lenguaje colectivo desde el que articular todas las demandas y movimientos de la clase obrera respecto a la clase dominante. Se ha producido una individualización de tal grado que impide a los individuos de la clase obrera reconocerse en sus semejan-

tes, encontrar puntos de anclaje colectivos desde los que disponer una acción positiva de cambio, incluso encontrar referencias aplicables a sus presentes y futuros.

De esta manera, la individualización no significa tanto una lógica de acción sin cortapisas, que se desenvuelve en un espacio virtualmente vacío, ni tampoco una mera subjetividad. El rasgo distintivo de las modernas regulaciones es que deben ser suministradas por los individuos mismos, importadas a sus biografías mediante sus propias acciones, lo que ha producido una sociedad regida fundamentalmente por dinámicas de competencia, dado que para acceder a las ventajas sociales modernas el individuo debe realizar un esfuerzo activo. Debe saber autoafirmarse en la competencia por unos recursos limitados, y ello no de una vez por todas, sino día a día. La biografía normal se convierte así en biografía electiva, en biografía reflexiva, en biografía "hágalo-usted-mismo". Esto no sucede necesariamente por elección ni se salda necesariamente con el éxito. La biografía "hágalo-usted-mismo" es siempre impuesta por el sistema y es siempre una biografía de riesgo (Beck y Beck-Gernsheim, 2003, 39-40). Es precisamente en este riesgo en el que se ha ahogado la clase obrera, en el que, para garantizar su supervivencia individual, ha puesto fin a los procesos colectivos de construcción y resistencia que constituyeron la vivencia de la clase obrera en la época industrial. Es cierto que estos procesos no eran omnipresentes, pero eso no anula su existencia. Es cierto que eran imperfectos, que estaban infectados de situaciones de dominación, pero también que en muy escasas ocasiones se los sometió a una reconsideración y una reconstrucción no autoritaria. Y también es cierto que cualquier intento de superación de la actual situación de ultra-precarización y ultra-explotación que sufre la clase obrera pasa por reconstruir estos procesos de la manera más eficaz y urgente.

EL ESPACIO DEL NUEVO SER HUMANO Y DEL PODER QUE LO CONSUME: EL CENTRO COMERCIAL Y EL MUNDO COMO CENTRO COMERCIAL

Podemos definir el estilo de vida de la sociedad actual empleando los conceptos de cultura ahorista y cultura acelerada (Bertman, 1998), una cultura dominada, como hemos señalado, por la satisfacción inmediata y no dura-

dera, una cultura que es consecuencia y a la vez condición para el mantenimiento del consumo como sustento de las nuevas formas de capitalismo. Esta cultura se caracteriza fundamentalmente por una renegociación del sentido del tiempo, entendido como transitorio, e impone una nueva espacialidad, preparada para acoger y potenciar esta transitoriedad, este flujo inestable en que se ha convertido el devenir diario de los individuos. Esta nueva espacialidad es percibida en cualquier parte, desde la misma configuración general de las ciudades, conglomeradas en torno a grandes lugares de paso y no de estancia, y articuladas por redes de comunicación y transporte que adquieren el carácter de auténticos no-lugares, lugares desprovistos de personalidad e incapaces de aportar vivencias significativas a las personas que los ocupan (Augé, 1983, 83-85). Entre estos nuevos lugares destaca, en su multiplicidad de formas, el centro comercial, forma espacial que es producto directo de la nueva cultura de consumo.

Se produce así una privatización del espacio urbano. Al descuido inicial del espacio público le sigue el abandono para terminar finalmente con el reemplazo de éstos por otros lugares que ofrezcan seguridad y diversión. Los centros comerciales y los parques temáticos han desplazado gradualmente a los espacios públicos urbanos como parques o plazas debido al cambio en las preferencias de consumo, determinado por los cambios en las estructuras y dinámicas económicas, así como también por el temor a los espacios públicos, a la delincuencia, y por el miedo a ser víctima de algún delito. En este sentido, los centros comerciales se convierten, en una perversión descomunal

dado su carácter de espacio dominado por las corporaciones y las multinacionales, en los nuevos espacios públicos, espacios blindados, con una arquitectura defensiva en la que el uso del panóptico garantiza un control integral (Rosas Molina, 2007, 294).

Como hemos señalado, la expansión de la producción capitalista necesitó construir nuevos mercados y educar al público a través de la publicidad y otros medios para que se transformara en consumidor. Horkheimer y Adorno (1994, 165-212) demostraron cómo la misma lógica mercantil y la misma racionalidad instrumental que se manifiestan en la esfera de la producción pueden advertirse en la esfera del consumo. En las actividades del tiempo libre, en las artes y la cultura, en general, se deja ver la industria cultural. La primera fase de la dominación de la economía sobre la vida social, activa durante la fase del capitalismo industrial, supuso la degradación del ser en tener en lo que respecta a toda valoración humana, y desde el inicio de la fase postindustrial se ha producido un desplazamiento generalizado del tener al parecer, del cual extrae todo tener efectivo su prestigio inmediato y su función última (Debord, 2008, 42-43). Al sucumbir los fines y valores más elevados de la cultura a la lógica del proceso de producción y del mercado, la recepción pasa a estar dictada por el valor de cambio. La superproducción de signos y la reproducción de imágenes y simulacros conducen a una pérdida del significado estable y a una estetización de la realidad en la que las masas se ven fascinadas por el inacabable flujo de yuxtaposiciones extravagantes que lleva al espectador más allá de todo sentido estable (Featherstone, 2000, 41), lo que ha desarrollado una auténtica cultura sin profundidad (Jameson, 1991), en la cual el consumo ha adquirido, mediante la manipulación activa de los signos y los sistemas simbólicos de los individuos (Baudrillard, 2009), una centralidad inédita en la sociedad de capitalismo tardío y se ha vuelto esencialmente cultural a medida que se desregulaba la vida social.

Se ha completado así el proceso de vaciamiento ético y de estetización de la vida cotidiana, lo cual se consiguió recurriendo al rápido flujo de signos e imágenes que satura la trama de la vida diaria en la sociedad contemporánea. El carácter central de la manipulación comercial de las imágenes mediante la publicidad, los medios de comunicación y las exhibiciones, actuaciones y espectáculos del



Lám. 6.- El centro comercial se ha convertido en el nuevo espacio público, donde los movimientos de sus visitantes no pueden estar más diseñados y dirigidos.

tejido urbanizado de la vida cotidiana conlleva una constante reelaboración de los deseos a través de las imágenes (Featherstone, 2000, 120). Precisamente, será el centro comercial el espacio desde el cual el sistema capitalista lanza su compleja artillería de imágenes insignificantes más allá del estímulo de consumo, de cualquier consumo, que consiguen una fascinación absoluta en los individuos; de este modo se produce un desarme integral de la razón. Es así que la función del centro comercial no es sólo estimular el consumo, sino, al mismo tiempo, impedir, en esa euforia sensorial que oprime a sus visitantes, cualquier forma de crítica y, consecuentemente, de actuación fuera de este marco. Es decir, si tiene una función en el sistema productivo del sistema, no es menos importante su función en el sistema reproductivo.

En los centros de compra, los paseos comerciales o las grandes tiendas, el consumo no es una transacción económica racional puramente calculadora para maximizar la utilidad, sino que es, primariamente, una actividad cultural de tiempo libre en la que las personas se convierten en audiencias que se desplazan a través de la imaginaria espectacular destinada a connotar suntuosidad y lujo o acumular connotaciones de sitios exóticos deseables y remotos, y nostalgia por armonías emocionales pasadas. El consumo tiene que convertirse en una experiencia. A medida que las ciudades se desindustrializaban y se convertían en centros de consumo, una de las tendencias de las décadas de 1970 y 1980 consistió en rediseñar y expandir los centros de compras, que incorporan muchos de los rasgos del posmodernismo en su diseño arquitectónico del espacio interior y los entornos simulados: uso de ilusiones y espectáculos de sesgo onírico, eclecticismo y mezcla de códigos, que inducen al público a circular entre una multiplicidad de vocabularios culturales que no dan oportunidad al distanciamiento y propician una sensación de inmediatez, descontrol emocional y asombro infantil (Featherstone, 2000, 172).

Uno de los aspectos centrales de esta nueva espacialidad es el hecho de que la ciudad, que históricamente se había organizado en todos sus aspectos en torno a la producción, ahora lo hace en torno al consumo, al mismo tiempo que la economía de las nuevas ciudades se basa menos en la producción y consumo de objetos que de cultura. Este nuevo significado de la cultura se debe poner en relación con el auge de una economía simbólica relacionada con la

creación y distribución de imágenes (Scott, 2000). El hilo conductor de esta transformación profunda de la ciudad es el consumo de mercancías, servicios y experiencias. La ciudad completa se convierte en centro comercial, ya sea llevándolo al centro urbano, especializado, diversificado, rico de imaginario, recreando así la ciudad en el interior del centro comercial, ya sea convirtiéndose ella misma en centro comercial escenográfico (Amendola, 2000, 216). Se construye así una nueva ciudad espectacular en todos los aspectos, en la que los renovados centros urbanos se ven rodeados de los nuevos centros del poder económico y simbólico, y que llegan a convertirse ellos mismos en esos centros. Si en un principio estos centros, de los que destacamos los centros comerciales, formaban cinturones adyacentes o se situaban en las afueras de la ciudad, los nuevos conceptos de centros comerciales abiertos han intentado convertir los centros urbanos en parques temáticos del nuevo poder económico en su manifestación colectiva y socialmente más relevante: el consumo entendido como ocio eufórico y como entretenimiento.

Así, este nuevo desarrollo urbano incorporó, sobre la base de estas relaciones sociales basadas en las prácticas del consumo, una variedad de espacios que incluyen desde restaurantes a zonas que funcionan como reservas turísticas, museos y otros centros de actividades culturales y, por supuesto, tiendas especializadas. Se produce así una completa estetización de la vida diaria que busca la construcción de un mundo ficticio, alterado, que con su hiperestimulación sensorial consigue en realidad entumecer los sentidos y la razón. Este proceso de estetización culmina con el desarrollo de los entornos totales, mundos cerrados y autocontenidos que sobrecargan los sentidos y en los que los individuos con los recursos suficientes pueden



Lám. 7.- El centro comercial adopta la forma de un pastiche saturado de estímulos.

formarse su propia identidad política (Jayne, 2006, 77). Se afirma de esta manera un nuevo ser humano, el ser humano metropolitano actual, cortical, mutable, curioso e indiferente, dispuesto en todo momento a sustituir la razón ética con la razón estética, y se afirma su espacio predilecto de actuación, los espacios de consumo y de la simulación, los lugares de la hiperrealidad y los territorios de la mirada, como los centros comerciales o los parques temáticos (Amendola, 2000, 183-184).

Entramos así en un mundo dominado por las utopías degeneradas (Marin, 1984), espacios supuestamente felices, armoniosos y sin conflictos, apartados del mundo real exterior para suavizar y ablandar la realidad, entretener, inventar la historia y perpetuar el fetiche de la cultura de las mercancías en lugar de someterlo a crítica. La dialéctica se reprime y se garantizan la estabilidad y la armonía mediante una vigilancia y un control intensos. El ordenamiento espacial interno unido a las formas jerárquicas de autoridad excluye el conflicto o la desviación de la norma social, no se ofrece (de hecho, se imposibilita) ninguna opción de crítica a la situación existente en el exterior. Se perpetúa así el fetiche de la cultura de las mercancías y de la magia tecnológica en una forma pura, aséptica, ahistórica. Desde su origen, el centro comercial se concibió como un mundo de fantasía en el que la mercancía reina de modo supremo. Y aunque los viejos sin techo comenzasen a verlo como un lugar caliente para descansar, los jóvenes lo considerasen un lugar para relacionarse y los agitadores políticos lo utilizaran para entregar sus panfletos, el aparato de vigilancia y control se aseguraba de que nada perjudicial sucediese (Harvey, 2007, 195).

Pero al lado de esta ciudad hiperreal, del hiperestímulo y la euforia, esta ciudad-centro comercial en la que todo el mundo quiere entrar, está la ciudad real. Porque hemos visto cómo la sociedad de los consumidores y el deseo estratifica de manera contundente. Si los impulsos fundamentales son los de la tendencia a satisfacer el deseo y la adquisición de status, la ciudad nueva posmoderna organiza y jerarquiza espacios y poblaciones en relación a su capacidad y a su posibilidad de satisfacer los deseos. Si la tendencia es en dirección del encantamiento y la creación de sueños experimentables, el criterio de estratificación está dado, en consecuencia, por la posibilidad de acceso a los mundos encantados de la nueva ciudad (Amendola, 2000, 309), a la posibilidad de entrar con

plenos derechos en el centro comercial global. Sólo una parte de los habitantes puede colocarse establemente en la ciudad del encantamiento y del imaginario, para los otros, la mayoría, su acceso estable está negado, sólo tienen la posibilidad de vivirla por un tiempo limitado. Pero este acceso limitado, esos paseos familiares los domingos por la tarde para ver escaparates, suponen la ocultación de la fundamental diferencia de clases, la ilusión de pertenencia a una misma clase media unida como iguales en los grandes templos del consumo. El centro comercial global ha logrado cumplir así la profecía que Hal Foster lanzaba hace más de diez años: "Quizá ésta sea la última mercancía que se ponga a la venta en la Megatienda: la fantasía de que las divisiones de clase se han acabado" (Foster, 2004, 9).

Pero la realidad es que, concluida esta ilusión, acabada la tarde del domingo, vuelve la ciudad dura de la cotidianidad, inaccesible y esencialmente marcada por los principios de la instrumentalidad y del valor, donde la simulación y la representación tienen poco espacio y donde, en un escenario de supervivencia, continúa desarrollándose la tragedia de la pobreza, por nueva o vieja que sea. Porque para los gestores de estos espacios de poder, para sus beneficiarios inmediatos y duraderos, para la clase dominante, la clase obrera sigue siendo percibida como enemigo esencial, incondicionadamente, en cualquier situación. Así, esta estetización y comercialización del espacio tienen consecuencias trágicas para la clase obrera, desde la precarización creciente del trabajo asalariado a su expulsión, física y violenta, de los espacios que se convierten en objeto de interés para la expansión de estas corporaciones. Pongamos un ejemplo mediático, que además nos servirá para, en la tercera parte, señalar las posibilidades de reversión y superación de esta situación. El pasado invierno, Aurelia Rey, octogenaria, era desahuciada de su vivienda alquilada en el centro de A Coruña (http://www.lavozdegalicia.es/noticia/coruna/2013/02/18/proceden-desahucio-anciana-coruna-pago-mes-alquiler/00031361175447072772545.htm?utm_source=buscavoz&utm_medium=buscavoz). Éste sería un caso más de tantos que proliferan si no fuese porque el motivo de este desahucio no era otro que la construcción de uno de estos espacios de consumo global, un centro comercial abierto de la marca Inditex. A pesar del silencio mediático en torno a este hecho, no dejó de ser percibido por la mayoría de la población, lo que dio



Lám. 8.- El diseño de los nuevos centros comerciales abiertos expulsa con violencia a los habitantes de toda la vida de los centros históricos de las ciudades.

lugar a un movimiento popular de solidaridad de gran alcance y, a la vez, a la articulación profunda de una solidaridad de clase real, incondicionada. Pero a esto volveremos, lo que interesa ahora retener es el hecho de que estos movimientos que hemos señalado se construyen, necesariamente, sobre y contra la clase obrera, y obedecen a un diseño sistémico, a un proceso de aburguesamiento del espacio urbano² que implica la expulsión de sus centros de la población originaria y su reemplazo por elementos de las clases altas y por la construcción de grandes centros del consumo objetual y cultural. Estos procesos son perfectamente visibles en ciudades como Barcelona o Bilbo, y se encuentran en proceso acelerado en otras

2 Por aburguesamiento del espacio urbano entendemos el concepto que la academia nombra con el ideológico neologismo de gentrificación, ideológico pues se le hace perder el sentido de clase del original en inglés. Gentrification alude inequívocamente a un proceso de aburguesamiento, en este caso del espacio urbano, de la misma manera que gentry alude a una persona de clase burguesa, por lo que nos resulta evidente que la forma más adecuada para referir el fenómeno en castellano es, efectivamente, la de aburguesamiento, mejor que otras como elitización o aristocratización e incomparablemente superior a un neologismo extravagante e incomprensible. Debo estos apuntes filológicos a Carlos Valdés y Celia Recarey.

como Madrid o en situación latente, pero diseñados, en lugares como Vigo.

REVERTIR EL CONTROL, REACTIVAR LA SOLIDARIDAD, CAMINAR HACIA LA REVOLUCIÓN

Ésta es la situación actual, la dinámica que se ha llevado a cabo en las últimas décadas de crecimiento y que comienza a quebrarse con la actual crisis económica, crisis que ha acrecentado la necesidad y la urgencia de movimientos superadores, pero que también ha llevado, desde la falta de análisis profundos y radicales que tristemente dominó al movimiento anarquista durante estas mismas décadas, a la adopción de soluciones inoperantes, de clara raíz burguesa que, bajo un primer brochazo de palabrería revolucionaria no escondían más que otra visión del mundo hedonista, egoísta, parasitaria e imitativa de las formas burguesas de vida, o a la adopción de soluciones cripto-fascistas que, bajo una radicalidad sólo aparentemente revolucionaria, esconden fuertes dinámicas reaccionarias.

La primera de estas soluciones ha venido a demostrar el axioma de Bauman según el cual en el mundo posmoderno la crítica ha pasado de ser una crítica estilo productor a configurarse como una crítica estilo consumidor, y ha llevado a la formación de movimientos difusos dirigidos por la misma forma de individualismo y de busca del placer instantáneo que hemos definido como uno de los males fundamentales de la sociedad contemporánea, así como con su mismo rechazo a los principios de organización colectiva y de estabilidad. Se trata de movimientos que integraban en su devenir, siempre precedero, diversas modas políticas (centros sociales, precariado, activismo afectivo, neorruralismo, derivas transfronterizas...) que iban surgiendo de lugares indefinidos y que, con mucho cuidado, descubrían y disponían nuevos sujetos políticos que negaban siempre la centralidad de la confrontación de clases, y que no pasaban de ser formas casi canónicas del espectáculo integrado en la manera en que fue definido por Debord, es decir, formas de crítica mediante las cuales el poder construye la crítica de sí mismo, de manera que se ve anulada toda forma de crítica real al propio poder (Debord, 1999, 17) y, permítasenos la extensa cita, sacada del mismo lugar: “Se trata de crear otra pseudo-opinión

(la una es la del espectáculo) sobre alguna cuestión que amenaza con tornarse candente; entre las dos opiniones que así surgen el juicio ingenuo puede oscilar indefinidamente, y la discusión para sopesarlas volverá a comenzar indefinidamente. Más a menudo se trata de un discurso general sobre lo que los medios ocultan, discurso que puede ser muy crítico y manifiestamente inteligente en algunos puntos, pero de alguna manera descentrado. [...] Hay en estos textos ciertas ausencias poco visibles, mas no por ello menos notables. [...] Se trata siempre de una crítica lateral, que ve diversas cosas con mucha franqueza y exactitud, pero siempre colocándose aparte, y no porque quiera afectar imparcialidad, pues debe darse, muy por el contrario, un aire de mucha denuncia”.

Su concepción del poder, que partía de las formulaciones de Foucault, no podía resultar sino en la negación de la solidaridad como principio organizador fuerte y estable, pues su carácter auto-elegido y su encumbramiento egótico impedían una percepción igualitaria del otro, que sólo podía ser percibido como igual si se encontraba en la misma deriva de liberación personal. La idea de un poder omnipresente, panóptico, insuperable, externo al ser humano, metafísico y omnipotente, ponía el énfasis en la necesidad de la liberación personal por encima de cualquier otra dinámica y acababa en una forma de desprecio común hacía las personas normales, vistas de la manera más condescendiente como rebaño o masa. Este énfasis en lo personal ocultaba al mismo tiempo su escasa intención de reversión del poder.

Y es que el discurso de Foucault es el espejo de los poderes que describe. Ésa es su fuerza y su seducción, y no su índice de verdad; un discurso que se podía permitir descubrir espirales sucesivas de poder sin hacer surgir ni por un momento la cuestión de su exterminación (Baudrillard, 1978, 9-13), pues Foucault siempre se detiene ante el delineamiento de la última espiral, la de una revolución actual del sistema (Baudrillard, 1978, 19-20). El poder en Foucault es una noción estructural, una noción polar, perfecta en su genealogía, inexplicable en su presencia, insuperable a pesar de una especie de denuncia latente, irreversible e invencible. Para Foucault el poder es un principio irreversible de organización, que fabrica lo real, y de la misma manera es percibido por estos movimientos que resultaron, necesariamente, puramente estéticos, puros artificios de la mala conciencia organizada en torno

al bar (desde los noventa llamado centro social) y a las asambleas de abrazos y cuyas dinámicas en sentido revolucionario no pasaron de la pura teoría. El giro de una parte importante del movimiento anarquista de las últimas décadas hacia una subcultura altamente personalista y presuntamente autónoma, a expensas de la acción y el compromiso social responsables, refleja una abdicación trágica de un compromiso serio en las esferas política y revolucionaria. Una política enraizada en preferencias puramente relativistas, en reivindicaciones de autonomía personal que derivan ampliamente de un deseo individual, puede producir un oportunismo brutal y egoísta del tipo cuya prevalencia en la actualidad explica una parte importante de muchos males sociales y su alcance. El capitalismo mismo, de hecho, formó su ideología básica sobre la falacia de igualar la libertad con la autonomía personal del individuo. La individualidad es inseparable de la comunidad y la autonomía apenas tiene sentido si no está firmemente incluida en una comunidad cooperativa (Bookchin, 1997, 19-20).

Comunidad cooperativa que sí parecen, aparentemente, querer formar las nuevas soluciones que, disfrazadas de igualitarismo aséptico e investidas de un espiritualismo místico que reclama una vuelta nostálgica a una armonía entre el ser humano y la naturaleza que nunca existió, evidencian un carácter puramente fascista. Y cuando decimos fascistas queremos decir que están dominadas por un absoluto sentimiento necrófilo, por un odio inmenso al ser humano en lo que tiene de humanidad. Partiendo de una crítica, superficial y dogmática, sin ningún referente fuerte al mundo real, acerca del carácter nihilista y amoral del ser humano bajo el sistema capitalista y de la preponderancia del deseo y la autosatisfacción en los individuos de la sociedad actual, estos movimientos derivan hacia un ascetismo y un puritanismo ciertamente inadmisibles. Lo contrario, y solución, del dominio de la estetización y del hiperestímulo sensorial no es la glorificación del ser humano inserto en la naturaleza según las normas de la armonía eclesial, un ser humano que deba despojarse de su humanidad sensible para ascender a un estado superior en el que su deseo de satisfacción constituiría una tara³. El proceso revolucionario se convierte así en

³ Afirmaciones como éstas pueden encontrarse en ciertos opúsculos, pura verborrea medievalista y clerical que nos daremos el gusto de no citar, del señor Félix Rodrigo Mora.



Lám. 9.- Los nuevos profetas del viejo fascismo han encontrado auditorios amplios y diversos donde exponer su modelo de revolución reaccionaria.

pura ascesis. Sin embargo, la solución a esa problemática que nosotros mismos hemos intentado señalar, pasa por la orientación del deseo hacia una satisfacción real de las necesidades de los individuos, necesidades físicas y afectivas que existen, lo cual pasa por una sexualización libre, completa y no dirigida, por el establecimiento riguroso de una ética personal y humanizada que dista mucho de la alabanza al trabajo per se o a la maternidad por ser mujer. El ocio y el placer son, afortunadamente, mucho más y mejores que eso, y constituyen ciertamente dos fuerzas necesarias, imprescindibles, en cualquier proceso revolucionario verdaderamente integral.

De todas formas, es comprensible que la idílica reactualización de la ruralidad medieval en un estado que no existió ni en las infantiles visiones de justicia orgánica de Kropotkin (1989, 165-222) y que tienen más que ver con el concepto de historia de González Quirós⁴ (2003, 71-103), resulte atractiva en una fase de nihilismo negativo tan exacerbado como es la actual y que una serie de bienintencionadas personas de afán revolucionario se sientan atraídas por una formulación que niega con tal fuerza el ambiente en que se han desarrollado sus vidas (como todas en general, afectivamente insatisfactorias) y se dediquen a la construcción de la famosa revolución integral, máxime cuando no cuesta esfuerzo real, dada la ruptura con el mundo real del que parte esta propuesta,

⁴ Que no haya lugar a la duda, el seudo-filósofo José Luis González Quirós es consejero de la FAES y editor de los discursos políticos del señor Aznar, entre otras actividades maravillosas.

con todo lo que tiene de escapismo fácil y estético. Pero es menos comprensible cómo se ha podido proporcionar desde el movimiento libertario un apoyo bastante extendido a un manifiesto que defiende el abandono de la militancia cotidiana, que repudia el materialismo y la razón como forma de explicación del mundo, que defiende la supremacía occidental y se muestra abiertamente racista ante lo que se llama “tercermundismo neo-racista”, que desprecia el placer corporal y exalta la espiritualidad mística o que culpa al feminismo de la existencia y desarrollo del sistema patriarcal.

Una fase de nihilismo y de crisis como fueron los años treinta del siglo XX, otro momento en el que las demandas de transformación revolucionaria de la sociedad fueron canalizadas hacia soluciones reaccionarias, como las defendidas por la Falange de José Antonio. Más allá del evidente tufo fascista que se percibe a primera vista en los veinticinco puntos (con su idealización del pasado, la procura de un objetivo superior y trascendente, la presentación de un sistema ideológico bajo la forma de un no-programa político encubierto como filosofía de vida, el carácter mesiánico y la autoconciencia de liderazgo orgánico frente a un pueblo tratado como masa al que los líderes se sustraen, la exaltación del mundo romano o la insistencia en el carácter burgués del obrerismo y el rechazo de la lucha de clases), varias de sus ideas fuerza están directamente extraídas del ideario fascista.

En primer lugar, la insistencia en un individuo esforzado y servil, olvidado de sí por un objetivo superior visto como una cuestión moral, de actitud ante la vida y de deber, que llega a separar al individuo de lo colectivo, a someterlo, de hecho. En segundo lugar, la percepción de la unidad familia, municipio y trabajo como unidades connaturales al ser humano y como única vía para conseguir la realización plena del individuo. Aunque se rechace el Estado, en los veinticinco puntos se reivindica un sistema muy similar sin partidos en el que las unidades naturales serían la comunidad rural, la asamblea y el trabajo, que crearían una red soberana que se constituiría como nuevo sistema, reactualización de un corporativismo fascista construido sobre las ideas de colectivismo y orden. Más evidente es su apuesta por presentarse como tercera vía, como una fórmula en oposición a izquierda y derecha que se perfila, con carácter de movimiento, como opción al margen. Esta vía se muestra especial-

mente activa y atractiva en fases de descontento social y de descrédito político como es la actual, fase sobre la que se ha realizado un análisis extremadamente maniqueo (se enfrenta un sumo bien a un sumo mal, mientras que dentro de este sumo mal se presentan dos opciones únicas y diametralmente opuestas) en el que insertarse como única y salvífica solución, como sumo bien, en definitiva. Si en José Antonio esta segunda oposición se manifestaba entre el liberalismo capitalista, partitocrático y parlamentario y el obrerismo materialista, ante los que la Falange se presentaría como una tercera vía que, según su discurso inflamado, es siempre revolucionaria, activista, popular, en la Revolución Integral la oposición se presenta entre el capitalismo destructor de valores y el sistema partitocrático, tanto contra derechas como contra izquierdas, que aparecen definidas defensivamente como nueva reacción y en las que se incluye una deformación grotesca de lo que es percibido como el enemigo principal, el anarquismo, que es definido como anarquismo de Estado, ante lo que ofrecen su propia vía revolucionaria⁵.

Si bien hay que reconocer la necesidad de la crítica a la urbanización como proceso de alienación de un alcance ilimitado, derivar hacia la apología de un sistema ruralizado que niegue todos los avances históricos acontecidos a partir de la Ilustración supone un lamentable movimiento reaccionario. Es evidente que la sociedad capitalista ha erigido una técnica especial para elaborar la base concreta para su dominio y expansión, que no es otra que la construcción de su propio territorio. El urbanismo es la conquista del entorno natural y humano por parte de un capitalismo que, al desarrollarse según la lógica de la dominación absoluta, reconstruye la totalidad del espacio como su propio decorado (Debord, 2008, 144-145). Efectivamente, en la moderna ciudad burguesa y capitalista, la revolución se enfrenta a un ámbito hostil, pues ésta favorece, por su propio carácter y su estructura, la centralización, la manipulación y la masificación. Inorgánica, impersonal, organizada como una factoría, la ciudad tiende a inhibir el desarrollo de una comunidad orgánica y global, y en su condición de disolvente universal y de motor de cualquier proceso revolucionario, la asamblea debe tratar de disolver a la propia ciudad

(Bookchin, 1972, 165). Pero esto no significa la vuelta al sistema de concejos, trabajos forzados y pensamiento sobre la muerte que defienden los veinticinco puntos. Esto implica una reflexión sobre el espacio socialmente producido (esencialmente el espacio de urbanización en el capitalismo avanzado) como lugar donde se reproducen las relaciones dominantes de producción (Lefebvre, 1974). Estas relaciones se reproducen en una espacialidad creada, concretada por un capitalismo expansivo y homogeneizado. La supervivencia del capitalismo ha dependido de esta producción y ocupación distintiva de un espacio fragmentado, homogeneizado y jerárquicamente estructurado, alcanzado en gran medida por un consumo colectivo controlado burocráticamente, la diferenciación de centros y periferias en múltiples escalas, y la penetración del poder del estado en la vida cotidiana. Esto significa que, antes que negar apriorísticamente las posibilidades civilizatorias de las ciudades, la lucha de clases debe incluir un análisis radical de la estructura territorial de explotación y reproducción, espacialmente controlada, del sistema como conjunto. De esta manera, la completa problemática espacial en el capitalismo que hemos definido más arriba se sitúa en una posición central dentro de la lucha de clases al colocar las relaciones de clase dentro de las condiciones configurativas del espacio socialmente organizado, que también incluye, y revertirá, las relaciones de dominación que se establecen entre centro y periferia; entre rural y urbano.

¿Es posible entonces un movimiento transformador no autoritario? Nosotros defendemos que sí, y que debe partir de un análisis riguroso y radical, sin compromisos, anti-mítico, de la realidad, pero que tampoco puede caer en el común error de negar, desde una teoría que ha descubierto y analizado con gran lucidez un escenario que se revela abrumante y de dimensiones catastróficas, el principio de esperanza de forma esencial, pues sólo puede llevar a la peor de las desmovilizaciones; una desmovilización consciente de la futilidad de todo movimiento, sobre todo si no se ajusta desde sus primeros momentos a una teoría de la mayor radicalidad. Éste es el error que subyace bajo las críticas de pensadores como Amorós o del Colectivo Cul de Sac, por señalar un par de ellos. Si bien sus análisis son en muchos casos fundamentalmente incontestables, como su lúcida crítica del carácter espectacular y en esencia conservador del movimiento 15M (Colectivo Cul de Sac, 2012), debe ser posible articular

⁵ Debo estos pequeños apuntes sobre la relación entre los veinticinco puntos para una revolución integral y el programa revolucionario de Falange Española a la historiadora Lorena Cuevas.

praxis liberadoras aquí y ahora, aunque en un principio estas no lleven rectamente a un fin revolucionario, debe ser posible sortear al mismo tiempo tanto la tendencia a la inmovilidad como la tendencia a las luchas silenciosas, desprovistas de palabra y de consciencia que nada tienen que decirnos (el lamentable espectáculo de la proliferación de la concentración silenciosa y la sentada brazos en alto habla por sí solo).

Sin embargo, sí es posible iniciar un proceso de cambio completo, un proceso de cambio en sentido revolucionario que, en primer lugar, pasa por recuperar el sentido de utopía y por valorizar la solidaridad de clase, factor que situará el pensamiento utópico en un nivel máximo de realidad. El sueño utópico precisa dos condiciones para nacer, la sensación de que el mundo no está funcionando como debe y que difícilmente puede arreglarse sin una revisión total, y la confianza en la energía humana para llevar a cabo la tarea, la creencia de que los seres humanos somos capaces de analizar qué es lo que no funciona en el mundo y encontrar qué usar para reemplazar las partes insanas, así como una habilidad para construir los instrumentos y los útiles precisos para injertar tales proyectos en la realidad humana (Bauman, 2007b, 138-139). Porque debemos considerar la revolución como un proceso continuo y creativo, entendiendo la creación como la capacidad de hacer emerger lo que ni está dado ni puede derivarse, combinatoriamente o de cualquier otro modo, a partir de lo dado. En este sentido, construir un proceso revolucionario, un proceso permanente de cambio basado en criterios lúcidos y transitorios, significa, además de una radical solidaridad de clase que permita unificar el desarrollo de la individualidad dentro de marcos colectivos estables, la activación de una de las capacidades que más se ha tratado de atrofiar e impedir desde el nuevo poder del espectáculo y el hiperestímulo, la imaginación, entendiendo la imaginación no como la simple capacidad de combinar elementos ya dados para producir otra variante de una forma conocida, sino como la capacidad de crear nuevas formas sociales (Castoriadis, 1998, 110). Pero esta apelación a la imaginación no implica la reducción del proceso revolucionario a la teoría o al imaginario, sino que este pensamiento, este imaginario, debe modificarse, individual y socialmente, mediante la praxis, una praxis revolucionaria que transforma el mundo transformándose ella misma (Castoriadis, 1983, 96). Se produce entonces un rechazo radical de todo determinismo así como de



Lám. 10.- La acción directa y su extensión desde la conflictividad laboral al conjunto de la conflictividad social será la herramienta básica de un proceso revolucionario libertario.

cualquier forma de metafísica. La revolución definida de esta forma es una constitución ética que no obedece a ninguna metafísica, que se sitúa en el materialismo más estricto, condición indispensable para la constitución de una sociedad autónoma, sin mitos, permanentemente abierta y cuestionada, en la que los seres humanos revolucionan su existencia social por medio de significaciones lúcidas y transitorias sin admitir metafísicas consoladoras (Castoriadis, 1997).

De esta manera, la herramienta fundamental de este proceso revolucionario, que debe ser concebido como una totalidad de manera que alcance a todos los aspectos de la vida contaminados por la explotación, será la acción directa, que en su sentido profundo constituye un modo de praxis encaminado a promover la individualización de las masas. Su función consiste en afirmar la identidad de lo particular dentro del marco de lo general. Esta forma de praxis también subraya la espontaneidad, se trata de una concepción de la praxis como proceso externo y no exterior o manipulado. Este concepto de espontaneidad no nace del mero impulso indiferenciado, no es una técnica organizativa, así como la acción directa no se reduce a mera táctica operativa. La creencia en la acción espontánea forma parte de una fe aún más amplia, la fe en el desarrollo espontáneo. Para alcanzar su propio equilibrio, todo desarrollo debe ser libre. La espontaneidad, lejos de incitar al caos, implica una liberación de las fuerzas internas de un proceso evolutivo para que den con su orden auténtico y su propia estabilidad (Book-

chín, 1972, 28-29). Es necesario que el yo sea siempre identificable y manifiesto en la revolución, que esta última no lo desborde. No hay palabra más siniestra en el vocabulario revolucionario que masas. La liberación revolucionaria debe consistir en una liberación del yo que alcance dimensiones sociales, no en una liberación de masas, término que oculta el reinado de una élite, una jerarquía y un Estado. Si una revolución es incapaz de producir una nueva sociedad a través de la actividad y la movilización personales de los revolucionarios, si no supone la forja de un yo en el proceso revolucionario, en nada afectará a la vida cotidiana, invariable una vez más, ni beneficiará a quienes deben vivir su vida de cada día. La forma más avanzada de la conciencia de clase deviene así autoconciencia (Bookchin, 1972, 50-51), es decir, conciencia del propio potencial de cambio, de la capacidad de participación activa en un proceso colectivo que, desde esta integración de los individuos en una finalidad común pero que diferencia e integra el conjunto de intereses liberadores, será necesariamente no autoritaria.

Llegados a este punto, deberemos afrontar un problema esencial: ¿Por dónde empezar, si no ha empezado ya, ese camino de liberación que unifique la solidaridad de clase con la crítica integral al sistema capitalista como un todo? Evidentemente, habrá múltiples respuestas, pero volvamos en este punto al caso de Aurelia Rey. Su desahucio suscitó un movimiento de solidaridad como ningún otro desahucio en parecidas circunstancias, pero incluyó, además, otra circunstancia fundamental: la desobediencia de los bomberos a realizar el desahucio apelando a la responsabilidad social de su condición de trabajadores. Construido o no desde un lenguaje revolucionario, este acto es puramente revolucionario y deja ver el potencial en términos de transformación sistémica de los actos conscientes de cada individuo de la clase obrera. El resultado final del caso concreto de Aurelia Rey es lo de menos, pues es lógico en el estado de acumulación de fuerzas actual, pero hace prever el potencial de una articulación efectiva de actos semejantes. Así, este caso no sirve sólo como disparador de una serie de análisis sociales que podían haber permanecido ocultos (ya hemos señalado de qué manera revela el diseño del consumo y sus consecuencias, así como la importancia de la transformación socio-espacial que señalamos), sino que ha servido como aglutinador de un elevado conjunto de personas que no se

encontrarían de otra manera, pero que han convergido en una muestra de solidaridad incondicionada. También han marcado los límites de la acción política y los movimientos de dirigismo, recuperación y cooptación que estos procesos sociales de base deben enfrentar, con la penosa presencia en primera plana del diputado del BNG, el señor Jorquera. Y resulta evidente cuál puede ser el resultado de la multiplicación de casos parecidos.

Evidentemente, hay otros muchos ejemplos necesarios. Las luchas ambientalistas y de defensa del territorio, profundamente populares y decididamente apolíticas, son otro buen ejemplo. Y sin duda el mejor de ellos es la confrontación de clase directa que se da en los centros de trabajo. Pero retengamos lo general de cada uno de estos casos, y encontraremos por dónde comenzar a construir, activamente y con urgencia, el proceso que podrá enfrentarse a la inhumana expansión del capitalismo global.

BIBLIOGRAFÍA

- AMENDOLA, G. (2000): *La ciudad posmoderna: magia y miedo en la metrópolis contemporánea*, Madrid.
- AUGÉ, M. (1983): *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona.
- BAUDRILLARD, J. (1978): *Olvidar a Foucault*, Valencia.
- (1995): *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Barcelona.
- (2009): *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid.
- BAUMAN, Z. (2007): *Vida de consumo*, Buenos Aires.
- (2007b): *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona.
- (2010): *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Barcelona.
- BECK, U.; Beck-Gernsheim, E. (2003): *La individualización. El individuo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona.
- BERTMAN, S. (1998): *Hyperculture: The Human Cost of Speed*, Westport y Londres.
- BOOKCHIN, M. (1972): *El anarquismo en la sociedad de consumo*, Barcelona.
- (1997): *Historia, civilización y progreso. Esbozo para una crítica del relativismo moderno*, Madrid.
- BOURDIEU, P. (2012): *Intelectuales, política y poder*, Madrid.

- CASTORIADIS, C. (1983): *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona.
- (1997): *World in fragments*, Stanford.
- (1998): *El ascenso de la insignificancia*, Madrid.
- COLECTIVO CUL DE SAC (2012): *Obedecer bajo la forma de la rebelión. Tesis sobre la indignación y su tiempo*, Alicante.
- DEBORD, G. (1999): *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, Barcelona.
- (2008): *La sociedad del espectáculo*, Valencia.
- FEATHERSTONE, M. (2010): *Cultura de consumo y posmodernismo*, Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ DURÁN, R. (2010): *Tercera piel. Sociedad de la imagen y conquista del alma*, Barcelona.
- FOSTER, H. (2004): *Diseño y delito y otras diatribas*, Madrid.
- FROMM, E. (2011): *Sobre la desobediencia*, Madrid.
- GANS, H. J. (1995): *The War against the Poor. The Underclass and Antipoverty Policy*, Nueva York.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, J. L. (2003): “De la ciudad histórica a la ciudad digital”, en GONZÁLEZ QUIRÓS, J. L., Ed. *Ciudades diversas*, Madrid. “Escuela contemporánea de humanidades”, 71-103.
- HARVEY, D. (2007): *Espacios de esperanza*, Madrid.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. (1994): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid.
- JAMESON, F. (1991): *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona.
- JAMESON, F. (2012): *El postmodernismo revisado*, Madrid.
- JAYNE, M. (2006): *Cities and consumption*, London and New York.
- KROPOTKIN, P. (1989): *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*, Móstoles.
- LEFEBVRE, H. (1974): *La Production de l'espace*, Anthropos, París.
- MARIN, L. (1984): *Utopics: spatial plays*, Londres.
- MURRAY, Ch.; HERNSTEIN, R. (1994): *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, Nueva York.
- ROSAS MOLINA, J. M. (2007): “Fraccionamientos cerrados y privatización del espacio público”, en MÉNDEZ, E.: *Arquitecturas de la globalización*, 291-299.
- SCOTT, A.J. (2000): *The Cultural Economy of Cities: Essays on the Geographies of Image Producing Industries*, Londres.
- WACQUANT, L. (2003): *As prisões da miseria*, Santiago de Compostela.
- (2007): *Los condenados de la ciudad. Gueto*.

EL LENGUAJE SECUESTRADO.

Language kidnapped.

La forkaptita lingvaĵo.

Antonio Orihuela Parrales (CNT-ATT, Sindicato de Oficios Varios de Mérida).

Enviado: 02/09/20013. Aceptado: 17/09/2013.

Resumen: El lenguaje no solo es el elemento por el cual dotamos de sentido a nuestra realidad inmediata, sino que también nos constituye como sujetos, articulando nuestras identidades, individuales y colectivas. Por lo tanto, adquiere automáticamente un marcado sentido político. A su vez, es una construcción social que se reproduce y reconfigura constantemente. Es plástico y maleable, como la propia identidad subjetiva. Este artículo repasa algunos de los muchos casos de manipulación del lenguaje que nos ofrece la historia reciente. Desde los eufemismos de los medios hasta la reinterpretación interesada de hechos históricos, imprescindible para cualquier identidad nacionalista, pasando por los ejercicios de exclusión, desplazamiento y olvido que han sido necesarios para acabar con la cultura y la identidad propias de las clases populares. Y sobre todo el texto pende una ominosa certeza: cuando la narración no fue suficiente para lograr estos objetivos, no faltó la retórica de las balas.

Palabras Clave: Lenguaje, discurso, manipulación, identidad, cultura.

Abstract: *Language is not only the device that allows us to make sense of our reality, but it also turns us into subjects, as it puts together our identities, both individual and collective. Therefore, it automatically has a distinct political character. At the same time, it is a social construct, constantly reproduced and reshaped. It is as plastic and changing as subjective identity itself. This article aims to analyse some of the many instances of language manipulation that can be found in recent history. From euphemisms in the media to*

the interested re-apprehension of past events that is a must for any kind of nationalism, including the exercises in exclusion, shifting and oblivion that have been necessary to erase the identity and culture proper of the lower classes. But in the text there is always the same underlying certainty: when narratives were not enough for these ends, there was never a lack of bullets.

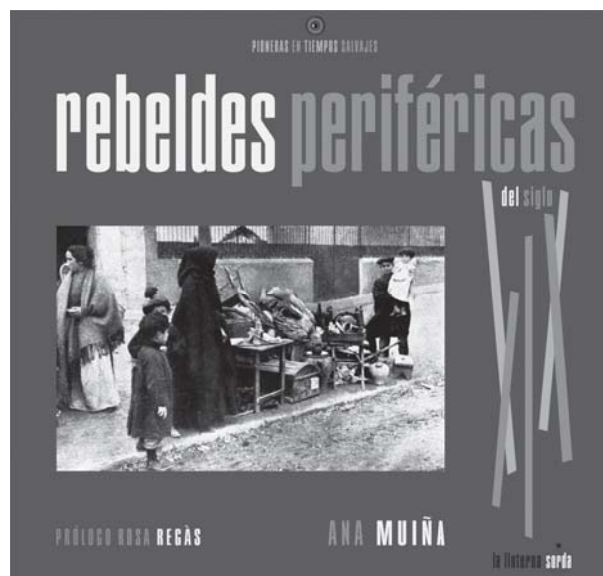
Key words: *Language, discourse, manipulation, identity, culture.*

Resumo: *La lingvaĵo ne estas nur ilo per kiu oni havigas sencon al onia tuja realo, sed ankaŭ konstituas onin kiel subjektoj, artikule oniajn identecojn, kaj individuajn kaj kolektivajn. Tiele ĝi akiras aŭtomate markitan politikan signifon. Samtempe temas pri socia konstruaĵo kiu reproduktiĝas kaj reiĝas konstante. Estas plastika kaj maleebla, kiel la propra subjektiva identeco. Tiu artikolo revizias kelkajn el la multaj kazoj de manipulado de la lingvaĵo kiun proponas al oni la ĵusa historio. Ekde la eŭfemismoj de amaskomunikiloj al la interesita reinterpretado de historiaj faktoj, havenda por ĉiu ajn naciista identeco, tra ekzercoj de ekskludo, deflankigo kaj forgeso kiuj estis necesaj por finigi la kulturon kaj la identecon proprajn de la popolaj klasoj. Kaj super la tuta teksto pendas peza certeco: kiam la diskurso ne sufiĉis por atingi tiujn celojn, ne mankis la retoriko de kugloj.*

Ŝlosilaj vortoj: *Lingvaĵo, diskurso, manipulado, identeco, kulturo.*

Bajo el cascarón de la posmodernidad se fríen hoy tortillas conceptuales cuando menos paradójicas. Con idénticos conceptos, la posmodernidad elabora un collage que lo mismo sirve para calificar al nihilismo que al fundamentalismo, a la globalización y a los estudios que celebran lo local, al fin de la Historia y a la continuidad de los historicismos, a la aniquilación del sujeto y a la conmemoración del narcisismo cómo único horizonte vital, a la omnipotencia del mercado y la defensa medioambiental, a la desaparición de lo político y la conmemoración de lo político, a la exaltación de lo líquido y el entusiasmo por el peso de la industria militar, a la desmaterialización de la economía y los 500 millones de toneladas de hormigón que cayeron sobre la geografía española sólo en el año pasado. Viéndolo así, bien pudiera ser que en España nos hubiéramos adelantado a la posmodernidad cuando, hace años, se crearon dos nuevos ministerios, el de Medio Ambiente y el de Vivienda, ambos sin competencias reales sobre los que debían ser sus respectivos ámbitos de actuación, pero utilísimos para ayudarnos a convivir con los problemas ecológicos-ambientales y los derivados del encarecimiento de la vivienda a través de oportunas campañas de imagen. El cinismo como política de Estado no es nuevo, descubrir que el jefe de la policía es el mismo que el jefe de los grupos revolucionarios tampoco debería serlo, al fin y al cabo, ¿qué puede quedar al margen del poder, qué puede ser excluido o no ser representado en nuestra sociedad? De lo que la política no se encarga, como nos recuerda Carlos Arenas en su novela *Las Serpes*, se encarga la policía.

Las palabras y las cosas, sí; ante el centrifugado de lo real y el vacío de sentido que promueve el poder acaso sea la revolución devolver el significado a las palabras, provocar un desplazamiento de los significados para el que no hallaríamos genealogía alguna. Qué sería de nuestro pasado y, sobre todo, cómo sería nuestro presente si las insurrecciones ludditas o el sabotaje a las fábricas, hoy descritas como actos de primitivismo obrero sólo comprensibles en países subdesarrollados, fueran vistas como resistencias a la industrialización y a los modelos de intensificación productiva propios del capitalismo. ¿Volveríamos a seguir a aquella desenvuelta cigarrera del barrio de Lavapiés llamada Encarnación Sierra que, al grito de: “¡ARRIBA NIÑAS! VAMOS A DESTROZAR LAS MÁQUINAS”, puso en pie de guerra a cinco mil mujeres que desguazaron todas las máquinas de liar



tabaco que acababan de instalar en la fábrica porque iban a quitar muchos puestos de trabajo?

Qué sería de nuestro pasado y, sobre todo, cómo sería nuestro presente si el cambio a la propiedad colectivizada, a las relaciones horizontales y assemblearias, hoy descritas como asaltos a la propiedad y quiebra del orden político, fueran vistas como destellos de un comunismo libertario que tantas veces se ha ensayado por las masas como pisoteado por los detentadores también del lenguaje. Qué sería de nuestro presente si se argumentara la quema y destrucción del patrimonio eclesiástico no como el efecto de la iconoclastia revolucionaria de las izquierdas sino como la eliminación violenta de los instrumentos de alienación, sumisión y control social que sigue ejerciendo la Iglesia... ¿Háramos caso a Fermín Salvochea cuando escribió allá por 1874: “¡NO TRABAJAD MÁS!”, nos reconoceríamos en nuestros abuelos colectivistas, ocuparíamos las fábricas y los bancos, haríamos la gran hoguera en la plaza, no ya de santos, sino de TDT's y televisión por cable...?

El empleo se puede ver como la forma aislada y exclusiva que da derecho al acceso a bienes y servicios o bien considerar, por el contrario, que lo que hace factible que exista algo llamado mercado laboral es una tupida red de relaciones, intercambios y trabajos no mercantiles, es decir, que están más acá de ese mercado que da derecho a bienes y servicios. Es esa red invisible que queda fuera del mercado laboral, regenerada de forma cotidiana, conciliada intergeneracionalmente, la que sostiene la vida en

su conjunto, la que permite la existencia de lo que el capitalismo llama mercado laboral y la que absorbe sus conflictos. Si esa red es atacada y degradada, si se vuelve insegura su reproducción, si se quiebran las expectativas materiales y emocionales de la gente en la creencia que el mercado laboral podrá sustituirla con éxito, lo que encontraremos será hipersegmentación social, más desigualdad, más precariedad, más exclusión, más degradación y descontrol social.

De entre todas las luchas legítimas, hay una que se resiste a ser aceptada y puesta en práctica común. La lucha que nos llevaría hacia la felicidad colectiva es siempre un asunto aplazado por la izquierda y criminalizado por la derecha. Todas las imágenes que giran en torno a la felicidad nos recuerdan que la felicidad es algo que sucede individualmente, en el ámbito de lo privado.

En el siglo XIX la fábrica fue reemplazada por la ciudad como motor del cambio y la revuelta, en los años setenta del siglo pasado la ciudad fue reemplazada por la vida cotidiana y a principios del siglo XXI la vida cotidiana ha sido reemplazada por internet. ¿Habrá proyecto totalitario más radical que éste al que cada día contribuimos con nuestro trabajo vivo para producir gratis todavía más excedente para el hermético monopolio de las corporaciones que lo controlan, lo dominan, lo desarrollan y lo poseen?

¿Será que es imposible ocupar la metrópolis y ocuparnos de nosotros mismos? ¿Tendremos que ser, desde la cuna hasta la tumba, niños tutelados por el Capital y sus sistemas políticos? ¿No cabrá, en este reino de la muerte, otra posibilidad que rendir sumisión al Capital y al Estado?

¿De qué se trataba cuando empezó todo, de compartir códigos binarios o de compartir la tierra, las casas, los medios de producción, los orgasmos y la libertad?

Internet se puede ver como la puerta de acceso a la democracia y la información, al conocimiento y a los amigos, o como la herramienta que nos aleja de la democracia, del conocimiento y de los amigos. Depende si uno apuesta por el trato personal o el trato relacional, pero el problema es que, reclusos en la red, el único trato posible es el relacional, el despliegue de lo intrincado, lo virtual y lo distante se impondrá así como sucedáneo de lo personal.

Lo presencial no solo vive actualmente una crisis severa sino que los afectos se desplazan hacia lo fantasmático, donde son derrochados y entregados sin tasa, y lo que empieza a dar miedo son los cuerpos reales.

Igualmente, los derechos de autor se pueden ver como el instrumento legal que asegura los derechos patrimoniales de un creador sobre su obra, regulando la copia y difusión de la misma o bien como otro obstáculo más a la libre difusión si hacemos nuestra la tesis de que nada hay de original en la creación artística, ya que toda obra es remezcla, mestizaje, cruce, traducción, préstamo y puesta al día de obras creadas en el pasado y reinterpretadas cada vez en el presente.

No desvelamos nada. En los cuadros de Rembrandt, Frans Hals, Jan Brueghel, Rubens o Jacob van Ruisdael es difícil saber dónde termina la mano del maestro y empieza la de sus discípulos.

Sería absurdo pues otorgar a sus creadores, intérpretes y productores derechos de exclusividad sobre una creatividad que no solo surge de los saberes socialmente compartidos sino que, más aún, solo es posible y comprensible en la medida que se inscribe en un imaginario común, forjado por experiencias compartidas que no vienen dadas ni por la naturaleza ni por lo biológico, sino que han sido fruto del constante adiestramiento en lo social y, por tanto, forman parte del dominio público. Paradójicamente, en este debate tendríamos que reconocer a la corporación Disney entre las abanderadas en la lucha para que los derechos patrimoniales del autor, lejos de limitarse como ocurre en la actualidad, sean considerados a título de perpetuidad y no tengan una fecha de caducidad a partir de la cual pasen a dominio público. Algo chocante si tenemos en cuenta cómo se construyó esta maquinaria de colonización del imaginario infantil que ha llegado a ser la compañía de dibujos animados más poderosa del mundo. El mismo Walt Disney no sólo terminó apropiándose del ratón Mickey, que en realidad era obra de su compañero de estudio Ubbe Iwerks, al que le había robado la idea en 1928, fechoría a la que los Simpson dedicaron un rocambolesco homenaje en un capítulo absolutamente memorable protagonizado por el “autor” Roger Meyers Sr. y el indigente Chester Lampwick; sino que cualquiera que haya visto *Fantasia* puede descubrir en ella el influjo del arte japonés y la presencia insos-



layable del arte expresionista alemán, con abundantes referencias a *El Gabinete del doctor Caligari*; igualmente ocurre con *El Doctor Loco* que es una copia en dibujos animados de *Frankenstein* o *La tienda de los animales* que lo es de *King Kong*. En *La Bella Durmiente* Disney saquea las salas de las pinacotecas europeas dedicadas al romanticismo, los prerrafaelitas y el gótico primitivo; y no mejor suerte corrieron las fábulas de Esopo o La Fontaine, los ilustradores del siglo XIX o los cuentos de Grimm (*Blancanieves*, *Cenicienta*, *El gato con botas*). Ni un duro pagó en derechos de autor este admirador de Hitler y amigo de Mussolini por *Peter Pan*, *El libro de la selva*, *Alicia*, *Pinocho* o *20.000 leguas de viaje submarino*, y después de su muerte las cosas, lejos de mejorar, no han hecho más que sacar a la luz clamorosos refritos como el *Aladdin* de *Las Mil y una noches*, cuando no plagios puros y duros, en el caso de *Atlantis* que es un calco del cómic nipón *Nadia o el secreto del agua azul* o *El Rey León*, en realidad un plagio del libro de Osamu Tezuka que treinta años antes había dado a la imprenta el cómic titulado *Kimba el león blanco*, que si apuramos también podría considerarse un refrito de *El Rey Lear* de Shakespeare al que hoy se le discute la autoría de esta obra.

Julio Verne se podría seguir considerando como el apóstol literario del progreso científico si no fuera por una obra,

nunca publicada en vida del autor y que tuvo que esperar hasta 1994 para ver la luz en Francia, que lleva por título *París en el siglo XX*. En la misma, Verne, tras su éxito inicial de ventas con sus primeras novelas, intenta que su editor publique este relato que muestra, con grandes dosis de anticipación, el mundo sombrío que hoy nos toca vivir, dominado por el materialismo, el dinero y la tecnología sin alma. La novela abunda en tintes biográficos (las propias dificultades económicas encarnadas en la pobreza y el hambre que tuvo que arrostrar Verne al principio de su vocación literaria) y ramalazos de un pensar anarquista y antimoderno. En la misma, un joven con un brillante porvenir en el mundo de las finanzas, decide abandonarlo todo para hacerse escritor en un mundo hostil que desprecia la literatura tanto como se inclina ante economistas, matemáticos y técnicos. En la época en que está ambientada la novela, años sesenta del siglo XX, la única salida para un escritor es convertirse en un mercenario de las letras, escribir obras de repertorio, acríticas, neutrales, blandas, que recrean narraciones, cuentos, fábulas, dramas, vodeviles y comedias de siglos anteriores pero vaciadas de todo contenido literario, simplificadas y reducidas a tramas tan facilonas como insustanciales que requieran poco entrenamiento lector y menos participación intelectual del espectador. Las obras, producidas bajo régimen industrial fordista dirigido por el Estado,

movilizan a un ejército de escritores, intelectuales y artistas que colaboran y participan aportando sus ideas, desarrollando escenas y construyendo fragmentos que luego son ensamblados en esta fábrica de productos literarios propiedad del Estado que es quien subvenciona, controla y decide sobre la pertinencia del producto final. Incapaz de adaptarse a estas circunstancias, el protagonista opta por abandonarlo todo, convertirse en uno de aquellos desaparecidos bohemios de los que había oído hablar y centrarse en la creación de un libro de poemas con el que no consigue más que aumentar su hambre, su desesperación y finalmente su muerte ante la incompreensión y la indiferencia de todos. El pesimismo de Verne en esta novela es palpable. No solo desconfía de los adelantos técnicos y científicos sino que, frente al resto de sus obras, se horroriza al ver cómo sus materializaciones: automóviles, trenes de alta velocidad, calculadoras, electricidad, rascacielos, internet, etc., no han ayudado en absoluto a la culminación del proyecto humanístico y revolucionario de la Ilustración. Al contrario, la sociedad que describe Verne es una sociedad de analfabetos que desprecian el arte y asquean de la lectura o que a lo más se refugia en culebrones, una sociedad obsesionada con el dinero, deprimente, miope, masificada, aburrida, hipertecnificada y estatista, donde los números han vencido a las letras; nadie estudia ni lee a los clásicos, la gente está sola, vive para un presente banalizado por los medios y recibe tal cantidad de información que es incapaz de retener nada. Estamos ante una sociedad sin memoria y por tanto dispuesta a repetir incesantemente sus tragedias cotidianas como inevitables. Gracias a ello, los tecnócratas, los mercaderes y los banqueros dominan el mundo. *“Ese diablo del Progreso nos ha llevado a todos adonde estamos... ¿Quién podría quejarse de una organización que mataba la personalidad de la gente?”*, dice Verne en este libro que desvela la utopía de la Modernidad como un auténtico infierno. Un infierno que el editor de Verne, como ese Estado paternalista y opresivo que se recrea en la novela, también prefirió ocultar a sus lectores.

La Guardia Civil se puede ver como el primer cuerpo de seguridad pública de ámbito nacional que actuó en España con la misión primordial de proteger el libre ejercicio de los derechos y libertades de los españoles y garantizar la seguridad ciudadana, bajo la dependencia del Gobierno de la Nación o bien como otro episodio más de la socialización de pérdidas y privatización de beneficios

al que el capitalismo nos tiene tan acostumbrados. En este caso, la creación de la Guardia Civil por parte del Gobierno en 1844 se justifica por la necesidad de solventar el grave problema de seguridad pública que, según ellos, existía en las zonas rurales. ¿Pero, cuánto hay de verdad en esto? A las tímidas medidas reformistas que se van sucediendo entre el reinado de Carlos III y la segunda Guerra Carlista por colocar a España en la modernidad capitalista, la nobleza territorial, cuya concepción de España no iba más allá de su cortijo, reaccionó cerrando filas para preservar sus privilegios a través de una sabia mezcla de victimismo, constante de desagravio ante las medidas que le perjudicaban y violencia organizada. Esta última materializada a través del sostenimiento de pequeños grupos armados a su servicio, destinados no solo a guardar el orden en sus extensas propiedades, cortijos y aldeas; también tenían por misión asustar a los alcaldes de los pueblos que no respetaran su jurisdicción y quisieran ir por libre, secuestrar competidores, extorsionar rivales, arrimar disidentes a sus causas e intereses y disuadir a los jornaleros hambrientos de asaltar sus propiedades, ejercer la rebusca en trigales u olivos, dedicarse a la caza furtiva o romper los vínculos vasalláticos que los adscribía a la tierra igual que en la Edad Media. Como el mantenimiento de esta cuadrilla, ociosa, levantisca, sediciosa y en la mayoría de los casos reclutada a base de elementos marginales de la sociedad, resultaba caro, y la generosidad de los terratenientes tenía sus límites, los mismos patronos también hacían la vista gorda, u ofrecían protección e inmunidad cuando por su cuenta y riesgo estas partidas cometían todo tipo de excesos o recurrían al lucrativo negocio del contrabando o el asalto de diligencias como forma de completar sus ingresos, eso sí, siempre fuera de la jurisdicción del señor al que servían. Obviando su auténtica función y naturaleza mafiosa, será este segundo tipo de actividades las que recogerá y exaltará la historiografía romántica dando carta de naturaleza al complejo fenómeno del bandolerismo. En lo que aquí nos interesa, esta alianza estratégica entre la oligarquía agraria y una parte del lumpemproletariado se fortalece con la guerra de la independencia hasta el punto que muchos de ellos serán redimidos por la sangre y se quiebra años después, cuando a cambio de su encuadramiento en el Estado Nación la oligarquía rural recibe como contrapartida la creación de la Guardia Civil. Así pueden dejar de contribuir con su patrimonio al sostenimiento de esas mesnadas que aseguraban su poder y su dominio sobre el medio rural,



tareas en las que la Guardia Civil los viene a sustituir con indudables ventajas. A través de los impuestos estatales, los que han de ser vigilados y controlados serán entonces los que asuman el coste de su vigilancia y control. *“To lo tienen preparaol los civiles en los cortijos; por eso matan a los obreros para agradar a los ricos”*, denunciarán cantando bulerías por soleá los flamencos más conscientes, aunque bien es verdad, como recoge Andrés Martínez de León en su libro de 1938, *Oselito extranjero en su tierra*, que incluso antes de que existiera la Guardia Civil, *“nunca ha faltado quien le pegue un tiro a un pobre hambriento en defensa del amo”*.

Con la pérdida paulatina de sus apoyos, el bandolero enaltecido por los viajeros y escritores románticos comienza su lenta transformación; en el último cuarto del siglo XIX ya no es más que un vulgar delincuente. Disfrazados con camisa azul y protegidos por la retórica fascista volverán a hacer su aparición en el verano de 1936, cuando de nuevo las tareas de “saneamiento social” exigidas por la oligarquía caciquil se hayan vuelto tan urgentes como ingentes en las zonas controladas por los sublevados, pero eso es otra historia.

La Mano Negra la podemos seguir considerando como aquella organización anarquista, secreta y violenta que actuó en área de Jerez de la Frontera a finales del siglo XIX, asesinando, destruyendo cosechas e incendiando

edificios, o bien considerarla en su justo término como otro montaje policial más, en este caso para incriminar y desbaratar el potente movimiento obrero que se estaba fraguando en el campo andaluz al calor tanto de la extensión de la Federación de Trabajadores de la Región Española (FTRE), de corte anarco-colectivista, creada en 1881, como de la pésima situación que viven los jornaleros del campo. Así, al asesinato de un campesino en 1882, las fuerzas del orden respondieron con una oleada represiva que llevó a la cárcel durante meses a más de seis mil personas en toda Andalucía, de ellas, dos mil en Cádiz y tres mil en Jerez, que sigue con multitud de torturas, palizas y vejaciones, y concluye con diez cadenas perpetuas y siete asesinatos tras una farsa judicial escandalosa donde, una vez más, se dieron la mano la judicatura, las fuerzas del orden y la prensa, todas ellas al servicio de los intereses de los grandes terratenientes de la zona.

Cincuenta y dos años después del crimen legal, durante el golpe de Estado militar, los descendientes de dos de los asesinados, los hermanos Corbacho, constataron hasta qué punto la derecha jerezana podía dilatar su sed de sangre a la hora de volver a colocar a los obreros en el lugar que, según ellos, les correspondía, bajo su yugo o en las fosas comunes.

¿Pero qué es lo que en realidad estaba en juego en esta guerra social donde los de abajo intentaban, organizán-

dose, cambiar su penosa realidad de abusos y miseria? Bastaría echar una hojeada a los datos del catastro para ver cómo, a finales del siglo XIX, el 42% de las tierras de España pertenecen a algo más de cien familias. La Iglesia, por su parte, conserva otro 20%; a ambas habría que sumarles un sinfín de propiedades inmobiliarias. En un país con más de 18 millones de habitantes, esta minoría acapara más de los dos tercios de toda la riqueza del país. Al otro lado, en su extremo, una masa de obreros intenta desarrollar un sindicalismo moderno que exprese sus reivindicaciones, y que, concentrados sobre todo en la mitad sur peninsular, encadenan, entre 1878 y 1905, un motín tras otro en su lucha por cambiar sus condiciones de vida. La alarma entre los terratenientes de la baja Andalucía por la creciente conflictividad que las organizaciones campesinas estaban promoviendo a favor de los derechos de los trabajadores (salarios mínimos, fin del destajo, limitación de la jornada, repartos de tierra, etc.) será lo que ponga en marcha la maquinaria represora del Estado, maquinaria que, con las lógicas variantes y acomodo a los tiempos, continúa hoy vigente, como bien saben los trabajadores del SAT.

Pero no todo lo explica la creciente conflictividad organizada de los obreros. También tendríamos que tener en cuenta que el sistema político caciquil que instaura la Restauración necesita de la docilidad y el beneplácito de los trabajadores para funcionar, para que las clases dominantes pudieran seguir haciendo su política libre por completo de injerencias obreras y donde se entendía que los derechos de estos no podían existir más que otorgados por la gracia y largueza de sus patronos, y para todo ello, para mantener a la masa en la más absoluta obediencia, nada mejor que tenerlos sometidos por el hambre. Incluso un gobernador civil, como Carlos Solsona, lo dejó así escrito en sus memorias sobre el campo andaluz, afirmando que el señorito andaluz no es avariento, que de hecho se puede gastar en una sola noche de juerga muchos miles de duros, *“más, mucho más, que lo que pudiera importar la diferencia de jornales que tanto se discutió... el propietario andaluz no es tacaño. Lo que no quiere es que la gente de abajo se acostumbre mal. En este juego está la realidad de la vida en la campiña andaluza. Y uno piensa con tristeza que todo esto desgraciadamente no lo acaba más que la violencia”*. La amenaza no está pues en lo que reivindican los trabajadores sino en el mismo hecho de que reivindican, porque es la reivindicación lo que

pone en tela de juicio la autoridad suprema y absoluta de una oligarquía que se ve amenazada así en sus privilegios.

Pareciera que el proletariado agrario andaluz tiene, un siglo después, los mismos problemas, que por él no ha pasado el tiempo y, por supuesto, tampoco las reformas. Que aquella guerra abierta que se inició a finales del siglo XIX lo que ha ido haciendo es cambiar de intensidad en función de la energía que las organizaciones jornaleras han sabido o han querido imprimir a la lucha de clases, porque del otro lado, la burguesía rural sigue todavía hoy jugando las mismas cartas que hace un siglo: obstaculizar las vías legales e impedir el desarrollo de políticas reformistas que pudieran modificar su estatus, mantener, al fin, las muchas injusticias, desigualdades y abusos que se siguen dando en el campo andaluz.

Hace un siglo, las derivas de la guerra social se trataban en la prensa burguesa desde la exageración, la tergiversación y la manipulación constantes y, si venía al caso, desde el terror, en la idea de fomentar un estado de alarma social propicio a los intereses de la oligarquía caciquil y la Iglesia a la que servían, señalando, de paso, contra quién debían dirigirse las fuerzas represivas y, por otra parte, deteriorar la imagen de los colectivos obreros al punto de disuadir de ellos nuevas adhesiones, desprestigiarlos y denigrarlos para aislarlos socialmente. Las campañas contra las acciones emprendidas por los sindicatos o contra personas vinculadas a ellos fueron el ingrediente básico de las noticias que la prensa burguesa ofrecía a sus lectores. Poco importaba que lo que se dijera fuera completamente falso, lo importante es que cumpliera con su función, que hicieran el mayor daño posible. Basta echar una ojeada a sus periódicos, no del siglo XIX, sino los de ahora, para constatar la saña con que se sigue persiguiendo al jornalero andaluz, tachado hasta la saciedad de vago, defraudador, subvencionado, tabernario, etc. Estamos ante la construcción interesada de una imagen que no sólo difama al obrero sino que, y esto es lo más importante para la oligarquía, desacredita cualquier lucha que los jornaleros decidan emprender contra sus enemigos de clase, los convierte automáticamente en un sujeto al que difícilmente podremos mostrarle nuestras simpatías, nuestra solidaridad y nuestro apoyo. La prensa burguesa tapa y ocluye al jornalero andaluz hasta el extremo que lo que sabemos de él en estos cien años es únicamente lo que la prensa burguesa nos ha contado sobre él.



Aunque en realidad, qué quiere saber la oligarquía, cuando de lo que se trata es de reducir al otro a la más vil de las servidumbres, a la peor de las esclavitudes, a su eliminación física si en ello les va alguna ganancia. Así, los indios, que para Bartolomé de las Casas, son *“la mejor gente del mundo, y sobre todo la más amable, no conocen el mal, nunca matan ni roban, aman a sus vecinos como a ellos mismos y tienen la manera más dulce de hablar del mundo, siempre riendo”*, para su hermano de la orden dominica, fray Tomás de Ortiz, no son más que bestias que *“comen carne humana, son sodométicos, andan desnudos, se precian de embeodarse, son traidores, crueles y vengativos, inimizísimos de la religión, son haraganes, ladrones, no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos, son hechiceros y agoreros y cobardes como liebres”*. Muchos atributos que, si no fuera por la fuerza de la espada, tan bien o mejor cuadraban a los cristianos protagonistas de su conquista.

La educación se puede entender como un derecho constitucional, como un negocio o sencillamente, como un estorbo, que es la consideración que tenía para el ministro Bravo Murillo, quien, a mediados del siglo XIX, fue un activo represor de la educación popular, cerrando toda escuela libre que los obreros conseguían establecer porque, según él, *“en España no necesitamos hombres capaces de pensar, sino bestias de trabajo”*. Escuchando estos días al ministro Wert hablar de que el Estado no se puede permitir el lujo de invertir en estudiantes malos o que los que no encuentren trabajo que emigren, podemos estar seguros de que Murillo estaría satisfecho con su sucesor.

Las Misiones Pedagógicas se pueden ver como el máximo exponente de la actividad revolucionaria de nuestros inte-



lectuales de la Edad de Plata de la cultura española, o bien como parte del programa político republicano que aquí se materializa en la pretensión por llevar el imaginario cultural de la burguesía (la poesía, el teatro y la pintura del Siglo de Oro) y las tecnologías de la cultura urbana de consumo espectacular (museo, teatro, cine, gramófono) a zonas todavía insertas en dinámicas propias del Antiguo Régimen que había que redimir para el capitalismo.

En pueblos donde la gente aún utiliza el arado romano ellos llevan documentales sobre las fábricas Ford y allí donde se iluminan con candiles, enseñan cómo se construyen las presas hidroeléctricas que iluminan las ciudades. Es la fe en el nuevo régimen político lo que llevan a los pueblos los misioneros republicanos, y como todo misionero, su labor es que el pueblo crea en el mensaje, aunque lo que anuncia ese mensaje de progreso material aún quede lejos y poco más que las imágenes fantasmales del cinematógrafo puedan argüir como pruebas los nuevos misioneros del progreso.

Sin embargo, frente al optimismo en el mundo futuro, dominado por la producción en cadena y las tecnologías, ni el krausista ministro de Instrucción Pública ni los cuadros de la intelectualidad orgánica republicana son capaces de pensar o mostrar un arte y una cultura igualmente de vanguardia. Al contrario, defienden como propia la del Siglo de Oro, paradójicamente asentada en los mismos modelos socioeconómicos del Antiguo Régimen que critican, dando lugar a una cultura neopopulista dominada por el romancero, las músicas populares, tradicionales o cultas, y el teatro de Calderón. Estamos, en fin, ante un conglomerado que remite a una estética españolista, tradicionalista, católica y rural, defendida también

por otros proyectos republicanos como *La Barraca* de García Lorca, que será asumida sin grandes conflictos por el fascismo español como propia.

Lo mismo puede decirse del que se sigue rememorando como buque insignia de intelectualidad española republicana: la Institución Libre de Enseñanza, pues por más que se trate de ocultar, es necesario reconocer que buena parte de los intelectuales y artistas que se terminaron acomodando al régimen franquista habían tomado parte muy activa en el impulso creativo que, sostenido por medios gubernamentales, se había conseguido imprimir a la cultura española durante los años treinta. Es el fascista Ernesto Giménez Caballero quien primero hablará de Edad de Plata de la cultura española para este periodo, y esto en los años más duros de la dictadura franquista que, como sabemos, fue la encargada de demolerla. En el *Noticiero de Cineclub*, creado en 1930 por el propio Giménez Caballero podemos ver a muchos de esos jóvenes intelectuales reflexionando sobre la crisis de la creación sobre un tejado de la Residencia, tal vez porque todos tenían muy bien asentados los pies en la tierra.

El film de Buñuel, *Tierra sin pan*, rodado en 1933, se construye como un alegato radical contra el fracasado e inoperante reformismo republicano. Con sustanciales variaciones, el film es sonorizado tres años después para ser estrenado de nuevo en París dentro del programa propagandístico del gobierno de la República para recabar apoyos a la causa del gobierno legítimo contra el golpe militar fascista. La película, a pesar de no haber sido estrenada jamás comercialmente en España, influyó decisivamente en el devenir hurdano hasta el punto que desde 1940, año en el que el régimen franquista inicia allí un importante programa de reformas para mejorar la vida de la población en esta zona, ningún gobierno de los



habidos en España desde entonces ha dejado de invertir y llevar a cabo proyectos en esta zona.

Mucho menos conocido es el proyecto mejor guardado de la dictadura franquista, tal vez por haber sido también continuado por el Estado democrático surgido de la transición. Nos referimos a la destrucción no sólo del patrimonio material de los anarquistas españoles, sino también a su persecución y aniquilación física y espiritual hasta hacer desaparecer esa otra manera de pensar, de estar, de entender y practicar esa sociabilidad igualitaria y colectivista sobre la que los anarquistas querían edificar el mundo nuevo. Desprestigiados por idealistas. Desautorizados, estigmatizados y perseguidos por violentos. Desaparecidos ellos y sus prácticas, la silueta de los vencidos se conservó en la memoria popular hasta poco más allá de lo biológicamente posible y aún ésta, tras siete décadas de represión, miedo y descomposición material y moral poco tenía que oponer a la visión mucho más interesada que desde el poder se había fijado de ellos y de ese tiempo: el anarquista de la bomba y la pistola, el malhechor abominable que sembraba el terror se construyó como propaganda desde los medios de comunicación burgueses al servicio del Capital, pasó a la historia oficial como otra herramienta más en la defensa y consolidación del Estado Nación y, después, sencillamente, el esperpento se convirtió en un personaje histórico que hoy nadie discute en señal de supina ignorancia sobre lo que en realidad fue el anarquismo para los españoles y especialmente para los andaluces.

Los anarquistas que un día ostentaron la más alta autoridad moral, la que emanaba de su coherencia y rectitud personal, de la confianza de sus vecinos y el compromiso con sus compañeros, fueron borrados como esa posibilidad que ellos ejemplificaron con sus vidas de querer vivir en la Anarquía. Un vivir que nada tendría jamás que ver con el Estado proletario soviético entonces reivindicado y admirado por la izquierda europea, ni con una pretenciosa redención que sólo alcanzara a la clase obrera, sino que, como queda dicho en un manifiesto de la FAI gaditana de 1933, en él caben "todos los seres humanos, sin distinción de sexo, nacionalidad, edad, profesión o posición social", porque para ellos el anarquismo suponía el final del egoísmo humano y el despertar a la armonía y la felicidad común, cualquiera que hubiera sido la actividad o la posición de la persona en el capitalismo. El 7 de junio

de 1936 tiene lugar en Jerez de la Frontera un pleno de la Federación Provincial de Grupos Anarquistas de Cádiz, allí confluyen delegados de Sanlúcar de Barrameda, Medina Sidonia, Alcalá de los Gazules, Lebrija, Jerez, San Fernando, Paterna de Rivera y Puerto Serrano para decir esto mismo, *“que el hombre no es malo ni obra mal por naturaleza. Es el ambiente capitalista el que degenera y, a veces, lo transforma en un monstruo”*.

¿Pero quiénes eran estas personas? En octubre de 1931 son más de trescientos mil los trabajadores afiliados a la CNT andaluza, también hay abogados, profesores, artistas, son muchos los que viven encandilados por el Ideal. En 1933, el comandante del puesto de la Guardia Civil de Casas Viejas declara a la prensa que la tragedia se veía venir *“porque aquellos jornaleros estaban siempre leyendo”*. ¿Qué queda de aquellos hombres y mujeres que entregaron sus vidas a la Idea? Una figura paradigmática de esta actitud fue reclamada por el estudioso José Luis Gutiérrez Molina en su libro sobre la figura del chicanero Diego Barbosa, campesino, autodidacta, antimilitarista, vegetariano, animalista, naturista, nudista, hombre de una sensibilidad social sin igual, novelista y articulista en la prensa ácrata de los años veinte y treinta, tribunas desde la que denunció los toros como espectáculo macabro y embrutecedor y el flamenquismo como fenómeno alienante de las clases populares en la medida que las alejaba de todo horizonte de redención. También se cebó en sus textos contra el trabajo infantil, la prostitución, el alcoholismo, la democracia burguesa, los gobiernos, las supersticiones religiosas, la explotación de los trabajadores y sus malas condiciones de vida, mientras que en otros hace una encendida defensa de la educación popular, la eugenesia o los derechos de la mujer y de la necesidad de ésta de abandonar su papel subalterno y emprender el camino

de su liberación... Barbosa desconfiaba de las mayorías silenciosas, dominadas por la ignorancia, prestas a formar bajo el látigo del poder y en torno a intereses que nunca son los intereses de los de abajo, como ocurrió durante la I Guerra Mundial, esa brutal masacre de obreros. Asesinado por los fascistas en 1936 hoy, Diego Barbosa, es sólo un nombre en la larga lista de los olvidados que lucharon y soñaron con una sociedad nueva.

Otro personaje igualmente desconocido del anarquismo español es Isidre Nadal Baqués, alias Llum de la Selva (18??-1983), rescatado del olvido por Eduard Masjuan en su libro *Medis obrers i innovació cultural a Sabadell (1900-1939)*. Llum de la Selva, que conocerá de primera mano las colonias tolstoianas de finales del siglo XIX instaladas en Cataluña, participa, durante los años veinte, en la dinamización del grupo anarquista Idea i Cultura, mientras se embarca en el proyecto de poner en marcha la Granja Natura de Can Rull, que se convierte rápidamente en un gran huerto con árboles frutales donde construye con sus propias manos la que será desde entonces su casa, el Jardí de l'Amistat, un lugar para la reflexión y el intercambio de conocimientos sobre la agricultura orgánica, el respeto a la naturaleza como espacio sagrado y la extensión del ideario de la no violencia. Allí llevará una vida ascética, frugal, desprovista de todo lujo material. En 1936 participará en las colectividades agrícolas de Sabadell, construye una biblioteca que se nutre de libros naturistas y pacifistas, impulsa proyectos de colonias naturistas, agrícolas y artesanas para familias que quisieran vivir en pequeñas comunidades con objeto de conseguir la autosuficiencia alimentaria en ellas y fundar un régimen de vida basado en el desarrollo de la vida espiritual, el estudio de la naturaleza, etc., sin acumular bienes y rechazando el uso del dinero que para Llum eran dos de los más importantes factores de disputas y violencias entre los seres humanos.

Frente a la vulgata marxista, los anarquistas tenían claro que de nada valía transformar la infraestructura esperando que de ella emanase una superestructura nueva, porque o bien ambas se modifican a la vez, incluso adelantándose uno, desde lo personal, en su propia transformación ideológica, o bien las viejas formas de vida, en su asombrosa consistencia, llegan a neutralizar, socavar y finalmente dar al traste con las nuevas estructuras conquistadas cuando lo indiscutible no se pone en duda, es decir, cuando la propie-



dad privada se vive y se piensa como natural y cuando el trabajo y la cultura se viven como esferas escindidas.

Y es que a la Anarquía se la puede temer por los que la traducen en caos, falta de autoridad y gobierno, pero también se la puede mitificar como la situación social donde falta el comienzo (arché), el principio; donde el mando y la ley han sido desterrados y todo puede comenzar entonces como posibilidad; donde los materiales históricos se resisten a una lectura lineal y positiva porque la ausencia de autoridad impide cualquier relato de poder o, lo que es lo mismo, hace de cualquier relato un relato con el mismo estatus que otro, pues ninguna resistencia encuentra para ello ni ninguna institución impide que suceda tal cosa. Estamos pues ante un orden superior a cualquier otro, un orden que no tiene que recurrir a la violencia, la represión, la censura o la opresión porque este orden tiene que ser descubierto y puesto en práctica por cada individuo de la única manera que los anarquistas conocen, es decir, viviéndolo como resultado del rechazo de toda dominación y negando cualquier modelo de conocimiento preestablecido.

Así, por ejemplo, frente a la destrucción de objetos sagrados durante la revolución española, fueron muchos militantes cenetistas y faistas quienes, desde los principales medios de difusión anarcosindicalistas y también a través de anuncios en la radio y carteles en la vía pública, hicieron un llamamiento para detener la destrucción de imágenes, obras de arte y libros religiosos. Cuando hacían esto, no les movía sino el deseo de dar a luz a una nueva semántica que diera, al cabo, una nueva clasificación, una nueva tipología donde los cuadros del Greco se expondrían en los museos de arte moderno y los tratados teológicos se debatirían entre los anaqueles de los libros fantásticos o de terror. Como bien ha expresado Pedro G. Romero, lo que los anarquistas españoles proponían, no sólo frente a la destrucción del patrimonio religioso, sino en todos los órdenes de la vida, era una revolución taxonómica, un cambio en la manera de pensar el mundo. ¿Acaso no lo hizo la iglesia igual cuando le convino? Ahí están las escuelas monásticas cluniacienses altomedievales, símbolo absoluto de la edición y erudición de una época. Focos de producción escrituraria que lo mismo sirven para reconfigurar el saber del pasado ajustándolo al presente, que para generar historias y devociones milagrosas ajenas al imaginario popular o, mucho más acá, certificar títulos de



propiedad eclesiástica sobre dudosos diplomas de donaciones, como los conservados del escritorio emilianense, para justificar la posesión de un extenso patrimonio monacal constantemente amenazado por las presuras de la rapacidad nobiliaria y que les sirve a los monasterios, de paso, para cobrar anualmente censos, votos e impuestos expedidos bajo la coacción del castigo divino.

Del mismo modo, un partido político puede verse como un conjunto de ciudadanos que, guiados por una ideología que se concreta en un programa social, económico y ético, se postulan como candidatos para formar gobiernos y ocupar cargos gubernamentales y legislativos con el apoyo del electorado, o bien como una casta aparte que, lejos de expresar los deseos del ciudadano, se dedican precisamente a todo lo contrario, contener, controlar y manipular a la ciudadanía para que ni desarrollen una voluntad independiente ni, decepcionados por el juego electoral, eso le parezca posible o deseable.

Un alcalde puede querer derribar las viejas ruinas de un convento para levantar en su lugar una hermosa plaza ajardinada, como le ocurrió en Cádiz a Fermín Salvochea con el convento de la Candelaria y ver cómo se le echa encima toda la buena sociedad gaditana, que llega



a recurrir hasta al mismísimo Castelar para impedirlo, y comprobar cómo en la actualidad esa hermosa plaza ajardinada no solo lleva el nombre de Castelar sino que ostenta en ella una estatua del máximo traidor de la causa republicana mientras el nombre y la memoria de Fermín Salvochea se difumina cada vez más en las brumas del tiempo.

Un Estado que divorcia la Ética del Derecho, bien podríamos considerarlo esquizofrénico si no fuera porque la naturaleza del Estado se basa precisamente en este repudio que se salda, por una parte, con el reconocimiento de la democracia como pilar básico de su legitimidad y, por otra, por unas actuaciones y prácticas políticas, sociales y económicas que la desmienten. En 2002, la Casa Blanca, para referirse a los Estados terroristas, malvados y que, por tanto, son susceptibles de destruir, elaboró un nuevo concepto, el de Estado Canalla, que quedaba definido, entre otras cosas: por usar la violencia contra su propio pueblo y despilfarrar la riqueza nacional en beneficio personal de sus dirigentes, apoyar al terrorismo internacional y rechazar los valores humanos, no mostrar consideración alguna por el derecho internacional, violar los tratados internacionales y poseer armas de destrucción masiva y tecnología militar avanzada con la que pueden amenazar a otros países para lograr, incluso por la fuerza, sus objetivos. El decálogo no deja de ser sorprendente si tenemos en cuenta que una valoración detenida del mismo nos lleva a una conclusión absurda, los Estados Unidos se estaban definiendo así mismo como Estado Canalla. Es la ventaja del esquizofrénico, que es capaz de integrar en su actividad el asesinar y auxiliar a las víctimas al mismo tiempo.

El pequeño accionista de BP, Chevron, ConocoPhillips, Exxon-Mobil, Shell, JP Morgan Chase o Monsanto puede sentir, al retirar sus beneficios anuales, la misma dicha que aquellos israelitas que en el desierto veían caer el Maná divino o puede preguntarse, como en la canción, ¿de dónde sale tanto parné? Enrique Bocardo, en su libro *La política del negocio: como la administración Bush vendió la guerra de Irak*, nos lo aclara: de la muerte de 122.000 niños menores de cinco años, de la extensión del hambre a 4 millones de personas, de reducir a la pobreza absoluta al 69% de la población campesina, de dejar a las tres cuartas partes de la población de Iraq sin agua ni sanidad, de reducir a chabolas las viviendas de once millones de personas, de mandar a Siria para prostituirse a cincuenta mil mujeres iraquíes, de detener a tres mil personas y de dejar 620.000 viudas sin ningún tipo de ayuda estatal. El resultado de estas medidas sobre la población se tradujo en beneficios para las citadas corporaciones que sumaron más de un billón de dólares en el periodo 2002/08. A este billón habría que sumarle otro que fue arrancado al erario público norteamericano y entregado a las corporaciones del complejo militar industrial para sufragar los gastos de una guerra en la que se había empleado fósforo blanco, bombas incendiarias y uranio empobrecido que, como todos sabemos y el mismo presidente Bush nos recordaba en su *Addresses the Nation: Operation Iraqi Freedom*, se había hecho para liberar al pueblo iraquí, llevarle la democracia, la libertad, el progreso y la esperanza. ¿A qué nos recuerda esto de que la lucha contra el terror sea dirigida por la nación que da cobijo al mayor número de terroristas, torturadores y violadores de los derechos humanos?

Sin embargo, otro pequeño accionista, ahora de la empresa química Bayer puede verse afectado por la psicosis, convenientemente alimentada por los medios de comunicación, que despertó el hallazgo de varios sobres con ántrax enviado a través del servicio postal norteamericano en 2001 como actos del terrorismo islamista. El hecho de que se descubriera un año después que el ántrax fuera enviado desde las instalaciones militares de Fort Detric, en Maryland, poco importaba. A esas alturas, Bayer había ganado, para tranquilidad de sus accionistas, más de cien millones de dólares con su supuesta vacuna, salvando a la compañía de la quiebra técnica en la que se encontraba antes del suceso. Menos parece importar aún que frente a los cinco muertos por los envíos de

ántrax, la vacuna de Bayer matara más de mil personas a consecuencia de sus efectos secundarios. ¿Estaría nuestro pequeño accionista entre ellos, le habría dado tiempo de recoger beneficios?

La falta de principios éticos, el pragmatismo, la ausencia de empatía y la disposición para explotar y utilizar a otras personas sin albergar ningún tipo de remordimiento es un rasgo psicopatológico bien estudiado, pero también son valores corporativos que están en la raíz del negocio de todas las multinacionales capitalistas. Los espectaculares salarios de sus ejecutivos hacen más llevaderos los problemas de conciencia.

Así, en la Convención Demócrata Barak Obama puede ser presentado por un latino como candidato a la reelección como presidente de los Estados Unidos, incidiendo de este modo en la imagen de protector de los desfavorecidos y las minorías así como promotor de numerosos programas sociales, pero también alguien le podría recordar a su presentador, y de paso a sus electores, que fue Obama quien, entre 2005 y 2006, promovió dos propuestas legislativas, la *Secure America and Orderly Immigration Act*, y la *Secure Fence Act*, dos leyes que han convertido a Obama en el presidente de los USA que más latinoamericanos ha deportado en la breve historia del país.

Para ayudar a su marido en la campaña, Michelle Obama fue retransmitida hasta la saciedad cultivando vegetales ecológicos en su huerto de la Casa Blanca. Menos difusión tuvieron, sin embargo, las imágenes de su marido colocando a altos ejecutivos de Monsanto en los puestos claves de su administración para decidir sobre temas agrícolas y alimentarios, entre ellos, la gestión de la llamada “república de la soja” que la multinacional ha configurado barriendo las fronteras de Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Brasil. Mientras estos Estados se preparaban para celebrar el bicentenario de su independencia a bombo y platillo, ninguna información aparece en la prensa sobre esta nueva forma de colonialismo que, solo en Argentina, ocupa el 50% de toda la superficie cultivada, dedicada, en casi su totalidad, al cultivo de soja transgénica de Monsanto, Syngenta y sus filiales locales. Mientras en los simposios sobre la independencia de las naciones americanas se insiste en la machacona cantinela del genocidio indígena ni una palabra se oye sobre la utilización

del herbicida Roundup, nombre comercial del glifosato de Monsanto del que, solo en la campaña 2007/08, se han vertido en Argentina 180 millones de litros, convirtiendo al país en un experimento masivo desde el punto de vista ecotoxicológico.

Por desconcertante que parezca, un estudio de J. S. Hacker y P. Pierson que lleva por nombre *Winner Take all Politics: Public Policy, Political Organization, and the Precipitous Rise of Top Incomes in the United States*, ha demostrado que el aumento de la desigualdad social y la concentración cada vez más abusiva de la riqueza en pocas manos en las democracias capitalistas, lejos de concentrar al electorado sobre las opciones de voto que defienden la redistribución de la renta y una mayor justicia social lo hace justamente sobre los partidos que están llevando a cabo este programa político antisocial que reclama del ciudadano medio grandes sacrificios personales, altas cotas de sufrimiento social y la desviación de fondos públicos hacia el sector privado. Una de las patas de este misterio hay que buscarla, sin duda, en el sentido que adquiere la propiedad individual pues, en tanto es enemiga de la igualdad y la justicia, hace que los que tengan algo, por poco sea, se sientan inmediatamente solidarios con los que tienen mucho o casi todo, en vez de con los que no tienen nada. El planteamiento no deja de ser absurdo, porque el que tiene poco bien podría pensar que renunciando a defender la propiedad ésta no se sostendría porque los que tienen mucho o casi todo son demasiado pocos como para defenderla, con lo cual todos podrían tenerlo todo. Decía Fermín Salvochea hace más de un siglo que el comunismo libertario y la anarquía ya habrían llegado si no fuera por la “*fuerza bruta que los mismos desheredados ponen imbécilmente en manos de aquellos que les aprietan las cadenas y les oprimen el corazón*”. ¿Y que reciben a cambio? Fermín Salvochea lo tenía claro, reciben la gracia de ser devorados, de que sea su sangre, sus músculos, sus huesos y, en fin, su vida, lo que veamos si miramos con atención las mansiones, los trajes, las joyas, las catedrales, las cárceles, los cuarteles y los parlamentos de los capitalistas. Esta es otra de las patas del enigma. ¿Por qué los que tienen poco, ante una situación de crisis que puede hacer empeorar aún más su situación, no responden con una práctica solidaria, común, concertada y revolucionaria contra los que lo tienen todo y en cambio responden solicitando líderes y manifestando aún más fervorosamente su ansia

de sumisión? Como niños que buscan a un padre para que cuide de ellos, los dominados, lejos de cualquier práctica emancipadora, se echaron en los años treinta en brazos del fascismo igual que hoy lo hacen en brazos de los partidos al servicio del oligopolio transnacional. Encontramos aquí la tercera pata de este misterio sobre el que se asienta el poder de unos y la sumisión de otros, pues como niños, las masas se manifiestan como irresponsables y por tanto incapaces de decidir colectivamente sobre su futuro. El resultado es un mundo enfermo y asustado, ganado por la desconfianza mutua y la corrupción material y espiritual; con sociedades que ya no son, que se han fracturado, desintegrado, y en las que la vida ha sido alienada, transferida hacia lo virtual, enloquecida por el espectáculo y sus mercaderías hasta alcanzar un estado de insensibilidad moral absoluto que ha rehabilitado un egoísmo extremo, capaz de hacer que los problemas personales individuales borren todos los demás. Un estado en el que todo es justificable mientras las justificaciones vengan elaboradas desde el poder y sus aparatos de propaganda, mientras el sacrificio, invariablemente de los que tienen menos, se plantee como inevitable y conveniente. Un estado donde la inteligencia, la razón común, se halla en tal grado de descomposición que es incapaz de distinguir la apatía de la resignación.

En el Consejo de Ministros, el de Economía puede felicitar al comunicar a sus homónimos que España ya es la sexta potencia mundial en venta de armas y a continuación la ministra de Educación hacer lo propio al informar que el Día de la Paz, la Convivencia y el Desarme se ha celebrado en todos los colegios e institutos del país con enorme éxito. Igualmente, el ministro de Industria se puede felicitar (y con él una larga lista de constructores, empresarios, financieros, políticos locales y autonómicos, etc.), de que ha sido instalada una línea de alta tensión, un gaseoducto, un vertedero, un parque temático o las vías de un tren de alta velocidad con gran éxito y sin apenas costes sobre los restos de un bosque previamente calcinado por unos inexplicables incendios forestales. A continuación, el ministro de Medio Ambiente, escondiendo la reforma de la Ley de Montes, puede volver la mirada hacia el de Justicia, al que se le lleva reclamando hace años la modificación del Código Penal, este al de Administraciones Territoriales que les recordará que los incendios forestales son competencia de las Comunidades Autónomas, este al de Interior que tal vez exclame que

el SEPRONA no da abasto (pues apenas son algo más de sesenta unidades de prevención e investigación para toda España), para pasarle la pelota al de Economía que tal vez se haga un avión con la Ley del Suelo, éste al Presidente del Gobierno que, como no sabe ni de qué le están hablando, mirará al ministro de Industria que se encoje de hombros para recordarnos que la guerra es la guerra.

Tampoco la identidad racial nos asegura la inmediata solidaridad de nuestros pretendidos hermanos. Lo que da para reflexionar sobre el valor de tal rasgo como atributo de cohesión comunitaria. Brian Ward nos lo recuerda en su libro *Just my soul respondig. Rhythm and Blues, black consciousness and race relations*, allí, al hablar de la lucha por los derechos civiles revela el escaso apoyo prestado por los cantantes de color (con las notables excepciones de Nina Simone o Mahalia Jackson), a una causa por la que Joan Báez, Peter Seeger, Bob Dylan o Harry Belafonte hicieron más que todos los cantantes negros de soul juntos. Mucho más atrás en el tiempo pero igualmente efectivas, pues siguen ocultas en la continuidad de las instituciones patriarcales, encontraríamos a las mujeres, desaparecidas por la propia masculinización de la Historia y el pacto patriarcal de silencio en torno a su subordinación. Un tema sobre el que la historiografía indigenista sigue pasando de puntillas, olvidando que el patriarcado no llegó con los colonos, en los barcos.

Mucho menos el deseo, por muy compartido que sea, como les ocurre a los estadounidenses con su idea de que poseen el ejército más poderoso de la historia. El más poderoso y donde el suicidio mata más soldados que las acciones de combate. Uno diario.

Y si la identidad del sujeto, como hemos visto, hace aguas, qué podríamos decir de la de los lugares construidos para generar identidad, entre ellos el lugar por excelencia donde la burguesía sostiene con ella misma su monólogo elogioso: el museo. Esa narración de poder, esa exposición de valores sociales impuestos a través de la violencia cultural de una élite política y económica, ese contenedor de símbolos cosificados, fosilizados, pero no por ello desactivados, inofensivos, porque siguen hablando como lo que son, como lo que representan, control social dentro de otra de las instituciones de control social, vehículos a través de los que la burguesía impone a los individuos sus valores culturales y su visión de la realidad.

No menos importante en este cometido de construcción de la realidad es el periódico, bien lo sabía el banquero Juan March cuando sostenía con su dinero dos cabeceras, *La Libertad*, de izquierdas, e *Informaciones*, de derechas.

Las minas de Carmaux, famosas por la combatividad de sus obreros y sus huelgas violentas durante el siglo XIX, pueden verse como uno de los lugares donde el pueblo se levantó contra el Estado y, aunque sólo fuera momentáneamente, le venció, o bien como el actual centro multiocio en que el Estado francés las han convertido a base de pistas para practicar skateboard, montar en bici o presenciar simulaciones de explosiones de gas grisú para deleite de los turistas.

El barrio gótico de Barcelona se puede ver como un resto musealizado de un pasado mítico sobre el que se construye hoy el nacionalismo catalán o bien como el producto ideológico de una burguesía que se hace nacionalista cuando el Estado español, después de perder las colonias, ya no tiene nada que ofrecerle y, arrebatada por la añoranza de un tiempo que nunca existió, inventa, diseña y construye un barrio en donde autoexhibirse mientras que destruye otros auténticamente góticos pero que no encajaban en el modelo mítico que ella quería fijar. Y lo mismo ocurre con las ermitas, conventos e iglesias góticas y románicas, hoy reivindicadas como la más genuina expresión del arte nacional catalán, cuando en realidad lo que ha ocurrido es que las enormes pérdidas de riqueza patrimonial ocurridas en la región durante los últimos doscientos años (Guerra de la Independencia contra los franceses, guerras carlistas, desamortizaciones varias, Semana Trágica, revolución de 1936, etc.) han liquidado gran parte de sus tesoros barrocos y, cuando se ha decidido restaurar sus ruinas, se ha hecho dentro de las claves ideológicas del catalanismo, con sucedáneos y pastiches del llamado estilo gótico vernáculo, defendido como seña de identidad nacional.

La Vía Laietana se puede ver como el primer ensayo de construcción de la ciudad moderna de Barcelona, con sus grandes y flamantes edificios flanqueando la ancha avenida, o bien como otro movimiento más de especulación urbanística que supuso el enriquecimiento de unos pocos y la desaparición de 74 calles, 2.200 viviendas y el desalojo y expulsión de 10.000 vecinos. La misma lectura permiten hacer los 55 solares eclesiásticos arrasados por

la multitud durante la Semana Trágica barcelonesa. La iglesia no solo mantuvo la titularidad de los mismos sino que aprovechó para especular con esos solares, reorganizar y racionalizar las múltiples y desordenadas órdenes religiosas que actuaban en la ciudad y, por último, capitalizar los hechos para resaltar de ellos su condición de víctima expiatoria.

La colonia Güel se puede ver como un símbolo del paternalismo industrial de la burguesía catalana enriquecida en Cuba con el tráfico de esclavos y armas o bien como un lugar de encierro para más de setecientos obreros vigilados, en el punto más alto, por la casa del amo.

El conjunto del patrimonio histórico inmobiliario español se puede vender como protegido, restaurado, adecentado y ocupando las zonas del centro de los pueblos y ciudades en aras a la naciente musealización de estas zonas en nuestros pueblos y ciudades o bien, como recuerda José Manuel Naredo en *Luces en el laberinto*, nos podemos rendir a la evidencia de que nuestro país ha sido líder europeo en la destrucción del mismo, hasta el punto de contar con menor porcentaje de viviendas anteriores a 1940 que Alemania, que, como sabemos, quedó literalmente arrasada tras la II Guerra Mundial.

La moderna y próspera burguesía industrial que despunta en la España del último tercio del siglo XIX se puede volver nacionalista en la medida que no se reconoce en los viejos partidos dinásticos de raíces agrarias y casi feudales y por eso mismo triunfar en Cataluña y Euskadi y fracasar en Galicia o Andalucía. Pero esa misma burguesía nacionalista se torna españolista cuando ve peligrar su personalidad y sus propiedades, es decir, cuando no le queda más remedio que reconocer que es el ejército español el que, una vez tras otra, la defiende de la revolución social. Y es que por muy importante que sea la identidad nacional, es mucho más importante seguir conservando sus bienes, sus intereses económicos y su estatus, es decir, seguir siendo burgués aunque haya que afilarse, según qué coyunturas, al PCE, al PSUC, a FET de JONS o al partido del mismísimo demonio.

Y es que lo que llamamos nacionalidades en realidad no son más que Estados sin ejércitos. Lo descubrió Cataluña durante la Guerra de Sucesión, cuando ante las barbaridades que estaban cometiendo las tropas de Felipe IV

estacionadas en Girona, los campesinos se alzan en armas, llegando a tomar Barcelona y asesinar al mismo Virrey, hechos que dan alas a las clases dirigentes catalanas para soñar con su independencia. Pero en estas circunstancias, buscar el apoyo de Francia sólo servirá para que otro Estado invada Cataluña y sus ejércitos cometan aún peores tropelías que las de las tropas castellanas.

En la misma medida, con la complicidad de los medias, los obreros pueden ser alentados a discriminarse en estas comunidades autónomas entre emigrantes y autóctonos; y además, junto con los del resto del país, orientados a que acojan como suyos los valores de la burguesía nacionalista española o los valores de la burguesía nacionalista periférica. En ambos casos la intención es la misma, desactivar la lucha de clases. Para ello se puede inventar un partido, como el Partido Republicano Radical de Alejandro Lerroux, financiado a estos efectos con fondos reservados del Ministerio de Gobernación, una liga de fútbol, una tradición, un cante o una mara.

Más acá, también la mismísima transición española se puede vender como un modelo de instauración de la democracia burguesa o como un pacto de olvido y autoamnistía por parte de los vencedores de la guerra civil a los que ya no les servía el modelo político y económico tardofranquista.

Al miedo se le puede llamar un día 25 años de Paz, y veinticinco años después pacto social.

El futuro lo podemos empezar a escribir entre todos, con nuestras acciones y nuestras resistencias o podemos volver la cabeza hacia el televisor y rogarle que no nos despierte del sueño del capital, de la mentira y la servidumbre a la que servimos con nuestro trabajo y nuestras vidas. Hace cincuenta años nos íbamos a la cama llenos de optimismo sobre el futuro, completamente relajados tras leer aquel estudio norteamericano, publicado bajo el nombre de *Toward the year 2000: Work in progress*, que auguraba, para esa fecha, un mundo de riquezas bien distribuidas, proliferación de energías limpias y no contaminantes, conservación y regeneración de los recursos naturales y, en esta misma línea triunfalista, declaraba la pobreza casi completamente erradicada de un planeta donde por fin la humanidad había dejado atrás las guerras y vivía en paz y armonía con el medio ambiente y el resto de los seres

sintientes. Hoy este texto de propaganda puede hacernos esbozar una sonrisa, pero cincuenta años después los medios de falsinformación y propaganda siguen, si no diciendo estas cosas, sí otras muy parecidas con que tranquilizarnos cuando no, directamente, anestesiarnos. La tesisura, por tanto, continúa abierta, porque el problema no consiste tanto en tener razón sino en tener demasiada razón, tener tanta razón que ésta sea insoponible para las personas comunes y sensatas, es decir, para casi todo el mundo, pues ante el exceso de verdad y de realidad, la mayoría de las personas suelen responder con el rechazo histérico, negándose al reconocimiento de su propia servidumbre y su participación cómplice en esta absoluta tomadura de pelo que vivimos desde el punto de vista político y económico, en los mejores casos, algunos responden con una tibia pero distante aceptación de la verdad y al instante la respuesta resignada que nos recuerda que es que así son las cosas; en los mejores casos, algunas personas dan un paso más, invocando una utopía que desearían más asequible pero la cual suponen casi absurda. Como bien reconoce Christian Ferrer, reflexionar y comunicar desde parámetros libertarios en épocas de conformismo generalizado es una labor verdaderamente penosa, pero intentar reflexionar, comunicar y soñar en términos libertarios es nuestro deber en estos malos tiempos si queremos verlos cambiar.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2005): *Alejandro Lerroux: el emperador del paralelo*. Barcelona.
- ARENAS, C. (2012): *Las Sierpes: memorias de un periodista republicano*. Sevilla.
- BARRIE, J.M. (2004): *The adventures of Peter Pan*. Madrid.
- BOCARDO, E (2012): *La política del negocio: como la administración Bush vendió la guerra de Irak*. Sevilla
- IBARZ IBARZ, M. (2003): *Buñuel documental: tierra sin pan y su tiempo*. Zaragoza.
- Carroll, L. (2002): *Alicia en el país de las maravillas. Alicia a través del espejo. La caza del Snark*. Madrid.
- CASAS, LAS B. (1958): *Obras escogidas*. Madrid.
- ESCOTT, J. (1998): *Aladdin and other stories from the Arabian nights*. Madrid.
- ESPINOSA MAESTRE, F. (2012): *Contra la república. Los sucesos de Almonte de 1932. Laicismo, integrismo católico y reforma agraria*. Sevilla.

- ESOPO (2006): *Fábulas*. Madrid.
- GIMÉNEZ CABALLERO, E (2009): *Arte y Estado*. Madrid.
- GROENING, M. (2001): *Bart Simpson, guía para la vida*. Barcelona.
- Gutiérrez Molina, J. L. (1996): *La anarquía según Andalucía*. Sevilla.
- GUTIÉRREZ MOLINA, J. L. (2001): *El anarquismo en Chiclana*. Cádiz.
- HACKER, J.S.; PIERSON. P. (2010): *Winner Take all Politics*. New York.
- HUERTA CALVO, J. (2013): *La Barraca de García Lorca: entre el teatro y la utopía*. Madrid.
- JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ, A (2012): *Breve historia de la Institución Libre de Enseñanza (1896-1939)*. Madrid.
- HITLER, A (1984): *Discursos*. Madrid.
- MARTÍNEZ DE LEÓN, A. (2012): *Oselito en Rusia. Oselito extranjero en su tierra*. Córdoba.
- MASJUAN, E. (2006): *Medis obrers i innovació cultural a Sabadell (1900-1939)*. Barcelona.
- MATO ORTEGA, J. M; MORENO TELLO, S. (1978): *Fermín Salvochea (1842-1907): historia de un internacionalista*. Cádiz.
- MUIÑA FERNÁNDEZ, A. M. (2008): *Rebeldes periféricas del siglo XIX: pioneras en tiempos salvajes*. Madrid.
- NAREDO, J. M. (2010): *Luces en el laberinto*. Madrid.
- OLMOS ALMIÑANA, D. (2012): *El gabinete del doctor Caligari*. Madrid.
- PADRÓ, J. (2002): *La colonia Güell: industria, arquitectura y sociedad*. Barcelona.
- PEÑA GONZÁLEZ, J. J. (2008): *Alejandro Lerroux y la parodia de un régimen*. Barcelona.
- POSADA, A. (1981): *Breve historia del krausismo español*. Oviedo.
- PRO RUIZ, J. (2006): *Bravo Murillo*. Barcelona.
- PUERTO, J. L. (2010): *Miguel Hernández en las misiones pedagógicas por tierras salmantinas*. Salamanca.
- VALLINA, P. (2012): *Fermín Salvochea: crónica de un revolucionario*. Sevilla.
- SHELLEY, M. W. (1964): *Frankenstein*. Madrid.
- VERNE, J. (2008): *20.000 leguas de viaje submarino*. Madrid.
- Verne, J. (2008): *París en el siglo XX*. Madrid.
- VV.AA. (2013): *Arte al detalle: siglo XIX*. Barcelona.
- VV.AA. (2008): *Ensayo sobre El gabinete del doctor Caligari de Robert Wiene*. Madrid.
- VV.AA. (2000): *Toward the year 2000: Work in progress*. Boston.
- WARD, B. (1998): *Just my soul respondi. Rhythm and Blues, black consciousness and race relations*. New York.

MIEDO Y DOMINIO EMOCIONAL EN LA ARQUITECTURA DEL ESTADO POST-DEMOCRÁTICO.

Fear and emotional control in the architecture of the post-democratic State.

Timo kaj emocia dominado en la arkitekturo de la postdemokrata Ŝtato.

José Manuel Bermúdez Cano (CNT-AT, Sindicato de Oficios Varios de Sevilla).

Enviado: 08/09/2013. Aceptado: 23/09/2013.

Resumen: En este análisis pretendemos explorar el papel de las emociones en la legitimación de los estados post-democráticos, y sus consecuencias en el desarme ideológico de los movimientos sociales. Nos basamos en un crítica superficial de dos fenómenos sociológicos: “la Cultura del miedo” y la Cultura capitalista de la competitividad. Pero lo hacemos, no desde el punto de vista del poder, sino de sus críticos. Por último pretendemos esbozar algunos de los mecanismos sico-sociológicos, que pueden explicar cómo el Poder crea (induce) y controla las emociones negativas.

Palabras Clave: Poder, miedo, emociones, cultura, manipulación, Estado, indefensión.

Abstract: *In this analysis we intend to explore the role of emotions in the legitimization of post-democratic states, and its impact on the ideological disarmament of the social movements. To do so, we rely on a superficial criticism of two sociological phenomena: “the culture of Fear” and the capitalist culture of competitiveness. But this is done not from*

the point of view of the power, but of its critics. We finally outline some of the psycho-sociological mechanisms that may explain how Power creates (induces) and controls negative emotions.

Key words: *Power, fear, emotions, culture, handling, State, helplessness.*

Resumo: *En tiu analizo ni klopodas esplori la rolon de emocioj en la legitimeco de la post-demokrataj ŝtatoj, kaj ties konsekvencojn en la ideologia senarmiligo de la sociaj movadoj. Ni baziĝas sur supraĵa kritiko de du sociologiaj fenomenoj: nome “la Kulturo de timo” kaj la kapitalista Kulturo de la konkuremo. Sed ni faras tion, ne el vidpunkto de povo, sed el ties kritikantoj. Laste ni klopodas skizi kelkajn el la psiko-sociologiaj meĥanismoj, kiuj povas klarigi kiel la Povo kreas (persvadas) kaj kontrolas la negativajn emociojn.*

Ŝlosilaj vortoj: *Povo, timo, emocioj, kulturo, manipulado, Ŝtato, sendefendo.*

Lo que en última instancia me estimuló a esbozar este análisis sobre el miedo y el poder fue la reacción de incertidumbre que me produjo la lectura de un artículo de opinión titulado *¿Y si no hiciésemos nada?*, de Amador Fernández-Sabater (2012). Éste tiene como base los comentarios de Alexandra Odette Kypriotaki (presentada como activista de las luchas sociales griegas durante el 2008, y *exiliada en Londres [sic.]*). Alexandra describe con estremecimiento una suerte de “depresión colectiva”, desde la que propone “recomenzar por otro lado: ni luchar ni confrontar, sino desertar; ni reivindicar ni pedir, desplegar aquí y ahora el mundo en el que queremos vivir; ni actuar ni movilizarnos, sino entregarnos a cierto abandono. Hacer fuerza de nuestra debilidad. [...] Estamos esperando un apocalipsis que nunca llega, un fin de los tiempos, fin del mundo. [...] Ni siquiera la alienación es ya una alternativa”.

Inicialmente me causó cierta perplejidad, pensé que este *no hacer nada* es el resultado de un activismo social ingenuo e ideológicamente vacío, el que considera que la presión y la movilización social encauzada en el sistema, sin más, puede hacer cambiar la actitud de los gobiernos y que lo puede hacer, además, de una forma rápida y efectiva. Es una actitud, que por desgracia he visto en muchas personas cercanas, conocidos y conocidas, que sin más experiencia en la lucha social que haber participado en algunos actos del 15M, y tras ver frustradas sus inocentes expectativas, llegan a la conclusión de que esto no tiene arreglo, que es mejor quedarse en casa.

Pero ésta es una actitud que ha calado en los ambientes *post-progresistas*, que ha calado muy hondo, hecho que no tiene nada de ingenuo. Observo, desde hace ya algunos años, una peligrosa deriva, una bifurcación, en la mayor parte de los movimientos sociales. En unos casos hacia una creciente institucionalización y profesionalización, y en otros hacia actitudes intimistas y escapistas. Muchos de ellos dejan la transformación social efectiva, la que requiere esfuerzo y lucha, para los discursos; otros la reducen a un cambio superficial, estético, en sus formas de vida individual.

Una reflexión más detenida me hizo ver que este activismo de baja intensidad tiene su límite más extenso donde se sitúa el riesgo (el miedo si se quiere) de poner en peligro el más nimio rasgo de bienestar individual (aunque éste

sea sólo el tiempo o el esfuerzo personal). Pienso que estas actitudes nihilistas no las genera un sentimiento de impotencia basado en una sincera reflexión, como parece desprenderse del artículo citado. Por el contrario, considero que es una actitud vital interiorizada, que esconde el miedo, el miedo a la exclusión (real para algunos y algunas, pero sólo intuida para la mayoría), tras una pose intelectual tan llamativa como artificial.

No es casual que ciertas protestas (las de efectos inocuos) sean toleradas, incluso avivadas desde algunos sectores del poder; siempre que sus idearios sean difusos y sus reivindicaciones se reduzcan a reclamar meros cambios normativos. Mientras, la represión se ceba sobre las protestas mejor articuladas ideológicamente, y esto sucede aunque sus acciones sean de mucha más baja intensidad.

Por ello, desde los movimientos sociales se está diluyendo el riesgo de la represión renunciando, casi inconscientemente, a la articulación de críticas directas, de reivindicaciones claras y, sobre todo, a su ser esencial: la transformación social. Lo que inicialmente fue un objetivo va derivando lentamente, casi de forma imperceptible, natural, hacia una “pose”. A cambio, radicalizan su fondo de armario con una moda que se nos muestra diluida en el sugestivo ambiente *hipster*, una *postmoderna* y estética *lifestyle anarquista*, de un anarquismo sin anarquistas.

La ansiedad de Alexandra ante el miedo a un desastre inminente, lo justifica todo, pero especialmente la pasividad. Pienso que esta actitud no es más que otra moda, como otras tantas, importada. Una moda que oculta, tras la construcción intelectual de la *cultura social del miedo*, la incapacidad individual de reacción. Incapacidad que también creemos generada por miedos; aunque éstos son otros miedos, los reales, los de siempre. Es sobre esto sobre lo que quiero reflexionar: la construcción teórica de la *cultura del miedo*, y sobre sus implicaciones en la inacción de los movimientos sociales y en la pasividad de los individuos.

EL ESCENARIO DEL MIEDO

En el imaginario de nuestras *sociedades avanzadas* parece haberse instalado una atmósfera de incertidumbre, de inseguridad, de *miedo difuso*. Es el símbolo postmoderno de un *paisaje socioemocional* propicio a la inducción de



falsas percepciones de amenaza que provocan en los individuos un estado de angustia, de parálisis y, sobre todo, de permanente incertidumbre. Este miedo, entendido no como emoción sino como una pertinaz *constante cultural*, surge como consecuencia o justificación de otros análisis sociales más amplios. Se mueve en una vaga frontera entre la sociología, la filosofía política, la psicología y la economía social; e impregna, de una u otra forma, la mayor parte del pensamiento crítico actual.

Desde mi punto de vista, esta “constante” no pasa de ser una interpretación, muchas veces marginal y en ocasiones relegada, una simple *pose intelectual*. Pero en modo alguno es una cuestión accesorio, puesto que pienso que estos *miedos diluidos* se condensan en el sólido fantasma de la exclusión. No obstante, el aspecto más preocupante de estas interpretaciones es su acento marcadamente pesimista; su discurso abierto y sin alternativas sólidas, que parece recrearse en el propio sentimiento de angustia que describen.

Pienso que en las enunciaciones teóricas de estos miedos no hay respuestas objetivas al ¿por qué no hacemos nada?. Pero creo que éstas, tal como se han formulado, contribuyen a crear un ambiente de pesimismo, casi de determinismo, que induce al desarme ideológico y a la inacción. Evidentemente, la parálisis social no es consecuencia de este ambiente intelectual, sino de otras causas de raíz económica y sociológica más profundas; una de ellas, la más potente, puede ser el control y la inducción del miedo. Pero opino que, de alguna manera, contribuyen a propagar bajo una seductora apariencia

postmoderna lo que es sólo una impostura que justifica la inacción. Por ello, y a pesar de su complejidad, y de no tener una formación específica para ello, entiendo que es necesario hacer una valoración global de estas *teorías del miedo*, y un análisis crítico de sus principios ideológicos y de sus consecuencias.

El origen de este escenario de inseguridades hay que buscarlo en las reinterpretaciones sociológicas de las teorías que se definieron, desde el último decenio del siglo pasado, como *cultura del miedo* (Chomsky, 1996; Furedi, 1998; Glassner, 1999). Una interpretación realizada a la sombra de una frustración, el fracaso del ingenuo optimismo que inicialmente suscitaban las ideas sociales globalizadoras. Por ello, creo que debemos hacer un análisis pausado de las mismas.

Esencialmente son teorías que analizan la secuencia clásica poder-amenaza-miedo-sumisión, adaptándola a las especiales características de la sociedad estadounidense de los últimos decenios del siglo pasado. En éstas, el poder legítima *democráticamente* decisiones antisociales a través de la manipulación de la opinión pública; una manipulación que utiliza el miedo como herramienta y los medios de comunicación como propagador. Estas interpretaciones inciden especialmente en los mecanismos que éstos últimos explotan para la construcción de realidades falsas, de *mentiras virtuales*, cuyo objetivo es modificar la percepción y por tanto la conducta social de los individuos (Chomsky; Ramonet, 1995; Bocardo, 2013; Altheide, 2002; Gil, 2004).

En ellas subyace un principio básico: *el sistema político-económico actual es una plutocracia transnacional prácticamente desregulada y completamente opaca, que no sólo queda fuera del control de los estados nacionales, sino que, además, determina las políticas de éstos para garantizar sus ganancias corporativas*. Por tanto, consideran que los conceptos de democracia y capitalismo son elementalmente incompatibles, y sólo pueden asociarse en un mismo sistema político a través de la mentira y la manipulación, en palabras de Noam Chomsky: “Ha habido serios debates a través de los años sobre si el capitalismo es compatible con la democracia. Si seguimos creyendo que la democracia capitalista realmente existe (DCRE, para abreviar), la pregunta es afirmativa: son radicalmente incompatibles. A mí me parece poco probable que la civilización pueda

sobrevivir a la DCRE y la democracia altamente atenuada que conlleva”. (Chomsky, 2013a).

Esta *cultura del miedo* es básicamente una crítica al *sistema de poder* que provoca esta manifiesta contradicción entre capitalismo y democracia. Un sistema con una clara base ideológica sustentada en las corrientes de pensamiento neoliberales, mejor dicho neocapitalistas. Y que puede resumirse en tres dogmas: privatización, desregulación y recorte drástico del gasto social; premisas que hay que lograr mediante un objetivo obsesivo: el control del déficit público de los estados (obsesión no muy bien explicada y generada por el fantasma de la crisis inflacionista de los años 70).

La aplicación de estos dogmas económicos se traduce en la imposición de políticas intrínsecamente impopulares, que tienen como consecuencia directa el empobrecimiento de la sociedad y la exclusión de buena parte de la población. Por ello, las medidas políticas para la consecución de estos objetivos no pueden medirse, sólo imponerse (cosa que casa muy mal con un estado democrático). Así pues, necesitan del engaño, la coerción, la amenaza (cuando no de la violencia) y no una legitimación ideológica o social; idea que entronca directamente con otra bien conocida teoría la *doctrina del shock* (Klein, 2007).

Naomi Klein, que es quien desarrolla esta teoría, la condensa en una frase marginal de Milton Friedman: “Sólo las crisis –reales o percibidas– producen un cambio verdadero. Cuando hay una crisis, las medidas que se toman dependen de las ideas que están en el ambiente. Ésa es, creo, nuestra función básica: formular alternativas a las políticas vigentes, mantenerlas vivas y disponibles hasta que lo políticamente imposible se vuelva políticamente inevitable” (Klein, 2007). La consiguiente receta, la *terapia de shock*, fue aplicada en las dictaduras iberoamericanas, especialmente en Chile y Argentina (*vid.* Klein, 2008). Su aplicación fue posible gracias a la parálisis social provocada por un terror físico y directo, ejercido por una violencia de estado programada. Una violencia planificada y dissociada, cuyos efectos psicológicos, indefensión (indefensión inducida) y miedo social generalizado, lastraron emocionalmente a toda una generación (*vid.* Lira-Castillo, 1991).

Pero éste es un miedo real, nítido y con un objeto definido, no es de lo que quiero hablar aquí. Tampoco me



centraré en el miedo a la inseguridad, al desgobierno, a la pérdida de control, al caos; que es sobre lo que en esencia teoriza la *cultura del miedo*. No obstante, creo que debemos detenernos sobre algunas de las consecuencias no explícitas de estas interpretaciones.

El miedo al caos social no es otra cosa que la base ideológica clásica de la legitimación del estado. En la formulación de Hobbes: “Mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre” (Hobbes, 2008). Pero en la interpretación de la *cultura del miedo* se introduce un nuevo elemento: la pérdida de control de los estados sobre la economía y, como consecuencia, de los ciudadanos sobre las instituciones.

Esta pérdida de control es un hecho contrastable y provocado por el cambio de rumbo hacia el *capitalismo global*. Un hecho que, en sí mismo, cuestiona no sólo la normalidad económica sino la democracia y su calidad. En otras palabras, el consenso social sobre el Estado, lo que Jürgen Habermas denominaba el *patriotismo constitucional*, se está derrumbando con estrépito y no ha sido sustituido por nada (Estefanía, 2011, 28).

De esto se pueden derivar algunas soluciones no suficientemente explicitadas. Porque pensamos que sí se ha susti-

tuido este consenso. Y se ha hecho mediante la aceptación global de la *cultura capitalista*, de la que no se han liberado del todo estas interpretaciones. Desde ellas se transfieren implícitamente soluciones que pasan por el control y la regulación de los aspectos más dañinos del neocapitalismo global; por fortalecer los estados nacionales a través del empoderamiento de la ciudadanía. Esto es, el reforzamiento del *Estado democrático* mediante la regeneración de las instituciones, y del control ciudadano (éste es el ambiente espiritual del 15M, del que no queremos hablar aquí). Soluciones que creo marcadamente implícitas en el cuerpo del mensaje, pero que son difíciles, imposibles, de conciliar con una visión libertaria.

Simone de Beauvoir, al analizar las reacciones ante los aspectos más violentos del proceso de descolonización en Argelia, hace una crítica muy acertada, que podemos aplicar a este caso: “Protestar en nombre de la moral contra excesos o abusos es un error que sugiere complicidad activa. No hay abusos o excesos aquí, simplemente un sistema que lo abarca todo” (*vid.* Beauvoir; Halimi, 1962, 9, 21 y 31). No son los síntomas los que hay que tratar, sino la enfermedad. Y la enfermedad no es el miedo al desgobierno. No hay abusos, no hay excesos, es simplemente un sistema que explota y aliena. Es el capitalismo y su paradójica asociación con la democracia.

Lo que en esencia describen estas teorías, lo repito una vez más, es una flagrante contradicción entre democracia y capitalismo, cosa que asumo sin dificultad. Pero además establecen una aparente disociación (competencia) entre los intereses del estado y los de las corporaciones supranacionales, cosa que no creo cierta. Y no lo creo porque es la economía (los intereses económicos de las élites), lo que da forma al estado. El estado-nación, en su definición clásica, weberiana, no es otra cosa que “el espacio donde concurren los objetivos económicos que, transformados en fines políticos, dan forma a la razón de estado, los intereses económicos y políticos de potencia de nación y de su depositario, el estado nacional” (Weber 1982, 19).

Los objetivos económicos han cambiado, y como consecuencia los estados nacionales se están reajustando para adaptarse a éstos. Al sistema de dominio económico supranacional, que ahora denominamos globalización, antes se llamaba neocolonialismo. Quizás se entienda mejor este cambio si retomáramos el término antiguo y

hablásemos de un *neocolonialismo global* de base financiera. En este sistema hay estados dominantes, y estados dominados; éstos últimos sin control sobre sus propios intereses. Como siempre, los ciudadanos nunca han tenido un control efectivo sobre sus gobernantes, en ningún sistema político, en ningún momento histórico.

El poder se ha legitimado siempre por el miedo al caos, por la amenaza. Los medios y los intereses han cambiado, pero el sistema de legitimación sigue siendo sustancialmente el mismo, en esencia eso es todo. O no, porque para ello se ha necesitado de un cambio de la sociedad o, mejor dicho, en la percepción que ésta tenía de sí misma. Y en este último cambio es donde tenemos que cantar este análisis.

Pero volviendo al tema, o mejor dicho iniciándolo (la cosa va lenta, y espero que segura), tenemos que preguntarnos ¿dónde queda el papel del miedo en esta interpretación? La contestación parece evidente: ha quedado relegado a una mera herramienta en la estrategia de generación del consenso. En estas teorías, parece haberse enquistado en su interpretación como táctica política para crear y encauzar la incertidumbre, el pánico y el odio de los individuos, para transformar estas emociones en una herramienta de control social. Entonces ¿es este control del horror lo que produce que las personas estén dispuestas a ceder seguridad y derechos sociales para obtener la libertad de elegir?. Si es así, el miedo tiene un papel de legitimación ciertamente humilde; sobre todo si le suponemos unos efectos determinantes sobre el comportamiento social.

En estas teorías, resulta evidente que los medios de comunicación (entendidos en un sentido amplio) tienen una función primordial en el control; en general sobre la transformación de nuestras sociedades, y muy en concreto en su deriva hacia la *cultura emocional de miedo* (*cf.* Furedi, 1997; Glassner, 1999; Altheide, 2002; Gil Calvo, 2004). Altheide considera que el principal factor que explica esta cultura es el interés de los medios de comunicación y de los políticos que sustentan estos medios. Pero también es cierto que estamos ante un fenómeno mucho más amplio y complejo que, a mi juicio, no se puede reducir a estos términos.

Creo, eso sí, en su papel de “fabricantes de opinión”, pero pienso que en las fábricas del miedo hay más acto-

res, conscientes o inconscientes. Se habla de un miedo de dimensión social, propagado y/o generado artificialmente; de una percepción inducida, que estimula no sólo un consenso cultural sino que además genera todo un cambio socioemocional. Un cambio que, en palabras de Eduardo Bericat, “[...] afecta específicamente a la estructura de nuestras emociones sociales, y se manifiesta en la existencia de un nuevo clima emocional. En concreto, sostenemos que las emociones colectivas de horror están jugando en la actualidad un papel clave en la constitución y en el mantenimiento del orden social característico de las sociedades posmodernas” (Bericat, 2005, 54).

Pero estas teorías sólo son un modelo interpretativo sobre los sistemas de poder en las sociedades avanzadas. No llegan a profundizar en los mecanismos *sico-sociológicos* como herramientas de control social. Aunque implícitamente asumen la utilización consciente de mecanismos como el “miedo inducido”, o la “indefensión aprendida” a escala social (que luego esbozaremos), no llegan a definir lo que en esencia podemos considerar una auténtica *sociología emocional del miedo*.

Inciden en el papel de los medios de comunicación como *fabricantes del miedo*, en el control político-económico de los mismos. Pero no se han dotado de un sistema interpretativo que explique el complejo entramado de mecanismos que transfieren esta sensación de *indefensión-miedo-parálisis*. Aunque plantean una intención clara en la definición de su inducción y control, no están claros los mecanismos mediante los que se ejerce. Y, lo que es más importante, no analizan la capacidad de los individuos para controlar, y encauzar, tanto la manipulación como el miedo, por lo que en su propia formulación teórica se transmite una manifiesta sensación de impotencia.

Dejando a un lado, aunque como vemos no del todo, esta *cultura del horror* (como la define Eduardo Bericat, redefinición que amplía su sentido y precisa mejor la emoción que intentamos analizar, Bericat, 2005), existen otras interpretaciones que contribuyen a generar estados de miedo-ansiedad. El origen de muchas de esas ansiedades está en la interpretación de la *globalización negativa* (como si hubiera otra) y sus consecuencias sociales (para el análisis de esto último *vid.* Bauman, 2010). “Nosotros (dice Bauman) podríamos profetizar que, si nada la refrena o la domina, nuestra globalización negativa –y su modo

alternativo de desproveer de su seguridad a los que son libres y de ofrecer seguridad en forma de falta de libertad– hace ineludible la catástrofe” (Bauman, 2007, 227).

En esencia son los mismos temores que caracterizan la *cultura del horror*. Los temores generados por una incertidumbre que surge de la convicción de que estamos viviendo “en un mundo donde el capital no tiene domicilio establecido, los movimientos financieros en gran medida están fuera del control de los gobiernos nacionales, muchas palancas de la política económica ya no funcionan” (Cable, 1996, 20, 22).

Entendiendo la globalización como un modelo sistémico depredador que sólo puede conducir al colapso, en la definición de Sistemas-Mundo de Immanuel Wallerstein se sentencia: “El capitalismo es omnívoro, capta el beneficio donde es más importante en un momento dado; no se contenta con pequeños beneficios marginales; al contrario, los maximiza constituyendo monopolios, ha probado a hacerlo últimamente una vez más en las biotecnologías y en las tecnologías de la información. Pero pienso que las posibilidades de acumulación real del sistema han llegado a su límite” (Wallerstein, 2008).

De esta peligrosa perspectiva historicista (la del *world-system approach* desarrollada en la trilogía de Immanuel Wallerstein, 1979; 1984; 1998; *cf.* 2006), lo que me interesa no es su acento en la crisis de la *geocultura liberal* y del *progreso desarrollista* (esto es, su núcleo fundamental), sino la atribución a los *sistemas-mundo* de un determinismo tan fuerte que excluye, que anula, cualquier efecto de la acción de los agentes sociales.

En esta tesis se inocular un pesimismo sistémico, que hace que las masas no tengan esperanza de futuro y busquen salidas más allá del sistema. Para Wallerstein, los fundamentalismos integristas y los movimientos antisistema son síntoma de la falta de fe social en la idea de progreso y en la capacidad del sistema para resolver los problemas sociales del mundo (Wallerstein, 1998, 45-47). Considera, que la acción de los sujetos sociales y los movimientos anti-sistémicos no tiene una efectividad transformadora frente al determinismo estructural del sistema. La oposición al sistema sólo tendría efectos, y no muy claros, en el momento de la crisis final, o *bifurcación del sistema* en esta interpretación.

Basándose en el esquema interpretativo de la *teoría del caos* (no la *del caos social* sino la de los sistemas dinámicos sensibles desarrollada por Ilya Prigogine, 1997) habla de este periodo de incertidumbre y bifurcación, como si ya se hubiera iniciado (Wallerstein, 1991), nos sitúa en un “punto irreversible, de no retorno, de incertidumbre, de fin del presente sistema-mundo capitalista hacia un nuevo (o nuevos) sistema(s)-histórico(s) que, al contrario de las profecías leninistas, no tienen garantías, es decir, podrían ser mejores o peores que el presente sistema-mundo capitalista (Grosfoguel, 2006, 49).

No obstante, Wallerstein apuesta a corto plazo por el mal social menor y el mayor beneficio ambiental, mientras que preparamos subterráneamente la transición justa y sustentable. Asegura que ningún cambio significativo de mejora social o ambiental tendrá lugar en las próximas dos décadas (Wallerstein, 2009). Incertidumbre en el futuro e impotencia es el mensaje que transmite con nitidez; frustración, miedo y ansiedad, es lo que proyecta. ¿Es éste el mensaje que interiorizó Alexandra, nuestra activista griega?

Pero además, y mucho más explícitamente que en la *cultura del horror*, se apuesta por el mantenimiento del sistema mediante la aceptación de ese *mal menor*, por limar sus aspectos más sangrantes; paradójicamente por reforzarlo mientras esperamos que se derrumbe para actuar. Una actitud cercana y coincidente con la otra gran teoría del miedo que tan desordenadamente esboqué arriba. No obstante, la clave para interpretar éstas y otras teorías de la catástrofe nos la da Jean-Pierre Dupuy. Éste describe el colapso social como una *catástrofe inevitable*, que hay que profetizar tan inminente, tan encendida y clamorosa



rosamente como podamos, porque es la única opción que nos queda de hacer evitable lo inevitable y, quizás, incluso, de convertirlo en algo imposible de producirse (Dupuy, 2002, 167). Vistas así las cosas, los profetas del fin del mundo lo que intentan es evitarlo. Y quien tiene esta intención y no ofrece alternativas contundentes al sistema que lo produce, lo que hace es reforzarlo.

No olvidemos que en todo esto se trasluce una explícita corriente marxista (finalista), la que parte de la interpretación de los ciclos económicos de onda larga de Kondratieff, y que podemos definir sin rubores como *neo-apocalíptica*. El marxismo pecó, y peca, de un reduccionismo historicista deshonesto; deshonesto porque manipula e instrumentaliza la historia a su antojo. Ahora, como en una revancha infantil, teorizan: si el comunismo se ha derrumbado, su *alter ego* tiene los siglos contados (como en título de la obra de Giorgio Ruffolo, 2009). Pero como no hay alternativas al sistema (el paraíso socialista ya no lo es), sobrevendrá la inevitable catástrofe.

En lo apocalíptico, y en algunas cosas más, este marxismo profético coincide con otras interpretaciones, igualmente finalistas en este caso herederas de un neo-conservadurismo de corte hegeliano (siempre tan parecidos los unos a los otros). Pero, por el contrario, estos últimos aportan soluciones amables, en un último intento de conciliar el capitalismo y la democracia; conciliación que basan en la capacidad de fortalecer, mejor, de crear, instituciones y competencias estatales y supraestatales hasta ahora ausentes o ineficientes. Ésta es la tesis de Francis Fukuyama, quien retoma y desarrolla las teorías de Alexander Kojève sobre el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, en su teoría acerca del *fin de la historia* (Fukuyama, 1992). Pero, además, es una solución que apunta hacia la (implícita) salida política que advertí al analizar la gran teoría del miedo; el reforzamiento del estado democrático.

Soluciones que además son básicamente coincidentes con las que hoy nos predicán los economistas académicos heterodoxos, de más o menos pura raíz keynesiana. Los que defienden el mercado como fuente de riqueza, apuestan por las limitaciones del uso del PIB y el déficit como indicadores económicos, y por el papel de la intervención del estado como agente del crecimiento (*vid. p.e.* Joseph Stiglitz, 2006; Ha-Joon Chang, 2012; y, principalmente, Paul Krugman, 2012). Esencialmente, lo que sugieren

es que se retomen las propuestas de Keynes para crear una demanda efectiva mediante la expansión del gasto público y así evitar que se repita una depresión económica. Igualmente, plantean que es necesario modificar el sistema regulatorio e incluir en éste a los intermediarios financieros y no a los bancarios (Krugman, 2009).

El principal propagador de las tesis de esta *nueva economía keynesiana* en el Estado Español es Vicenç Navarro, creo que con esto queda dicho todo sobre su componente ideológico (*vid. p.e.* Navarro, *et alii* 2011; 2012, y la larga serie de artículos reproducidos en <http://www.vnavarro.org/>). No quiero hablar de la crisis económica, pero no puedo dejar de decir una cosa más: parece claro que la crisis económica de 2008, que algunos ya denominan *II Gran Depresión*, ha actuado como catalizador para disolver la idea de que la única salida real, la única alternativa, es la vuelta a las políticas económicas sociales, a reinventar la socialdemocracia.

En nuestro país, la difusión de estas corrientes económicas *neokeynesianas* está creando un ambiente propicio hacia esta salida política. Aprovechando el miedo a la catástrofe social, presentan sus alternativas como las únicas razonables y razonadas frente a los locos e imprudentes neoliberales (los *muchachitos* herederos de Friedman y Hayek) que han llevado el mundo al borde del desastre.

En este sentido, un dato extraído de uno de los numerosos artículos de Paul Krugman reproducidos en la prensa española resulta revelador. En el artículo se desvela que un error de codificación de una tabla Excel (sobre los cálculos establecidos para sustentar la teoría de Reinhart y Rogoff) desacredita completamente su formulación. En esta teoría económica se predice que una vez que la deuda supera el 90% del producto interior bruto, el crecimiento económico cae en picado. Es, y no por casualidad, la teoría que, elevada a la categoría de principio, sustentó las políticas económicas aplicadas en Grecia, Italia y España en los primeros años de la crisis (teoría que sigue dominando la política de estos estados).

Paul Krugman considera que este fiasco debe situarse en el contexto más amplio de la obsesión por la austeridad, y concluye: “Los responsables políticos abandonaron a los parados y tomaron el camino de la austeridad porque quisieron, no porque tuviesen que hacerlo” (Krugman,

2013). El artículo se tituló *¿Puede un error en una hoja de cálculo haber destruido casi por completo la economía de Occidente?* y lo firma el investido como premio Nobel de economía en el año en el que se inició la crisis, el 2008.

Si este artículo no trasmite ansiedad, la ansiedad no se puede transmitir; por eso los políticos socialdemócratas no se han cansado de parafrasearlo y reproducirlo hasta el límite del hastío. ¿No os suena esto a la *doctrina del shock?*; tal vez sea sólo una impresión, pero creo que la inusual divulgación de estas teorías económicas en los medios de comunicación convencionales (también en los alternativos) esconde, muy probablemente, unos claros intereses electorales. Esta salida *neokeynesiana* también ha calado en el ánimo de muchos movimientos sociales, en aquellos que reducen la acción social a estrategias de presión para reclamar cambios normativos, para los que creen esencial un cambio de gobierno (ponedles vosotros el nombre, que a mí no me gusta criticar).

Pero volvamos al discurso y retomémoslo en el punto donde lo abandonamos. Si interpretamos la *profecía de la catástrofe sistémica* desde la óptica de la acelerada destrucción de recursos naturales, y la avaricia depredadora intrínseca del capitalismo, trasladaremos fácilmente la ansiedad al orden ecológico. Crisis energética, cambio climático y colapso ecológico son fenómenos que se enlazan e interpretan hoy como un triángulo diabólico, otra *trilogía del mal*, que conducirá no ya al caos, sino al fin del mundo (Greer, 2008; Fernández, 2010). En esta interpretación, el *ecologismo tradicional* no aporta gran cosa, agotado ideológicamente y lastrado por su *institucionalización* proteccionista y profesionalizada.

Sin embargo, este sentimiento de catástrofe total es la base emocional de las corrientes *neoeconómicas* de componente social, *antidesarrollistas*, *decrecionistas* (*cf. p.e.* Miquel Amorós, 2008; o Serge Latouche, 2008), *primitivistas*, *anarco-primitivista* para algunos (Zerzan, 1994). Serge Latouche, autodefine estas corrientes como “movimientos que se podrían encuadrar dentro de un cierto tipo de ecosocialismo, en el que confluyen la crítica ecológica y la crítica de la sociedad de consumo para clamar contra la cultura de usar y tirar, la obsolescencia programada, el crédito sin ton ni son y los atropellos que amenazan el futuro del planeta”. Son unas corrientes críticas honestas y atractivas, pero de ideas débilmente articuladas. Apuestan

por pautas de conducta individual que pueden tranquilizar el ánimo de quien las practica, pero que carecen de efectividad transformadora y en lo social no llegan a articular soluciones creíbles.

En mi opinión, tampoco las buscan realmente, porque son en definitiva *soluciones escapistas*. Y principalmente porque encubren un fuerte acento pesimista casi determinista, sistémico: “El altruismo debería anteponerse al egoísmo, la cooperación a la competencia desenfrenada, el placer del ocio a la obsesión por el trabajo, la importancia de la vida social al consumo ilimitado, el gusto por el trabajo bien hecho a la eficiencia productiva, lo razonable a lo racional, etc. El problema es que los valores actuales son sistémicos. Esto significa que son suscitados y estimulados por el sistema y contribuyen a su vez a fortalecerlo” (Latouche, 2003).

No es necesario compartir una visión anti-civilizadora catastrofista para desarrollar proyectos de autogestión, más bien lo contrario. El anarquismo no busca esconderse en un paraíso excluyente para iniciados mientras todo se derrumba. Es una respuesta ante el colapso. El fenómeno de las ERT (Empresas Recuperadas por sus Trabajadores) sí es una respuesta libertaria a la crisis sistémica. En Argentina se dio un nuevo impulso a las prácticas autogestionarias surgidas de la propia clase trabajadora, que ocupó y gestionó cerca de 120 empresas. Ése es el verdadero desafío autogestionario, donde la historia y el presente del pensamiento libertario tienen mucho que decir (Ruggeri, 2011, 78).

Puedo aceptar una reducción de escala en los sistemas de producción, para hacerlos más humanos. “Para ponerlos al servicio del desarrollo de las economías de escala reducida, con el objetivo de hacer factible el control democrático asambleario, es decir, la autogestión completa, de la economía y la política” (Juliá, 2012). Pero no un escapismo *postmoderno* que busca en unas nuevas formas de consumo un prestigio identitario y excluyente. Ni tampoco un primitivismo doctrinario, que teoriza sobre las bondades de las sociedades del paleolítico. Más aún cuando se sostiene en equilibrios intelectuales al límite de la honestidad científica.

En definitiva, y por no extenderme en esto, desde este ambiente catastrofista se consolida una bifurcación:

hacia la aceptación de lo inevitable (conscientes de que no podemos hacer nada); hacia el nihilismo. O bien, nos mueve explorar soluciones urdidas en escenarios escapistas (conscientes de que tenemos que hacer algo, pero convencidos de que no vamos a cambiar nada) a la búsqueda de paraísos perdidos. O simplemente a esperar que pase la tormenta y volvamos a la seguridad de un estado protector, un estado que nunca existió.

Las soluciones que leemos, y mucho más las que vemos, conducen a una crítica estética, desarticulada y sin consecuencias transformadoras. En este mismo ambiente se mueven la mayor parte de las interpretaciones sociológicas postmodernas. Interpretaciones formuladas en un paisaje marcadamente pesimista, en el que se describe una sociedad enferma de un miedo crónico, y unos individuos infectados de incertidumbre y ansiedad permanente. Es ésta la base de la formulación del *miedo líquido* de tan peligrosa fascinación. Un miedo que “es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto” (Bauman, 2007, 10).

Estas tesis son muy atractivas, pero no van más allá de la pura especulación, y, además, en su propia formulación aumentan el peligro de contribuir a la ansiedad, al no ofrecen soluciones frente al espectáculo de desolación que describen. Tal como indica el propio Bauman éstas, las soluciones, se sitúan “en la cultura de la autoayuda y de la confianza en uno mismo, cada uno de nosotros ha de usar sus propios recursos para protegerse y sobrevivir a una catástrofe” (Bauman, 2007, 34). Otro ensayo, deudor de la obra de Bauman, tras un análisis de la historia del miedo en Occidente (tomada básicamente de Jean Delumeau, 2002), nos sitúa en este mismo mundo de inseguridades, en el que “la única certeza es la espera de mayores incertidumbres, de las que nadie está protegido” (González, 2007, 245).

Además, inducen a aceptar sin contrastación efectiva un alto grado de determinismo, al considerar que es en la predisposición anímica de la sociedad donde descansan impulsos innatos, pre-sociales, alojados en los individuos. Como si fueran mecanismos sicobiológicos naturales los que nos condicionan, los que transforman la ansiedad (esta amenaza constante y difusa) en un miedo social

crónico de efecto anestésico. En definitiva abren la vía para considerar el miedo como un síndrome social, para el que además no hay terapia.

Estas interpretaciones, que podemos definir como *sociología postmoderna del Miedo* (con mayúsculas), arrancan en la pérdida de “control sobre el deseo de los individuos y su derivación hacia un consumo compulsivo y obsesivo que produce un desarme ideológico y un vaciado ético integral” (cfr. Martín Paradelo en este mismo número de *Estudios*), pero termina constituyendo un poderoso dispositivo de control-poder que responde a los efectos concomitantes de una información alienadora, el consumismo impulsivo y el miedo inducido (Vidal, 2005, 70).



En el paradigma de Luhmann, o en la obra del filósofo español Eugenio Trías, los medios de comunicación constituyen un mecanismo esencial tanto de la identidad como del mantenimiento de los sistemas sociales (Bericat, 2005, 72). En éste, el miedo es interpretado como “un principio de gestión de la desigualdad por parte de las nuevas élites (impersonales e invisibles) informacionales, dominadoras de los aparatos negociadores de transmisión de complejidad reducida” (Luhmann, 1995). Analizan la dimensión social de la manipulación en términos de abuso de poder de unas *élites simbólicas* (también líquidas) que tienen el control del discurso público y manipulan el pensar colectivo a favor de sus propios intereses (Van Dijk, 2006).

Este marco de análisis, no lo olvidemos, se inicia con la sociología crítica de la comunicación de masas, en la Escuela Marxista de Frankfurt (Mills, Benjamin, Adorno, Horkhener, en especial la obra de Marcuse). En ella se plantea la tesis de que los medios son utilizados por el poder para afianzar su *status quo*, con el fin de desviar la atención de los miedos reales, en la alienación del hombre hacia el consumo (Marcuse, 1968).

Pero, ni los medios serían capaces de proyectar miedo, ni las nuevas élites de inducirlo y controlarlo en su beneficio si, utilizando la terminología de Luhmann, el miedo no gozara de una cierta resonancia social (Bericat, 2005, 57). Creo que aquí está la clave: los medios de comunicación son propagadores, amplificadores, inductores si se quiere, pero su papel como agentes generadores de miedos es limitado. Para que sean actores eficaces en las tragedias del miedo, antes debe existir un ambiente emocional propicio a esta inducción.

Obviamente, pienso que este ambiente es generado, impuesto, por las necesidades del sistema económico. El capitalismo siempre ha tenido la necesidad de crear deseos para estimular el consumo. Y los medios de comunicación han crecido, han nacido por esta necesidad. Tienen, por tanto, un papel predominante en la creación de esta cultura capitalista, que a su vez genera el ambiente emocional propicio para la inducción de miedos.

Los valores de esta cultura se alimentan de una interpretación conservadora y centrada en la idea del éxito individual, así como en la creencia de que dicho éxito se obtiene a través del consumo. La vieja idea de que el consumo ya no satisface el deseo, sino que lo genera. Esta satisfacción tiene relación directa con la ilusión (inducción) de que se puede obtener todo lo que la modernidad ofrece a través de una peligrosa *cultura del endeudamiento*. Así, los populistas del mercado nos presentaron el consumo como la herramienta básica de la democracia, y los sociólogos críticos como una fuente de alienación.

Se puede afirmar que el consumo ha articulado el desarrollo del capitalismo y su asociación con la democracia; pero también la configuración histórica del deseo, desde su perspectiva psicológica y antropológica. En nuestras sociedades, los estilos de vida no son ya simples patrones de consumo, sino poderosos sistemas semióticos que

determinan el estatus social y las identidades (Dunn, 2008, 122). Y es el miedo a la pérdida de este estatus (interiorizado como identidad personal) lo que causa la ansiedad, el miedo a una nueva forma de exclusión, a la pérdida de la capacidad de consumo.

El que no consume, o no lo hace bajo los parámetros que se le exigen, es un ser excluido de la vida normal, es un *consumidor defectuoso*. Esta nueva forma de exclusión disminuye la autoestima, genera frustración e incertidumbre, pero también un contradictorio sentimiento de culpa. Más concretamente, una autoinculpación, en la que, de forma paradójica, el individuo proyecta la causa de sus males en los modelos de comportamiento ejemplificantes y envidiados (el empresario explotador, el político corrupto, el banquero ladrón). Por ello, el nuevo excluido o excluida no cuestiona el sistema, se autoinculpa por no haber sido capaz de haber estado a la altura. Acepta el castigo como una redención; y hará todo lo posible por adaptarse mejor al sistema que lo ha excluido.



Tengo el convencimiento de que es el miedo a esta exclusión el origen de la parálisis social. Por tanto, es aquí donde debemos buscar la respuesta a la pregunta del ¿por qué no hacemos nada? Todos los demás miedos son construcciones externas, miedos artificiales, miedos intelectuales por decirlo de alguna forma. No son, en esencia, el origen de la ansiedad que causa la parálisis individual y social. Aunque también pienso que el escenario de este miedo difuso (del que hablaba al principio y que queremos hacer explícito aquí) es distinto. Este

miedo, o mejor ansiedad sobre nuestro futuro inmediato, surge de la aceptación, más bien sumisión, a una corriente cultural que podríamos definir como *cultura de la globalización*.

Margaret Thatcher, la presidenta del primer gobierno democrático que apostó decididamente por las recetas neocapitalistas, sentenció: «La economía es el método. La meta es cambiar el alma» (Stuart Hall, 1988, citado por Du Gay, 2002, 119). En otro lugar argumenta: “Nuestra reforma (refiriéndose a la privatización y desregulación de los años 90 del s. XX) debe ser conforme a nuestras tradiciones y a nuestra Constitución, aunque a veces el proceso deba hacerse exasperadamente lento” (del intercambio epistolar entre Thatcher y Hayek, [sic!]).

En otras palabras, las reformas económicas no pueden tener efectos duraderos si la cultura, la *cultura empresarial capitalista*, no es inoculada previamente en el alma social. Aquí está la clave, el capitalismo se ha instalado en nuestro ánimo como una creación inherentemente manipulable y “flexible”. Ha generalizado un modelo de conducta económica más allá de la economía misma; modelo que tiene la competitividad como principio que limita y racionaliza todas nuestras acciones. Y como tal principio la competitividad es inviolable, como antes lo fue la propiedad. Desregular, a todos los niveles, no sólo la economía sino todo el entramado social (también cultural), ha sido la constante desde los años 90. Por tanto, no se trata de meras reformas económicas (impuestas por la coerción o consensuadas mediante el engaño), sino de una radical transformación social. Una transformación lenta, exasperantemente lenta, pero imparabla.

Noam Chomsky ya habló en su decálogo de la estrategia de la gradualidad, “para hacer que se acepte una medida inaceptable, basta aplicarla gradualmente”. Pero ni esta estrategia, ni la creación del consenso mediante el engaño, ni las visiones catastrofistas, ni la ansiedad social producida por el consumismo, hacen que las medidas desreguladoras sean irreversibles. Y este tipo de medidas introducen cambios sociales que se han instalado para quedarse. Lo que ha permitido la estabilidad de la reforma económica y política es una modificación previa de nuestras mentalidades, lo que algunos denominaron *aburguesamiento del proletariado*, en esencia asumir como propia la *cultura empresarial*.



De esta cultura ha nacido el consenso de que los mercados globales son básicamente incontrolables y que la única forma de no ser un excluido (sea como nación, como organización o como individuo), es ser lo más competitivo posible. A través de ésta se propaga una ostensible mentira, la que nos hace creer que hemos perdido absolutamente el control de nuestras vidas (citamos textualmente): “[...] la situación económica de los ciudadanos de los Estados-nación está hoy más allá del control de las leyes de esos Estados. [...] Actualmente existe una superclase global que toma todas las grandes decisiones económicas y que las toma de forma completamente independiente de los parlamentos y, por consiguiente, de la voluntad de los votantes de cualquier país. [...] La ausencia de un sistema político global significa que los “superricos” pueden operar sin consideración alguna por ningún otro interés que no sea el suyo propio” (Rorty, 1999, 233, cit. Bauman, 2008, 188-199).

Nuestra total sumisión a la *cultura de la competencia* se basó en la percepción de que, a cambio, el estado nos garantizaría la seguridad; la seguridad emocional ante el riesgo individual. Éste era el pacto no escrito, el pacto social. Pero el consumo actuó como elemento regulador del sistema social, y la amenaza a la exclusión siempre ha sido inherente al mismo. La consecuencia de la imposición de esta cultura es que “las personas se maquinizan, se artificializan, se vuelven agentes sistémicos o del sistema de consumo, se digitalizan y se hacen a sí mismas mercancía para el sistema global de mercado” (Roitman, 2003).

Esta cultura nos exige adaptarnos a acelerados y constantes cambios del medio (del medio económico), a cambiar, a reinventarnos, a competir constantemente; y a hacerlo a un ritmo que nuestras capacidades no pueden seguir.

Y tras estas exigencias planea el fantasma de la exclusión y la constante ansiedad por un futuro inmediato incierto pero inexorable para el que no pueda adaptarse. Y, así, el miedo a la exclusión se ha transformado en una ansiedad constante. Es el medio más efectivo de control, por eso el estado social se ha empeñado en fomentarlo. Según el pacto, “[el] estado social en auge tenía que haber desterrado de una vez por todas: el más destacado de ellos, el miedo a la degradación social y al fantasma de la pobreza y la exclusión social que aguarda al final de la espiral descendente” (Bauman, 2007, 203). Pero no lo ha hecho, a cambio ahora nos ofrece una construcción ideológica basada en la percepción inducida de una amenaza difusa y permanente, la *cultura del Miedo* (con la que iniciá-bamos este discurso).

Hace más o menos una década, Richard Rorty sugería que, tras décadas de *aburguesamiento del proletariado*, entraríamos en una época de *proletarización de la clase media*. Hoy en día, la insinuación de Rorty parece cada vez más una profecía que se está cumpliendo. Esta proletarización es consecuencia directa del proceso de privatización y desregularización de la economía, pero también de un cambio en los mecanismos de poder. Es consecuencia de lo que algunos han denominado *la rebelión de las élites*, para otros de la *ruptura del pacto social*, que no es otra cosa que la consecuencia de esta rebelión. Ahora, este último fenómeno se ve acelerado y justificado por la *II Gran Depresión*. La crisis se magnifica, y se utiliza para inducir nuevos miedos, que son utilizados en una auténtica *doctrina del shock*, para eliminar las pocas posibilidades de reacción ante esta aceleración del proceso de desregularización y privatización.

Pero éstos no son fenómenos nuevos. Christopher Lasch, hace ya mucho tiempo, desarrolló el proceso por el cual los grupos privilegiados, sociales y políticos (las élites simbólicas de los postmodernos) se liberan de la suerte de la mayoría y dan por concluido de modo unilateral el contrato social que los unía como ciudadanos (Lasch, 1976). Son el lento, el exasperante proceso del que hablaba Margaret Thatcher. Proceso que se inició hace más de veinte años y que ahora se está consolidando.

La desregularización amenaza ahora directamente los cimientos del estado del bienestar. Se están limitando peligrosamente sus funciones, ahora con la excusa de la

reducción del déficit (para evitar la quiebra del estado) antes con la excusa de la competitividad. Ya hemos hablado de la falsedad de estos principios. Pero tenemos que insistir en que parten de la misma escuela de pensamiento, la que oculta tras complejos y manipulados análisis económicos la ya vieja propuesta ideológica de Hayek. Ésta se basaba en dos premisas: a) la economía funciona mejor cuanto mayor sea la concentración de la riqueza, para ello hay que desregular y eliminar las trabas normativas que la entorpecen; y b) la economía funciona mejor en un marco legal donde los trabajadores apenas posean derechos ni cobertura social por parte del estado, de manera que sea la competencia feroz por no caer en la miseria el más eficaz incentivo a la productividad.

La ideología neoconservadora, sin alardes, sin teorizarlo, ha comprendido mejor que todos los postmodernos analistas del miedo que el factor decisivo que elimina la resistencia social es el miedo a la exclusión. Es la cultura de la competencia lo que genera la exclusión, y es el miedo a la exclusión lo que la sostiene, aquí se cierra el círculo. Los gobiernos democráticos ya no necesitan seguir basando su legitimidad en promesas de subsidios, educación o salud pública. Ahora ya no nos garantizan el bienestar, sólo nos prometen la contención del caos, a cambio de un insufrible sacrificio social y la pérdida de libertad. Desvían así el origen real de nuestros miedos, hacia la incertidumbre de los mercados, hacia el terrorismo global, y crean un nuevo sentimiento nacionalista, donde buscan la cohesión del propio Estado.

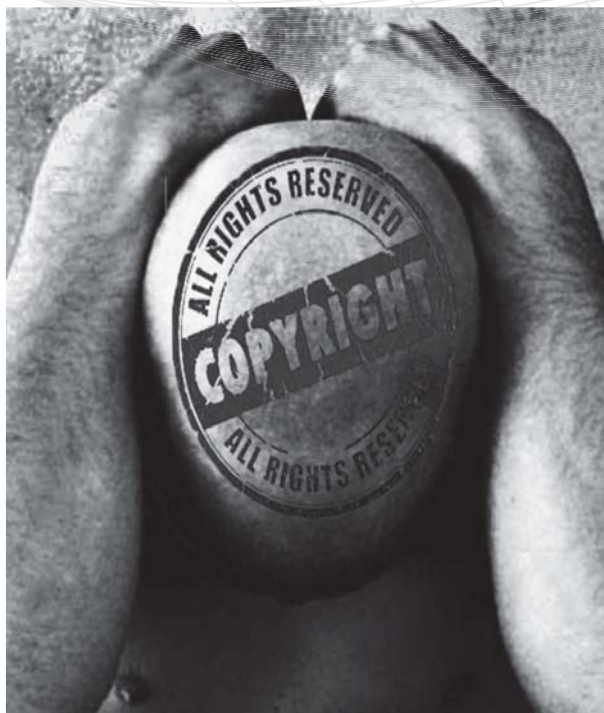
El objetivo último es crear nuevos modelos de producción alienada, en los que tienen un papel primordial el juego de la deslocalización-localización, la movilidad tanto de mercados como de empresas. Los fenómenos de reubicación de empresas y el aumento de la competitividad de la industria turística (en los que en buena medida se basa ahora la esperanza de la recuperación económica española) están requiriendo a gritos del empobrecimiento previo de buena parte de la población. El autoempleo dependiente, el encadenamiento de subcontrataciones (prácticas tipificadas hasta hace muy poco como delito), los mini contratos, y los trabajos de 1€/h. (sin cobertura social) serán el medio. Tenemos como referencia el falso milagro alemán, e imitaremos la normativa laboral de Schröder, (la famosa Agenda 2010, aprobada a finales de 2002, *vid.* Holm-Detlev, 2013).

Estas medidas posibilitarán la reubicación de empresas en nuestro estado y aumentarán sin duda su competitividad, tal vez mejorarán los índices macroeconómicos, tal vez no. Pero se harán a costa del sufrimiento de millones de personas, y generarán una masa de excluidos enfermos de miedo crónico. Enfrentarnos a ello con efectividad es cuestionar el sistema ideológico que lo sustenta e implica, de alguna forma, liberarnos del miedo a la exclusión. Lograrlo dependerá de nuestra capacidad de renunciar a salidas individuales, y de apostar decididamente por la autogestión y el apoyo mutuo.

En resumidas cuentas, “sólo conseguimos erradicar ese miedo difuso sustituyéndolo por un Terror nítidamente pronunciado, ejercido y ejecutado”. (Trías, 2004, 49). Y así las cosas, tenemos que preguntarnos: ¿Quién nos amenaza constantemente con el empobrecimiento y exclusión?, no son las élites simbólicas (no son los mercados), es quien impone por la fuerza coercitiva unas medidas económicas que nos asolan, es el estado. Hagamos pues posible lo imposible, hagamos que este estado post-democrático tenga su única legitimación en la amenaza de la violencia física directa, desenmascaremos a los falsos profetas del miedo.

Jean-Paul Fitoussi escribió una alegoría que resume el espíritu del incompetid malditos!, incompetid malditas! o seréis excluidos y excluidas. En ella, la crisis nos dice: “Lamentamos sinceramente el destino que habéis tenido, pero las leyes de la economía son despiadadas y es preciso que os adaptéis a ellas reduciendo las protecciones que aún tenéis. Si os queréis enriquecer debéis aceptar previamente una mayor precariedad; este es el camino que os hará encontrar el futuro”. Joaquín Estefanía inicia con ella el prólogo de *La economía del miedo* (Estefanía, 2011) y con ella concluimos este corto paseo por los escenarios del horror.





EL ENVASE DEL MIEDO

Si, como decía Hans Morgenthau, el poder político es una relación psicológica entre dominadores y dominados; una relación en la que los dominadores toman el control de la mente de los dominados a través de la amenaza y de la persuasión o de ambos mecanismos asociados (Morgenthau, 1972, 97), la emoción juega un papel básico en las estrategias de dominio. Hoy la amenaza (construida o provocada) en los *espacios simbólicos de dominación* es más que nunca un medio de control psicológico. Ahora, más que nunca, genera demonios *intrapíquicos* que alimentan unos miedos que, en imaginario social, son auténticas *estructuras antropológicas* (Durand, 2005). Hoy, más que nunca, la amenaza alcanza una capacidad “profética”, que cuando se percibe cumplida, o inminente legitima el poder de quien la ejerce.

Desde un contexto emocional, la amenaza explícita, claramente manifiesta, provoca una “indefensión aprendida” de efecto paralizante, que anula la voluntad del dominado y permite el ejercicio del poder. Pero las amenazas difusas, vagamente indeterminadas, son el lenguaje de la persuasión; el que se manipula para imponer el *consenso*. Un consenso que a su vez legitima la ejecución, no de las amenazas difusas, sino del propósito ocultado tras éstas, que es esencialmente dañino para el dominado. En este caso, el poder no anula la voluntad sino que la construye

mediante la dosificación del engaño y la amenaza. Es por ello que la inducción de la emoción primaria del miedo, y el control sobre sus efectos en el comportamiento social, resultan hoy dos elementos básicos del dominio y legitimación del poder.

La *cultura del miedo* está transitada por estas difusas formas de dominación, que, como vemos, tienen en las emociones sus principales instrumentos de sometimiento. En este contexto, el miedo es la palabra que se utiliza para referirse a la incertidumbre provocada por unos pánicos inducidos o dramatizados. Un miedo que tiene la misma consistencia líquida de la amenaza. Un miedo para el que nadie está inmunizado, y que es más efectivo cuanto más horribles sean los peligros que se anuncian, porque siempre serán menos que los que se cumplen (Estefanía, 2011, 29). Ésta es la base emocional de la “cultura del miedo”, pero también de las interpretaciones sociológicas catastrofistas.

Por lo tanto, esta difusa formulación de la amenaza oculta la esencia de los mecanismos de poder. Ya vimos los peligros de estas construcciones intelectuales, y cómo incluso su formulación crítica contribuye a crear este ambiente de incertidumbre, de miedo-ansiedad. En este contexto, la nueva sociología *postmoderna* del miedo parece singularizar esta emoción como explicación de todo comportamiento social. Ahora nos toca analizar la esencia psicológica de esta nueva forma de *dominio emocional*.

Hasta el momento he hablado de miedo social, pero las sociedades no sienten, y la suma de sentimientos individuales no genera emociones sociales. Además, para el poder, como dijo Margaret Thatcher, sólo hay un conjunto de gente insegura, solitaria y manipulable, que comparte un espacio, un tiempo, y ahora un



mismo sentimiento de angustia. Para el poder, sólo hay individuos aislados ligados por unos cada vez más débiles lazos sociales, pero fuertemente cohesionados por unos principios de autoridad compartida, generada por el consenso Cultural. Pero es el poder quien crea, mantiene o cambia a su antojo este consenso. Para las élites dominadoras la sociedad no existe, es una mentira, una construcción cultural, autoconcebida para imponerse y autolegitimarse.

No creo que esto sea así; más bien creo que la cultura emocional del miedo es producto de la “institucionalización” de este sentimiento. Independientemente de esta consideración (sobre la que luego insistiré), la base interpretativa de esta forma de legitimación del poder es la inducción y la manipulación emocional, la construcción de falsas realidades, esto es: la mentira. Por ello comenzaremos por ver el papel del lenguaje y la comunicación, en la inducción al miedo.

Entiendo (no soy un experto) que, desde el punto de vista de la psicología-social, los procesos cognitivos que nos permiten imaginar, hablar y mentir no existirían sin un medio social extremadamente complejo. Un ser absolutamente solo no tendría conciencia de sí mismo, no sería sujeto (Gazanigga, 2001). Más aún, somos conscientes de nuestros propios pensamientos sólo porque antes desarrollamos la capacidad de imaginar los pensamientos de otras personas (Steven, 2003). Esto, al parecer, es lo que nos permitió hablar, imaginar y mentir, lo que nos convirtió en humanos modernos; esto es en seres socializados. Nuestra inteligencia es, por tanto, una inteligencia social como ya formuló Humphrey (*cfr.* 1976, 1983), una inteligencia que necesita de la comunicación, del lenguaje, pero también y fundamentalmente de la mentira, veamos por qué:

Partimos de la premisa de que la mentira está en la *filogénesis* misma del lenguaje y de tal forma ligada a éste que ambas habilidades podrían considerarse una única capacidad cognitiva: la que determina nuestras estrategias socializantes. El origen de ambas capacidades ha sido vinculado a un sistema conceptual específico, en el que se fundamentan las habilidades comunicativas y cooperativas, pero también, y esencialmente, el engaño y la manipulación. Este dispositivo conceptual ha sido definido como *teoría de la*

mente (Rivière-Sotillo-Sarriá-Núñez, 1994); término que fue originariamente empleado por Premack y Woodruff (1978) para describir la habilidad de los primates para distinguir y atribuir estados mentales a los demás con finalidad de predecir su conducta (Wimmer-Perner, 1983).



Es por ello que el disimulo, el engaño táctico y la mentira forman parte de todos los escenarios en los que transcurre la vida social humana. Visto así es un mecanismo neutral, una herramienta de sociabilización, no tiene por qué ser negativa, ni causar un mal o beneficio en el sujeto con el que se interactúa. En esencia, esta teoría se basa en entender la mente como el sistema que permite interpretar y predecir la conducta de los demás, con el fin de modificar su comportamiento en beneficio propio (Perner, 1991, *cfr.* García, 2007).

Pero hay otro tipo de mentira, que implica una manipulación intencional y premeditada de la conducta, mediante la inducción de percepciones falsas que anulan la voluntad del otro. El mecanismo consiste en percibir que un individuo tiene una representación errónea de la realidad y fomentarla, para aprovecharse y beneficiarse de ello. Y esto lo hacemos porque tenemos la capacidad biológica de predecir e influir en el comportamiento ajeno (Rivière y Núñez, 1996). El desarrollado de esta capacidad, cuya secuencia es interpretación-predicción-manipulación, nos permite manipular nuestra propia mente y la de los demás; éste es el indicador de la “inteligencia social” o “teoría de la mente”.

Pocas veces una teoría *sicológica* ha podido vincularse tan directamente con el mecanismo biológico que la explica, pero en este caso se ha documentado la existencia del sistema neural implicado en los mecanismos de

la “teoría de la mente”. Son las neuronas llamadas espejo las que posibilitan a los sapiens modernos comprender las intenciones de otros individuos, ponerse en su lugar, leer sus pensamientos, sentimientos y deseos, lo que resulta fundamental en la interacción y en la construcción social (Rizzolatti-Fadiga-Galles-Fogassi, 1996; Punset, 2005). El sistema integra en sus circuitos neuronales la atribución/percepción de las intenciones de los otros, esto es lo que los psicólogos denominan *teoría de la mente*. El descubrimiento de este sistema neuronal nos brinda, por primera vez en la historia de la evolución, una explicación neurofisiológica coherente al por qué y cómo mentimos, a las formas complejas de interacción social.

Al menos en el paradigma biológico y psicológico actual una cosa queda clara: como individuos podemos predecir y controlar las acciones de los demás. En esencia, es una explicación del sistema que nos permite conocer nuestro lugar en el mundo y establecer relaciones sociabilizadoras y esto es básico en nuestra propia supervivencia, tanto individual como social. Pero si la inducción o ampliación de riesgos (de miedos) juega un papel primordial en la manipulación intencional de la conducta, las emociones, y substancialmente el miedo, es esencial en este proceso de manipulación de la conducta.

Hablemos ahora del miedo y de su papel en la modificación de la conducta. Pero no quiero centrarme en su perspectiva biológica, porque desde ésta el miedo no es más que un esquema adaptativo. Por consiguiente, un mecanismo inconsciente de supervivencia, el que permite al individuo responder ante situaciones adversas con rapidez y eficacia. Este miedo es sólo una reacción instintiva ante determinados estímulos.

No obstante, los mecanismos biológicos son esenciales para explicar la emoción del miedo, y por ello tenemos que considerar algunas cuestiones básicas. La principal es que este miedo biológico, como emoción primaria, puede ser culturalmente manipulado y cronificado, para que persista después de eliminar su causa. La repetición del estímulo mediante inducción, y su disociación, provoca cambios duraderos en la conducta, en los sentimientos y en el funcionamiento psicofisiológico de las personas. En estos casos, quien manipula con tal fin está incurriendo en lo que, estrictamente hablando, se denomina “violencia”. Porque la violencia no es otra cosa que es el resultado

de poner la agresividad bajo el control de la conciencia (Sanmartín, 2012).

Así entendido, el miedo ha sido siempre un método extremo de dominación. La inducción de estos miedos intuitivos por la violencia directa y ejercida (la tortura, física o psicológica), es esencial en los métodos básicos de dominación. Es el mecanismo empleado desde los métodos más rudimentarios de tortura a los interrogatorios coercitivos basados en la “teoría del shock psiquiátrico” (Klein, 2007, 22); y aún sigue siendo el último recurso del poder para quebrar la voluntad del individuo.

Este miedo manipulado culturalmente surge también en un contexto de desigualdad, en una relación asimétrica de poder. Hemos hablado de cómo es producto de la inducción de una percepción falsa de la realidad, pero ¿acaso hay alguna percepción humana que sea real?. Nos movemos en un sistema de percepciones erróneas pero útiles (nuestro cerebro funciona así). Por ello, el inductor del miedo, el agresor, no tiene por qué ser más fuerte que la víctima. La víctima sólo tiene que percibir, que creer, que es así. A partir de ese momento, el agresor se inviste de poder. Es por tanto la víctima la que da el poder al agresor, pero no de una manera voluntaria ni consciente, sino inducida por una percepción de la realidad en la que el sometimiento es un mal menor a la amenaza.

A un nivel social más amplio, de *miedo institucionalizado*, se pueden aplicar los mismos mecanismos de inducción. Sólo que al poder, y ahora nos referimos al poder real, institucional (el que sufrimos día a día), no le es consustancial el uso de la fuerza. Pero sí de la violencia en forma de amenaza potencial, los actos de violencia son más eficaces cuando no se ejercen. El miedo, al igual que el resto de las emociones primarias, no es real, tan sólo es percibido, sentido, por ello es más fuerte ante una amenaza que ante la ejecución de ésta. Y lo es mucho más si la amenaza es constante y no tiene una causa definida; si es un miedo difuso, líquido (en la definición de Bauman).

Amenaza-miedo-dominación, ésa es la secuencia del poder. Y que no se nos olvide: quien ejerce el poder está actuando siempre de forma violenta, porque, intencionalmente, está causando un daño. Según Foucault, no es que el poder, en su ejercicio, haga uso de la violencia; es que la violencia es el ejercicio mismo del poder (Foucault,

1995). Por otra parte, el individuo aislado (sin la protección del grupo) se siente absolutamente indefenso ante la amenaza. Además, cuando tiene la percepción de que es desde el grupo (en el que se siente protegido) donde está la amenaza, la resistencia a ésta implica la exclusión, y hará lo posible para evitarla, y ello le mantendrá en un difícil equilibrio emocional, en estado de constante ansiedad.

El ejercicio continuado, dosificado, indiscriminado, y amplificado a toda la sociedad, de esta violencia grupal, ha provocado un salto cualitativo importante, un salto en el vacío. En las sociedades “post-democráticas”, la amenaza se ha diluido pero el miedo es más agudo que nunca. Nos ha tocado un tiempo de “miedo”, de incertidumbre, de ignorancia e incapacidad. Ignorancia sobre la amenaza concreta que se cierne sobre nosotros y nuestra incapacidad para determinar qué podemos hacer (y qué no) para contrarrestarla (Estefanía, 2011, 28).

Interpreto que este salto lo ha provocado la creación artificial de la *cultura del miedo*, esto es, la ocultación de la amenaza-violencia del Estado tras una construcción intelectual falsa, inducida por el horror. Una cultura por lo tanto impuesta, cuyo objetivo no es otro que mantener el sistema político-económico de la democracia capitalista. En estas sociedades post-democráticas y post-modernas, el miedo es el ejercicio de la violencia del estado; una violencia que nos aprisiona inconscientemente, que llega a anularnos.

El miedo está inevitablemente abocado a racionalizar su irracionalidad, a acomodar cualquier evento a sus premisas. De lo que se desprende su poder emplazante, su fuerza cohesionadora y configuradora de las masas contra las masas, dispuestas a ceder la libertad de elección (individual) a cambio de la (ficticia) sensación de protección y seguridad (cfr. Vidal 2009a, 322). Y visto así, la cultura del miedo no es otra cosa que un mecanismo de auto-legitimación del poder.

Pero considero que el mayor de nuestros miedos no está inducido por esta construcción cultural. Pienso, por el contrario, que éste es el que nos provoca la posibilidad de excomunión, de destierro, de exclusión. Un miedo ancestral, casi biológico, a perder nuestra esencia humana de pertenencia a un grupo social, fuera del cual no podemos sobrevivir. Un miedo que además es constante en una

sociedad sin certezas, en una sociedad cuyos únicos valores estables están en la competitividad consumista (cuyos mecanismos están controlados por las “élites simbólicas”).

Pero aquí el generador de nuestros miedos es más íntimo; es la culpa. La culpa, como emoción operante en la dimensión del poder, como un sentimiento derivado de una transgresión de los estándares morales de comportamiento. Esta culpa, cuando es introyectada, asumida desde un sentimiento autoinculpatario (que se puede inducir), requiere de la expiación para reducir la tensión asociada a ella, el miedo-ansiedad. Expiación que sólo puede lograrse mediante el castigo, que opera como contrapoder capaz de saldar la deuda (Kemper, 1978: 57; cfr., Bericat, 2000).

En la “cultura capitalista de la competencia”, esta teoría sociológica se traduce en la aceptación de la exclusión como castigo al fracaso, al fracaso de no haber sido lo suficientemente competitivos (en el contexto de la crisis económica, de haber vivido por encima de nuestras posibilidades), de no haber sabido adaptarnos al sistema. Y es la interiorización de esta culpa la que nos lleva a aceptar el castigo y a hacer propósito de enmienda, a ser más competitivos. Es en definitiva lo que nos provoca la parálisis, la incapacidad de respuesta.

Ya hablamos de cómo la aceptación-imposición de la cultura empresarial nos paraliza por la percepción del miedo inminente a la exclusión. Ahora introducimos un elemento que lo explica. Un elemento que además está inducido por la aceptación-imposición de este sistema cultural. Ya vimos cómo la cultura empresarial y la cultura del miedo son unas construcciones intelectuales falsas, mecanismos de autolegitimación del poder. Ahora podemos ver el mecanismo sociológico que provoca la parálisis, la introyección de la culpa, la auto-inculpación de nuestro propio fracaso adaptativo.

Éstos son los mecanismos socio-sicológicos, que nos conducen a la parálisis social inducida por el miedo-ansiedad. Pero hay un factor más, centrado en el fracaso interiorizado como incapacidad. Cuando las acciones encaminadas para superar el miedo no van acompañadas de éxito, incrementan la ansiedad y hacen que se pierda la esperanza, lo que nos convierte en enfermos asintomáticos pero crónicos. En otras palabras: “El reconocimiento de la

propia insuficiencia, proyecta la probabilidad de la derrota sobre las ocasiones futuras de confrontación. Esto hace el futuro incierto y carente de atractivo, idóneo para las condiciones que llevan al miedo-ansiedad” (Kemper, 1978, 56).

Este sentimiento de incapacidad puede provocarse fácilmente cambiando constantemente el medio al que nos tenemos que adaptar. Cambiando las normas del juego, cambiando el paradigma cultural. Y estos cambios son provocados constantemente desde las élites de poder. Por lo que, una vez que interiorizamos la cultura de la competencia, renunciamos a las herramientas que nos posibilitan la reacción contra ella.

Para concluir nos falta sólo una cosa: responder al encajamiento de este texto. En este sentido, las emociones de las que venimos hablando han sido categorizadas como “miedo social” en el marco de una sociología emocional. Pero quien lo siente es el individuo, y la conducta que se pretende modificar también es individual. Por ello más que de un miedo social deberíamos hablar de un miedo masivo, público, institucionalizado. Aunque desde el punto de vista sociológico, las emociones públicas, más allá de las variaciones individuales que comporten, constituyen emociones de sociedad, y esto significa que el sujeto propio de estas emociones no es el individuo, sino la unidad social (Bericat, 2002).

El individuo sólo es el contenedor del miedo biológico, el que se siente. Como vimos arriba, el miedo es un componente del mecanismo de manipulación social, por lo que hay que envasarlo no en el individuo sino en su capacidad sociabilizadora. El miedo del que he hablado aquí es una construcción artificial (del poder), pero proyecta e induce otros miedos que el individuo sí siente como los biológicos, porque los interioriza. Por ello concluimos que el contenedor del miedo es un envase social, un *postmoderno* envase diseñado por el poder; que además del miedo esconde una violencia silenciosa, pero extrema.

Entonces, para diluir este miedo lo mejor que podemos hacer es romper el envase. Deslegitimar los dos paradigmas que nos atemorizan: la “cultura capitalista”, la “cultura del miedo” (el capitalismo y el estado). Construir una cultura más humana, en la que los individuos tengan el control de su propio cuerpo y sus acciones, en un ambiente autónomo; ésta es la idea. La “idea” que predicaron los veteroa-

narquistas, construir un ideal, una moral libre; “Si no se pierde de vista el fin último de la coacción moral, se verá fácilmente que aquello que comienza por ser elemento de temor es más tarde materia de cambio que implica un cierto grado de subordinación voluntaria, pero subordinación al cabo, y últimamente se convierte en autocoacción, es decir, que el individuo, identificándose consciente e inconscientemente con las influencias ambientales y con sus propios juicios, acaba por obrar de acuerdo consigo mismo...”. (Mella, 1893, 14-15).

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHEIDE, D. (2002): *Creating Fear: News and the Construction of Crisis*, Hawthorne.
- AMORÓS, M. (2011): *Perspectivas antidesarrollistas*, Barcelona.
- BAUMAN, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid.
- (2007): *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona..
- (2010): *La globalización. Consecuencias humanas*, México D.F.
- BEAUVOIR DE; S. and G. HALIMI (1962): *Djamila Boupacha*, trad. de Peter Green, Nueva York.
- BERICAT, E. (2000): “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”, *Papers* 62, 145-176.
- (2005): “La cultura del horror en las sociedades avanzadas: de la sociedad centrípeta a la sociedad centrífuga”, *Reis* 110, 53-89.
- BOCARDO, E. (2013): *La política del negocio: cómo la Administración Busch vendió la Guerra de Irak*, Sevilla.
- BONO, F. (2012): “Latouche defiende trabajar menos para combatir el paro y vivir mejor. El ideólogo del decrecimiento llena la Nau de la Universitat de València”, *El País*, 15 Oct 2012, http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/10/15/valencia/1350332672_151514.html.
- CABLE, V. (1996): *The World's New Fissures: Identities in Crisis*, London.
- CAMIÑAS, T. (2007). “Valores en alza: guerras, propaganda mediática, cultura del miedo y ‘hedocinismo’”. *Revista Latina de Comunicación Social*, 62. http://www.ull.es/publicaciones/latina/200713Tasio_Caminas.htm.
- CHOMSKY, N. (1996): “The culture of fear”, en *Colombia: The genocidal democracy*, Monroe, ME: Common Courage, 7-16.

- (2013a): “¿Puede la civilización sobrevivir al capitalismo?”, *Lq Jornada*, México, 17 de marzo de 2013, <http://www.jornada.unam.mx/2013/03/17/index.php?seccion=opinion&article=022a1mun>
- (2013b) *Power Systems: Conversations on Global Democratic Uprisings and the New Challenges to U.S. Empire. Conversations with David Barsamian.*
- CHOMSKY, N.; RAMONET. I. (1995): *Cómo nos venden la moto. Información poder y concentración de medios.* Barcelona, Icaria.
- DU GAY, P. (2002): “Representar la ‘globalización’: apuntes sobre la discursividad de la vida económica”, *Revista de estudios sociales*, 13 de octubre de 2002, 119-125.
- (2000) “Reproduction de ‘Representing Globalization’: Notes on the discursive orderings of economic life”, en S. HALL, P.; GILROY, L.; GROSSBERG; y McROBIE, A. (eds.) (2000): *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, traducido por Nick Morgan, Londres.
- DUNN, R. G. (2008): *Identifying Consumption. Subjects and Objects in Consumer Society.*
- DUPUY, J. P. (2002): *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l’impossible est certain, Seuil.*
- ELOLA J. (2013): “Hay que trabajar menos horas para trabajar todos”, entrevista a Latouche, *El País*, 18 de agosto de 2013. http://internacional.elpais.com/internacional/2013/08/15/actualidad/1376575866_220660.html.
- ESPLUGUES, J. S. (2012): “Claves para entender la violencia en el siglo XXI”, *Lydus Vitalis*, vol. XX, 38, 145-160.
- ESTEFANÍA, J. (2011): *Lq economía del miedo*, Barcelona.
- FERNÁNDEZ, R. (2010): *Lq Quiebra del Capitalismo Global: 2000-2030.* Madrid.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A. (2012): “¿Y si no hiciésemos nada?”, [www.publico.es](http://blogs.publico.es/fuenadelugar/1625/%C2%B7y-si-no-hiciemos-nada), Fuera de lugar, 9 de febrero de 2012. <http://blogs.publico.es/fuenadelugar/1625/%C2%B7y-si-no-hiciemos-nada>.
- FRIEDMAN, M. (1982): *Capitalism and Freedom*, Chicago.
- FOUCAULT, M. (1995): *Un diálogo sobre el poder*, Madrid
- FUREDI, F. (1998): *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*, Cassell.
- FUKUYAMA, F. (1992): *El fin de la historia y el último hombre.* Barcelona.
- GARCÍA, E. (2007): “Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano”. *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas del ser humano.* Madrid, 17-54.
- GAZZANIGA, M.S. (2001): *El cerebro ético*, Barcelona.
- GLASSNER, B. (1999): *The Culture of Fear. Why Americans are Afraid of the Wrong Things*, New York.
- GIL, E. (2004): *El miedo es el mensaje. Riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*, Madrid.
- GOLUBOV, N. (2012): “Crisis y cultura del miedo: de Wall Street a Main Street”, *Tramas* 36, 241-253.
- GONZÁLEZ DURO, E. (2007): *Biografía del miedo. Los temores en la sociedad contemporánea*, Madrid.
- GREER, J.M. (2008): *The Long Descent. A User’s Guide to the End of the Industrial Age*, Gabriola Island.
- GROSGOUEL, R. (2006): “Del final del sistema-mundo capitalista hacia un nuevo sistema-histórico alternativo: la utopística de Immanuel Wallerstein”, *Nómadas*, 25 de octubre de 2006, 44-52.
- HA-JOON CH. (2012): *23 cosas que no te cuenta sobre el capitalismo*, Madrid.
- (2011): “23 ‘Cosas’ que no se dicen acerca del Capitalismo”. Presentación y traducción del libro 23 Things They Don’t Tell You About Capitalism a cargo de Juan Carlos Moraga Fadel y Osvaldo Andrés García, *Revista de Trabajo*, Año 7, Número 9, Enero / Julio 2011, 39-66.
- HALL, S. (1988): *The Hard Road to Renewal*, London.
- HOLM-DETLEV K. (2013): “El mito de las reformas en Alemania”, *El País*, 4 de enero de 2013. http://elpais.com/elpais/2013/01/02/opinion/1357142736_718348.html.
- HUMPHREY, N. K. (1976): “The social function of the intellect”, en P. P. G. Bateson & R. A. Hinde (Eds.), *Growing points in Ethology*, Cambridge, 13-26.
- HOBBS, Th. (1651): *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2008.
- JULIÁ E. (2012): “Potencial utópico de la máquina en la pequeña escala”, *Estudios*, 2, 49-59.
- LATOUCHE, S. (2008): *Lq apuesta por el decrecimiento*, Madrid.
- (2003): “Absurdité du productivisme et des gaspillages, Pour une société de décroissancepar”. *Lq Monde Diplomatique*, noviembre 2003, <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/11/LATOUCHE/10651>.
- LASCH, Ch. (1996): *Lq rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona, Paidós.
- LIRA KORNFELD E., CASTILLO VERGARA, M. I. (1991): *Psicología de la amenaza política y el miedo*, Santiago de Chile.
- LUHMANN, N. (1995): *Teoría política en el estado del bienestar*, Madrid.

- PREMACK, D.; WOODRUFF, G. (1978): "Does the chimpanzee have a theory of mind?", *Behavioral and Brain Sciences*, 4, 515-526.
- PUNSET, E. (2006): *Nueva percepción del cerebro. La mente está en el cerebro*, Madrid.
- KEMPER, TH. D. (1978): *A Social Interactional Theory of Emotions*, New York.
- KLEIN N. (2007): *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona.
- KRUGMAN P. (2009): *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008*, New York.
- (2012): *¡Acabad ya con esta crisis!*, Barcelona.
- (2013): "¿Puede un error en una hoja de cálculo haber destruido casi por completo la economía de Occidente?", *El País*, Economía 21 de abril de 2013.
- PRÍGOGINE, I. (1997): *El fin de las certidumbres*, Madrid.
- MARCUSE, H. (1968). *El hombre unidimensional*, Barcelona.
- MELLA, R. (1893): *La coacción Moral*, ed. Facsímil, 1983, Barcelona.
- MORGENTHAU, H. J. (1972): *Poder político en Hoffmann, Stanley, Teorías contemporáneas sobre las Relaciones Internacionales*, Madrid, 1972.
- NAVARRO, V.; TORRES, J.; GARZÓN, A. (2011) *Hay alternativas. Propuestas para crear empleo y bienestar social en España*. Madrid.
- NAVARRO, V.; TORRES, J.; GARZÓN, A. (2012): *Lo que España necesita, una réplica con propuestas alternativas a las políticas de recortes del PP*, Barcelona.
- RIVIÉRE, A.; SOTILLO, M.; SARRIÁ, E.; NÚÑEZ, M. (1994): "Metarrepresentación, intencionalidad y verbos de referencia mental: un estudio evolutivo", *Estudios de Psicología*, 51, 21-32.
- ROITMAN, R. M. (2003): *El pensamiento sistémico. Los orígenes del social-conformismo*, México.
- RORTY, R. (1999): "Lave and money", en Rorty, Philosophy and Social Hope, Penguin.
- RIZZOLATTI G., FADIGA L., GALLESE V., FOGASSI, L. (1996): "Premotor cortex and the recognition of motor actions". *Brain research. Cognitive brain research*, 3, 131-141.
- RUFFOLO, G. (2009): *Il capitalismo ha i secoli contati*, Torino.
- RUGGERI, A. (2011): "Reflexiones sobre la autogestión en las empresas recuperadas argentinas". *Estudios*, 1, 60-79.
- SANMARTÍN J. (2012): "Claves para entender la violencia en el siglo XXI", *Ludus Vitalis*, vol. XX, 38, 145-160.
- STEVEN, J. (2003): *Sistemas emergentes, o que tienen en común las hormigas, neuronas, ciudades y software*, Madrid.
- STIGLITZ, J. (2006): *El malestar en la globalización*, Madrid.
- TRÍAS, E. (2004): *La política y su sombra*, Barcelona.
- VAN DIJK, T. (2006). "Discurso y manipulación: Discusión teórica y algunas aplicaciones", *Signos*, 49-74.
- VIDAL, R. (2005): *Capitalismo (Disciplinario) de Redes y Cultura (Global) del Miedo*, Buenos Aires.
- (2009a): "¿Una Sociología (postmoderna) del miedo?". *Historia y Comunicación Social*, 14, 313-328.
- (2009b): "Multiculturalismo(s), miedo y capitalismo disciplinario (en red). Análisis para una nueva ciudadanía", *Telos*, 80 Julio-Septiembre 2009, <http://sociadainformacion.fundacion.telefonica.com/telos/articuloperspectiva.asp?idarticulo=2&rev=80.htm>.
- WALLERSTEIN, I. (1979): *El moderno sistema mundial. La geocultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVII*. Madrid.
- (1984): *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. México.
- -, (1991): *Unthinking Social Science*, Cambridge.
- (1998): *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. México.
- (2006): *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Madrid.
- (2008): "El capitalismo se acaba. Entrevista al analista internacional Immanuel Wallerstein". Antoine Reverchon 18 de octubre de 2008, *Le Monde*. http://www.lemonde.fr/la-crise-financiere/article/2008/10/11/le-capitalisme-touche-a-sa-fin_1105714_1101386.html. Trad. Germán Leyens, Rebelión. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=74554>
- WEBER, M. (1982). "El Estado Nacional y la política Alemana", México D.F.
- WIMMER, H; PERNER, J. (1983): "Belief about beliefs: Representation an constraining Function of wrong beliefs in Young Children's understanding of deception", *Cognition*, 13, 103-128.
- ZERZAN, J. (1994): *Futuro primitivo*, Valencia.

ARTÍCULOS



INFANCIA Y CONTROL SOCIAL: DESMONTANDO MITOS SOBRE LA INSTITUCIÓN ESCOLAR.

Childhood and social control: removing myths about the school institution.

Infaneco kaj socia kontrolo: demuntante mitojn pri la lerneja institucio.

Mario Andrés Candelas (*Pedagogo*).

Enviado: 30/08/2013. Aceptado: 20/09/2013.

Resumen: Este artículo se centra en la infancia y el control social que se ejerce sobre ella, establecido debido a la condición de futuro de la primera. Como institución destinada a la infancia, se analiza aquí el papel que juega la escuela al respecto. Este análisis se realiza en torno al estudio de algunos mitos nacidos alrededor de la misma, relacionados con: (1) la población objetivo, los niños y las niñas como futuro social a proteger, encubriendo intenciones de control relacionadas con la reproducción social; (2) sus orígenes, ya que se le atribuye una tradición milenaria inexistente; (3) los problemas de significación entre educación y escuela; (4) su supuesta defensa de los intereses comunes, basándose en una neutralidad ideológica que resulta imposible en educación; y (5) su finalidad orientada a la desaparición de las desigualdades, cuando en realidad, en los últimos tiempos, estas desigualdades no han hecho más que aumentar.

Palabras Clave: Infancia, Escuela, Educación obligatoria, Control social, Desigualdad, Fracaso escolar.

Abstract: *This article focuses on childhood and the social control exercised over it, due to the understanding of the former as "the future". In this regard, the role of the school as quintessential childhood institution is discussed here. This analysis is performed on the study of some myths born around the school, related to: (1) the target population, boys and girls as social future to protect, concealing intentions related to the control of social reproduction, (2) their origins, as they are attached to an ancient nonexistent tradition,*

(3) problems of significance between school and education and, (4) the alleged defense of common interests based on ideological neutrality which is impossible in education, and (5) its supposed aim oriented towards the disappearance of inequalities, when in fact in recent times, these inequalities have not only not disappeared but even increased.

Key words: *Children, School, compulsory education, social control, Inequality, School Failure.*

Resumo: *Tiu artikolo centriĝas al infaneco kaj la socia kontrolo kiun oni faras sur ĝi, starigita pro la pores-tonteca kondiĉo de infaneco. Kiel institucio dediĉita al infaneco antonomazie, oni analizas ĉi tie la rolon ludatan de la lernejo tiurilate. Tiu analizo fariĝas ĉirkaŭ la lernejo, rilate al: (1) la celita populacio, nome geinfanoj kiel socia futuro protektenda, kaŝinte kontrolajn intencojn rilatajn al la socia reproduktado; (2) ties originoj, ĉar oni atribuas al ĝi jarmilan tradicion neekzistanta; (3) la problemoj de signifo inter edukado kaj lernejo; (4) ties supozita defendo de la komunaj interesoj, baze sur ideologia neutraleco kiu iĝas neebla en edukado; kaj (5) ties celo orientita al la malapero de la malegalecoj, dum reale lastatempe, tiuj malegalecoj nur pligrandiĝis.*

Ŝlosilaj vortoj: *Infaneco, lernejo, deviga edukado, socia kontrolo, malegaleco, lerneja malsukceso.*

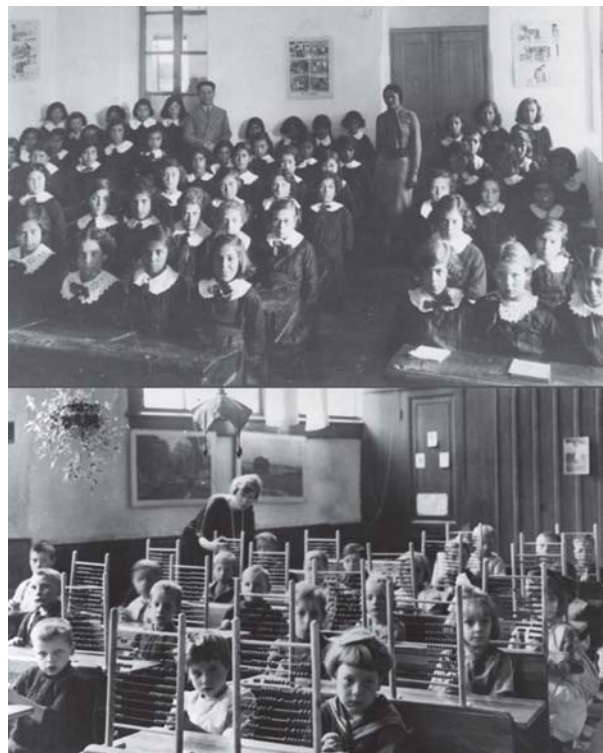
“El niño moldeado, condicionado, disciplinado, reprimido, el niño sin libertad, cuyo nombre es legión, vive en todos los rincones del mundo. Vive en nuestra población exactamente al otro lado de la calle. Se sienta aburrido en un pupitre en una escuela aburrida; y después se sienta en un escritorio más aburrido aún en una oficina, o en un banco de una fábrica. Es dócil, inclinado a obedecer a la autoridad, temeroso de la crítica, y casi fanático en su deseo de ser normal, convencional y correcto. Acepta lo que le han enseñado casi sin hacer una pregunta; y transmite todos sus complejos, temores y frustraciones a sus hijos”
(Neil, 2002, 89).

INTRODUCCIÓN

La institución escolar ocupa hoy en día un lugar “imprescindible” en nuestra sociedad, tanto es así que resulta una locura proponer su desaparición o pensar, tan siquiera, que hubo un tiempo en que no existían este tipo de instituciones. Cuando decimos institución escolar o escuela nos estamos refiriendo al sistema escolar, con su legislación, orden disciplinario, currículum oficial, jerarquía, espacios cerrados, etc. Lo que se pretende desentrañar aquí de forma generalizada es el conjunto del sistema escolar en general. Somos conocedores de la existencia de multitud de experiencias educativas que nada tienen que ver con lo que aquí vamos a describir, en ellas no fija su mirada este artículo. La escolarización se ha extendido a paso firme bajo promesas de avance social, educación para todos y todas e igualdad de oportunidades, presentándose como la única vía para lograr la desaparición de las desigualdades sociales y la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Pues bien, estos discursos que comenzaron a extenderse y a repetirse como mantras desde la Ilustración, deberían haber cristalizado a lo largo del siglo XX, época durante la cual la escolarización no paró de extenderse, alcanzando en la actualidad a prácticamente a todos los niños y niñas de la parte del mundo conocida como desarrollada. Como ejemplo de esto, diremos que en el curso 2011-2012, en el estado español, estaban escolarizadas más del 97% de las personas de entre tres y quince años, es decir, prácticamente la totalidad de la población.

El dato ha sido elaborado a partir del padrón elaborado por el INE (1 de enero de 2012), en el que se recoge que



Lám. 1.- Modelos educativos, imposición de la cultura dominante.

hay 6.074.170 personas de entre tres y quince años. Por su parte, el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte ofrece, a través de sus estadísticas para las enseñanzas no universitarias, el dato de que en el curso 2011-2012 había un total de 5.889.990 de alumnos matriculados de entre esas edades (incluyendo educación especial). Ambas fuentes de datos se pueden consultar online.

Esto podría parecer una redundancia, ya que siendo la educación obligatoria se supondría que todas las personas afectadas por dicha obligación deberían cumplir con ella. Pues bien, no ha sido así hasta hace relativamente poco tiempo, ya que a pesar de los más de ciento cincuenta años de historia de la enseñanza obligatoria las estadísticas muestran que en 1908 la tasa de escolarización era del 59%, del 50% en 1941 y en 1976 se situaba cercana al 70% (Ruiz de Azúa, 2000, 166-167). La obligatoriedad de la escolarización fue decretada en el estado a partir de 1857, para los niños y niñas de entre seis y nueve años. Después, en 1909, se prolongó hasta los doce años; en 1964 hasta los catorce y, por último, en 1990, hasta los dieciséis. Por lo tanto, se podría decir que el ideal de la escolarización obligatoria, concretado en su universalización, ha llegado a su culmen en nuestro actual contexto político y social.

Ahora bien, si la escolarización generalizada se ha consumado, ¿qué ha sucedido con las promesas que a partir de ella se generaron? Evidentemente, estas viejas promesas quedaron olvidadas en el camino. Este hecho se debe a que los objetivos reales de la institución escolar se encontraban muy alejados de estas falsas promesas, así como sus prácticas estaban basadas en una simplificación a través de la cual se considera que los niños y las niñas no saben nada, ya que es el profesorado o el libro de texto el que todo lo sabe y una puesta en práctica centrada en el examen, donde los niños y las niñas son los únicos responsables de su propio destino individual (Torres, 1999, 14).

En este artículo ahondaremos en algunas de las cuestiones anteriores para descubrir los fines reales con los que nació la institución escolar y su evolución en el tiempo, a través del análisis de algunos de los mitos en los que se ha basado la universalización de esta institución.

NIÑOS, NIÑAS Y JÓVENES: SUJETOS PELIGROSOS

En primer lugar, nos gustaría detenernos en la infancia, ya que es el colectivo social al que está dirigida la escuela y es su “objeto” a controlar. Nos gustaría dejar claro que consideramos la infancia como el espacio social habitado por los niños y las niñas, una construcción abstracta que depende del contexto cultural e histórico (Gaitán, 2006). Con esto queremos decir que la infancia, tal y como la consideramos hoy, no ha existido siempre, sino que es el resultado de una construcción social, propia de nuestro tiempo y de nuestra cultura. En definitiva, lo que queremos dejar claro desde un comienzo es que existen muchas y muy diferentes infancias. No es lo mismo ser un niño en Madrid que en Bagdad, o una niña hoy que hace dos mil años. La infancia no es una categoría homogénea y estable en el tiempo, como se han encargado de demostrar los historiadores que se han centrado en ella, entre los que destacan tanto por la calidad de sus trabajos como por su influencia posterior Philippe Ariès (1987) y Lloyd DeMause (1982).

A pesar de estas diferentes construcciones sociales, de la falta de homogeneidad y de la necesidad de huir de generalizaciones reconociendo la gran diversidad existente dentro de la infancia, debemos reconocer que todas las infancias presentan algo en común: siempre han sido definidas por las personas adultas, sin que su propia voz

o sus propias elaboraciones hayan sido tenidas en cuenta, ya que ambas cosas se consideran irrelevantes. Esto es una manifestación más de que la relación entre personas adultas y niños y niñas está marcada por el poder que ejercen las mayores frente a las pequeñas, que se pone de manifiesto en el profundo control social sobre todas las facetas de la vida infantil por parte de aquellas personas que detentan el poder, esto es, las personas adultas.

Este control se ejerce desde una justificación de protección (Gómez Espino y Martínez García, 2006), pero es evidente que en el fondo se busca controlar el cuestionamiento del poder adulto que se suele realizar desde la rebeldía infantil y juvenil (Casas, 2006, 30) y, lo más importante, a través de este control se pretende garantizar la perpetuación del statu quo, ya que la sociedad futura estará en las manos de los niños y las niñas de hoy. Esta última justificación tiene un gran peso, ya que los niños y las niñas, más que considerados como sujetos de hoy, con derechos, características y habilidades propias (Gaitán, 2006, 28), son vistos y vistas por las personas adultas únicamente como futuro, como un “aún-no”, siendo caracterizados en la mayoría de las ocasiones por lo que no pueden hacer.

Esta peculiar relación de poder no debe verse exclusivamente como una jerarquía basada en la edad, sino integrada dentro de una lógica más amplia, que tenga en cuenta las relaciones de poder entre otras categorías sociales como son el género, la clase o los orígenes culturales, ya que, como señala Giroux (2003, 21), dependiendo de estas categorías más amplias, las respuestas de control que se ofrecen a los niños y a las niñas son diferentes. Es decir, no se ejerce el control de la misma forma sobre una niña pobre de una minoría cultural que sobre un niño rico; los mecanismos que se activan en cada caso son diferentes. A modo de resumen acerca de las representaciones sociales que realizan las personas adultas sobre los niños y las niñas no nos resistimos a añadir la siguiente apreciación de Rochefort:

“Los niños, vistos a la cegadora luz de la autoridad, son humanos inacabados, tanto física como mentalmente. Torpes, distraídos, atontados, frágiles, dispersos, cambiantes, nada serios, sólo piensan en jugar, incapaces de arreglárselas solos; por tanto necesitan protección y amos [...]. Son tiernos, adorables, encantadores, hasta el momento en el

que intentan escapar al control; entonces se vuelven imposibles. Dado que todavía no piensan, no se les pregunta su opinión, se les escucha a veces para quedar bien con ellos, pero no se les tiene en cuenta. No se les debe tomar en serio, porque no lo son”. (2004, 55)

Rocheffort recoge de forma precisa cómo son vistos los niños y las niñas en nuestra sociedad adultocéntrica. Bajo esta visión, los niños y las niñas deben ser completados, como “libros en blanco” que son, con la cultura y los valores que la clase dominante estime oportunos, para que cuando crezcan y se conviertan en ciudadanos, ya sí con plenos derechos, puedan garantizar el mantenimiento del orden social establecido.

Ahora bien, parece que para los estados no es suficiente confiar en las personas adultas para que controlen a los niños y a las niñas que las rodean, ya que algunas de estas personas no mantienen la “moralidad debida” y o no quieren o no pueden ejercer ese poder de una manera efectiva sobre los niños y las niñas, tal y como al poder le gustaría. De esta forma los estados se ven “obligados” a intervenir para controlar “debidamente” la evolución de los niños y las niñas, para que puedan cumplir el futuro papel que les corresponde según su género, clase, etc.

Esta necesidad de intervención estatal no surge por casualidad, está muy ligada a la aparición de la clase obrera urbana y a sus actividades de organización autónoma, muy diferentes a las dictadas por el poder (Rendueles, 2000, 128), que suponían todo un enfrentamiento al monopolio estatal.

Ante este preocupante cuestionamiento, los estados comienzan a ejercer su poder sobre las familias a través del entramado social para que éstas cumplan su imprescindible papel en la reproducción social. El surgimiento y avance de toda esta red que es descrito brillantemente por Donzelot (2008) supone la aparición de lo que él denomina *la policía de las familias*. Este engranaje socio-punitivo pone gran énfasis en el control de la infancia, tal y como recoge, para el caso concreto del estado español, Martínez Reguera (2007).

En este contexto de control social, justificado desde el avance social y la rectitud moral, debemos enmarcar la

institución escolar, así como otras destinadas a la infancia, como los servicios de protección o los tribunales de menores, que tradicionalmente han puesto su foco en los hijos e hijas de las clases trabajadoras, de las personas migrantes, etc., en definitiva, en los niños y las niñas que no siguen ni adoptan las formas de vida que el poder considera adecuadas y que son vistos por los estados como una amenaza que debe ser controlada.

La institución escolar quizá sea el más efectivo de entre estos elementos, ya que ha logrado que toda la población pase por ella y a su vez, gozar de una gran aceptación social.

EL MITO DE LA ATEMPORALIDAD DE LA ESCUELA

El primero de los mitos a los que nos enfrentamos es el que considera la escuela como una institución universal y eterna. Esto no es una casualidad, ya que a través de estas justificaciones que se remontan a la Grecia clásica o al Imperio romano, se pretende esconder sus verdaderos orígenes (Varela y Álvarez-Uría, 1991, 13). La escolarización, de la forma que hoy la conocemos, es un fenómeno relativamente reciente que podemos situar entre finales del siglo XIX y principios del XX. Nos detendremos por un momento a descubrir los orígenes históricos de esta institución.

La infancia empieza a generar un interés especial en los adultos a partir de la Ilustración, momento en el que se comienza a valorizar, viendo en una parte de ella, la que formaba parte de la burguesía, al ciudadano futuro (Trisciuzzi y Franco, 1993, 9). En esta nueva representación, los liberales ilustrados ven la necesidad de educar a estos futuros ciudadanos para que ejerzan esa categoría de una forma apropiada. En este primer momento, la educación es sólo recomendable para los niños burgueses, ya que tanto las niñas como los pobres, no estaban fisiológicamente preparados para ello. Tal y como escribiera Rousseau en su famoso *Emilio*: “El pobre no tiene necesidad de educación; la de su estado es forzada y él no sabría alcanzar otra” (2008, 54).

Las propuestas de escolarización obligatoria generalizada vendrían un poco más tarde, durante la segunda mitad del siglo XIX y los comienzos del siglo XX. La escuela surge como herramienta para instruir a los niños y las niñas obreras en los intereses de la burguesía, inten-

tando alejarlos de las influencias de su clase social y de las peligrosas propuestas educativas autónomas que se enmarcaban dentro de ella. Este proceso histórico de creación escolar ha sido investigado por Varela y Álvarez-Uría (1991) y no nos detendremos mucho en él, aunque resulta realmente interesante. De forma resumida, y siguiendo a los anteriores autores, diremos que la escuela se origina con el fin de “moralizar” y hacer obedientes a los hijos e hijas de la clase obrera. Esto se realiza pretendiendo generalizar el encierro de la infancia en instituciones que predicán los valores del capitalismo y del estado, fijándose en el modelo instaurado por la Iglesia con anterioridad, y que monopoliza la educación dentro de esas paredes, a través de metodologías que conllevan el sometimiento a una autoridad incuestionable, que les predispone para su futuro.

La escuela forma parte de un entramado social y punitivo más amplio destinado a detener los conflictos de clase que iba generando el capitalismo; de esta forma, el nacimiento de la escolaridad obligatoria debe contextualizarse junto con el desarrollo del trabajo asalariado y también de la prisión (Cuesta, 2009, 17). Se deduce, por lo tanto, que la escolarización obligatoria controlada por el estado debe enmarcarse en un proyecto político-económico más amplio: el capitalismo.

Este control de las escuelas por parte del estado fue cuestionado por algunos intelectuales y por diversas fuerzas políticas, entre ellas los anarquistas, que desde el principio entendieron cuáles eran los fines reales de este monopolio. En el prólogo que escribió Anselmo Lorenzo a la edición original de *La escuela moderna*, se puede leer: “Esa entidad [el estado] que concreta en leyes, y que quiere eternizarlas como expresión de la verdad y de la justicia, los errores de cada época y los intereses de las castas o de las clases superiores, y que, por consecuencia, amasa los cerebros en la uniformidad de una creencia y en la inicua aceptación de un despojo; es decir, en la fe y la obediencia” (2009, 59). Pero no sólo fueron los anarquistas los que criticaron este monopolio, ya que por ejemplo Marx, en su *Crítica al programa de Gotha* escribía: “Eso de *educación popular a cargo del Estado* es absolutamente inadmisibile [...] Lo que hay que hacer es más bien substraer la escuela a toda influencia por parte del gobierno y de la Iglesia. [...], por el contrario, es el Estado el que necesita recibir del pueblo una educación muy severa” (1977, 20). Fruto de



Lám. 2.- La educación reglada no libera al individuo.

esta desconfianza en el estado y en los estrechos límites que éste imponía, se desarrollaron en España iniciativas de diversas tendencias que buscaban independencia para desarrollar otro tipo de iniciativas educativas, como por ejemplo la Institución Libre de Enseñanza o la Escuela Moderna de Ferrer i Guardia.

Teniendo claro dónde están los orígenes de la escolarización masiva, estamos en condiciones de abordar algunas de las cuestiones más relevantes usadas en la actualidad para ejercer un control social efectivo sobre la población.

EL MITO DE LA ESCOLARIZACIÓN COMO ÚNICO CAMINO PARA LA EDUCACIÓN

La escuela se revela como la única fuente válida de educación, cuando en realidad podríamos decir que es un lugar donde se busca todo menos eso precisamente. Por supuesto que esto está sujeto a controversias, ya que depende del significado que otorguemos a palabras como enseñanza o educación. Palabras que como señaló Illich (2006, 214), han llegado “a ser tan flexibles que pierden cualquier significación precisa y se usan para cualquier cosa”, haciéndose necesario aclarar que educación y escolarización no son la misma cosa. La educación es un proceso mediante el cual se posibilita la transformación personal, encaminado hacia la construcción de un mundo mejor (Martín Luengo, 2006, 12), y en esto la institución escolar, como herramienta del poder que es, no está interesada. En realidad lo que hace la máquina escolar es pervertir el concepto de educación, utilizándola como herramienta a servicio del poder, ya que como señala Michéa (2002, 21) dentro del *capitalismo total* en



Lám. 3.- El tamaño no importa, todo ordenado cuanto antes mejor.

el que vivimos, todos los movimientos de los gobiernos no sólo están dirigidos a aumentar sus propios beneficios económicos, sino a favorecer las condiciones políticas para que el dominio capitalista perdure, y con este fin está orientada la educación dentro de la escuela.

Como señala Illich (2006, 217), la mayoría de las personas consideran que aprenden las cuestiones más importantes fuera de la escuela, y en ocasiones a pesar de ella, pero no es menos cierto que en la escuela “aprendemos” cuestiones de gran relevancia para el sistema capitalista como son la obediencia, la sumisión a una autoridad incuestionable, las desigualdades, la falsa meritocracia, el individualismo, la competitividad, etc. Es decir, los “valores”, entendidos como económicos y no éticos, nada encubiertos en los que se basa el *capitalismo total*. En este sentido, Michéa (2002) no duda en denominar, a la escuela actual, la *escuela de la ignorancia*, ya que considera que lo que hace la institución escolar es expandir la ignorancia, entendiendo esto como el intento de acabar con cualquier resquicio de *inteligencia crítica*, esto es, la aptitud para comprender el mundo que nos ha tocado vivir y poder participar en su transformación. Según estas consideraciones, la institución escolar, no sólo no favorece la educación, sino que trabaja en su contra, utilizando esta extensión de la ignorancia para ejercer el control social.

Aunque no favorezca la educación sí tiene el dominio absoluto sobre los pasos de curso, las titulaciones, las evaluaciones, etc. En este sentido, la institución escolar se convierte en una carrera de obstáculos en la que lo importante es el fin y no el proceso o el camino, un precepto completamente contra-educativo. A través de esta carrera mediada por la superación de exámenes, reválidas y la consecución de títulos, se hace que los niños, las niñas y sus familias sólo se preocupen por

los resultados obtenidos y no por lo que realmente se aprende (Illich, 2006, 217). De esta forma, el centro de la escuela son las habilidades necesarias para poder obtener los títulos y superar los exámenes, independientemente de lo que esto conlleve. Todo gira alrededor del examen que, como dijera Foucault (2005, 189-191), “es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar [...], una comparación perpetua de cada cual con todos, que permite a la vez medir y sancionar”. De esta forma, a través del examen, la calificación, se lleva a cabo una evaluación mal entendida, que fomenta la competitividad, la comparación, la elaboración de estándares, etc.

No importa la educación, no importan los procesos, sólo es importante esa abstracción llamada *nivel*, difícil saber qué es eso exactamente, y ser capaces de superar todos los obstáculos para poder conseguir el premio final, que como veremos más adelante a la mayoría, de poco servirá.

EL MITO DE LA NEUTRALIDAD IDEOLÓGICA

La institución escolar se escuda en una supuesta neutralidad ideológica, que busca la educación, en abstracto y supuestamente objetiva, de los niños y las niñas. Pues bien, este es uno de los mitos más importantes en los que se basa el sistema educativo (Torres, 1999, 14), dentro del *capitalismo total* en el que vivimos.

La educación (usaremos esta palabra aunque hemos dejado claro que aquéllo que se produce en la escuela está lejos de serlo) como relación e interacción entre personas nunca puede ser neutra ideológicamente. Para entender cualquier práctica educativa debemos tener en cuenta tanto el contexto en el que se produce, como la finalidad que se busca con ella, el tipo de ser humano que se persigue (Trilla, 2010). Como sostuvo Freire (1990, 63) tras toda práctica educativa subyace un ideal de persona y de mundo.

La institución escolar tiene sus propios fines, destinados a generar un tipo de sociedad y de personas, mediatizados por los intereses del estado/capital, por lo tanto jamás podrá ser neutra. Estos intereses ideológicos que dirigen la escuela se manifiestan en elementos que le son propios: el espacio cerrado, la visión del maestro como foco de auto-



Lám. 4.- Reprimir, ordenar, orientar desde el desequilibrio

ridad, un menosprecio del “alumno” y un férreo sistema disciplinario. En definitiva, un conjunto que impone el poder al conocimiento (Varela y Álvarez-Uría, 1991, 281).

En este momento nos gustaría aclarar que el estado/capital se ha apropiado de lo *público* y existe una clara confusión respecto a esta cuestión. Como indican Rogero y Fernández de Castro (2001), para que una escuela sea considerada como pública, no basta con que su titular sea el estado. A esto podemos añadir, bajo nuestro punto de vista, que la titularidad también debería ser pública, esto es en manos del pueblo, de la comunidad, que no es para nada sinónimo de estar en manos del estado.

Consideramos que lo público (de pueblo), es aquello que pertenece y es gestionado por todos los implicados, tanto de forma directa o indirecta. En otra estrategia de ocultación más, el estado/capital se ha erigido como el dueño y señor de lo público, haciéndonos confundir lo público con lo estatal. Como hemos visto a lo largo de este artículo, el sistema escolar no defiende los intereses de las personas, sino los intereses del estado (Martín Luengo, 2006, 19). Por esto, la escuela estatal está lejos de poder ser considerada pública. Como recogen Rogero y Fernández de Castro (2001) es necesario señalar la existencia de tres categorías claramente diferenciadas: lo público, lo estatal y lo privado, rompiendo de una vez por todas esa dicotomía público/privado con la que el estado/capital pretende engañarnos.

En este marco donde los intereses del estado/capital se priorizan frente a los públicos, las escuelas se erigen como espacios cerrados vetados para la participación y la opinión, tanto de la comunidad como de los niños y de las niñas.

Las familias son vistas por la gran mayoría de los docentes como una amenaza a su trabajo, los centros son ajenos a las comunidades en las que se insertan y los niños y las niñas no cuentan como sujetos de identidad y decisión propia.

De esta forma, la escuela puede ser considerada como un espacio de fuertes relaciones de poder, en los que se enfrentan los intereses de la sociedad y del estado, que distan de estar en la misma dirección. En esta lucha de poderes desiguales, el estado/capital tiene toda la ventaja que le ofrece su condición, su fuerza y su hegemonía en el ejercicio de la violencia. Este poder ejercido por los docentes y por la propia estructura institucional se ha venido modificando con el tiempo. Los castigos físicos y ese tipo de malos tratos han quedado obsoletos, pero no es menos cierto que existen otras formas más acordes con los tiempos para el ejercicio de ese poder. Como señalaron Bourdieu y Passeron (2001), la violencia simbólica, entendiendo ésta como la imposición de significaciones de un modo que parezcan legítimas ocultando que se basan en relaciones de poder, es la vía del ejercicio del poder absoluto en las relaciones educativas. Además de estas cuestiones, siguiendo a los anteriores autores diremos que tanto los contenidos escolares como la metodología están destinados a reproducir la arbitrariedad cultural elegida por las clases dominantes.

Con lo anterior queremos decir que el currículum escolar se desarrolla en base a una arbitrariedad encubierta bajo una aparente justificación científica. Decimos esto ya que decidir qué contenidos prevalecen sobre otros puede variar según quién y qué objetivos se persigan con esa decisión. Estas decisiones están siempre mediadas por lo que las élites políticas y culturales creen que los niños y las niñas deben aprender y también por intereses corporativistas de la profesión docente, que buscan una mayor carga lectiva para las asignaturas que ellos mismos imparten. Los contenidos a aprender están condicionados por cuestiones puramente arbitrarias, ya que nadie está en condiciones de decidir qué aprendizajes son más importantes para el desarrollo de los niños y de las niñas salvo los propios niños y niñas, y a éstos nunca se les deja elegir. De esta forma, hay cuestiones deliberadamente silenciadas en la escuela y otras con una gran repercusión. En este sentido resulta interesante el trabajo realizado por Torres (1999), en el que se analiza tanto el currículum oficial, donde las corporaciones editoriales tienen un gran poder ya

que a través de ellos se lleva a la práctica del aula los mencionados currículos; como la del llamado *currículum oculto*, que tiene que ver con las prácticas institucionales no recogidas en la legislación que se ponen de manifiesto en el aula y que debe ser descubiertas por investigaciones desarrolladas sobre el terreno. Este *currículum oculto* de la escuela esconde prácticas racistas, sexistas, segregadoras (Torres, 1999) y toda una completa trama disciplinaria que se basa en las relaciones de poder por las que está dominada la institución (Martínez Escárcega, 2007).

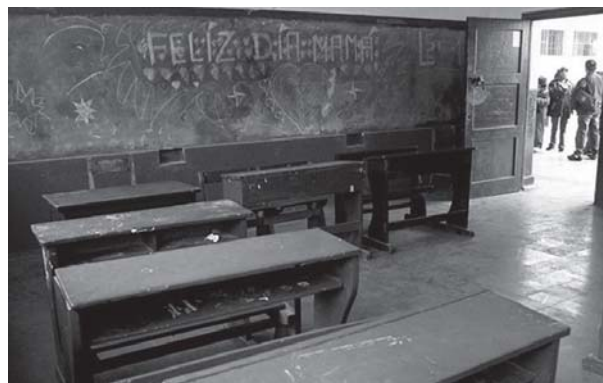
El currículum oficial tiene cierta importancia, ya que dicta aquello que se va a impartir en las escuelas, pero, como vemos, existen otros focos de poder que influyen en el desarrollo práctico de ese currículum teórico como son los intereses económicos e ideológicos de las editoriales o las prácticas no escritas que caracterizan a la propia institución.

EL MITO DEL FIN DE LAS DESIGUALDADES: EL FRACASO ESCOLAR COMO ÉXITO DEL SISTEMA

Es evidente que la escuela no ha puesto fin a las desigualdades sociales, es más, parece que en lugar de haberse reducido, estas desigualdades van aumentando. También es evidente que el sistema escolar no ha generado esas divergencias, ya que éstas existían previamente y son fruto de todo el entramado político-económico, pero podemos decir, sin temor a equivocarnos, que tampoco ha colaborado en su reducción o su compensación.

En este sentido, ya Bourdieu y Passeron (1991) demostraron en su clásico estudio que la escuela es una institución reproductora y que la posibilidad de algún tipo de movilidad social ascendente por medio de ésta, es realmente difícil. En un estudio más actual sobre las desigualdades en el sistema educativo español se concluye: “Nuestro trabajo aporta una evidencia empírica sólida que permite apreciar de qué manera se amplían en el sistema educativo las desigualdades socio-culturales de las familias” (Calero et al., 2008, 101).

Ante estas evidencias, parece sensato admitir que la intención del estado de buscar la igualdad social y la eliminación de los estratos sociales a través de la institución escolar es un mito construido en base a falsedades, ya que la realidad, tozuda como es, se empeña en mostrar lo



Lám. 5.- Una neutralidad de fuerte carga ideológica.

contrario. Nos detendremos en algunas cuestiones interesantes al respecto.

En primer lugar, diremos que la institución escolar no se presenta igual para todo el mundo, existen diferentes tipos de instituciones destinadas a diferentes públicos y, a su vez, dirigidas a cumplir diferentes objetivos. Esta segmentación se realiza según la condición socio-cultural de las familias de los niños y las niñas (Varela y Álvarez-Uría, 1991, 282). Estas desigualdades entre centros, no sólo se dan entre los estatales, privados y concertados, sino que, dentro de los estatales, también existen importantes diferencias que dependen de la zona en la que se encuentren, la existencia de “centros ghettos” frente a centros en mejores condiciones, etc. Ésta es la primera falta de respeto hacia la búsqueda de la igualdad, ya que, de inicio, existen grandes diferencias, que en cierto sentido marcarán la trayectoria escolar de los niños y las niñas, contribuyendo desde el principio a la reproducción social.

En la generación y sostenimiento de estas desigualdades también contribuye enormemente el fenómeno conocido como *fracaso escolar*. Esta cuestión debería ser reconocida como un gran éxito del sistema ya que a través de ella se desecha a los menos aptos, cumpliendo perfectamente con la lógica escolar que está al servicio del *darwinismo social* imperante (Roger, 2012, 12).

El término *fracaso escolar* engloba a todos aquellos jóvenes que “abandonan” la institución sin obtener el título de secundaria, es decir, a los ojos de la meritocracia, salen de la escuela, como si ésta fuera una *caja negra*, de la misma forma en la que entraron, a pesar de los años de escolarización. Habitualmente los análisis que se realizan sobre este hecho suelen ser superficiales, centrándose en la

mejora de las estadísticas. Parémonos por un momento a pensar con profundidad qué supone realmente el fracaso escolar en las condiciones de *capitalismo total* en las que vivimos hoy, que se diferencian significativamente de las de hace tan sólo unas décadas.

Hoy en día no son necesarios tanto trabajadores asalariados como antaño, por lo que el estado/capital debe gestionar cierta *excedencia* humana (De Giorgi, 2006). Es evidente que las reglas del juego vienen cambiando desde hace tiempo y el mercado laboral no quiere ni necesita a una gran parte de los jóvenes y además, la patronal y la banca quieren tener acceso al dinero de los impuestos (Goldstein, 2012, 45).

Buena manifestación de estos cambios son las conclusiones de algunas cumbres internacionales. Por ejemplo, Michéa (2002, 11) señala que en 1995 se reunieron más de quinientos grandes dirigentes políticos y económicos de todo el mundo reconociendo que en el siguiente siglo sólo el 20% de la población sería necesaria para mantener la actividad económica mundial. Ahora bien, ¿qué hacer con el 80% restante? Siguiendo al mismo autor, en el mismo foro decidieron que la única solución sería algo así como ofrecerles algún tipo de “entretenimiento” que no supusiera mucho coste, por supuesto. Aquí es donde la institución escolar juega un papel fundamental. La palabra usada concretamente fue “tittytainment”, un juego de palabras entre *entertainment* (entretenimiento) y *tits* (pechos). Para más información de todo esto, es muy recomendable la consulta de la obra de Michéa (2002).

Pues bien, en este contexto de *excedencia* y de *entretenimiento* debemos enmarcar la institución y el *fracaso escolar*. Las instituciones destinadas a las élites son las encargadas de formar a los grupos de poder dirigentes, una pequeña parte de ese 20% del que habla Michéa, mientras que la mayoría de las escuelas estatales están dirigidas a la gestión de la docilidad de los “desechos”, orientando el proceso hacia una aceptación sumisa de las condiciones que les ha tocado vivir y de las que ellos mismos son responsables: desempleo, flexibilidad, precariedad laboral, marginación, cárcel (que es el modelo de gestión de la *excedencia* en Estados Unidos, por ejemplo), etc.

Es necesario entender que ésta es una cuestión muy grave, que no hace referencia exclusivamente a la obtención o



Lám. 6.- Participación, en la uniformidad.

no del título de secundaria, sino que va mucho más allá. A través de las calificaciones y de los títulos obtienen una justificación objetiva, basada en la meritocracia, las desigualdades sociales generadas por el capitalismo, siendo ésta otra de las funciones de la maquinaria escolar. De esta forma, las posiciones de poder se obtienen gracias a los títulos obtenidos y no a los orígenes sociales, lo cual es una falacia, ya que, según los estudios citados anteriormente, el éxito en el sistema escolar, esto es, los títulos obtenidos, dependen en gran medida de la posición sociocultural de partida. El sistema escolar se encarga así de potenciar y justificar la estratificación de las personas y de la sociedad, poniendo la responsabilidad en las propias personas desechadas, ya que lo están bajo su propia responsabilidad, porque no han aprovechado las oportunidades que el sistema benefactor les ha ofrecido. Nos encontramos de este modo ante “una escuela para la inutilidad muy útil” (Martín Luengo, 2006, 12).

Independientemente de la obtención o no del título de secundaria, siempre habrá desechos del sistema, ya que debido a la falta de necesidad de trabajadores, el nivel para poder ser integrado en una posición ventajosa dentro del engranaje va subiendo. Por ejemplo, antes era necesario estudiar hasta los catorce años, hoy hasta los dieciséis. Pero estos estudios mínimos no garantizan poder acceder a un trabajo digno, sino que es necesario tener estudios secundarios superiores. Es más, en nuestro contexto actual, tal y como se encargan de repetirnos los medios de comunicación, no parecen suficientes ni los estudios universitarios. Esto tiene como consecuencia que



Lám. 7.- Educar en la igualdad, dictando eternamente las reglas.

las personas que logran obtener títulos copen el mercado laboral, no existiendo ninguna alternativa para aquéllos que fueron expulsados de la escuela o que sólo alcanzaron los estudios mínimos (Martínez Reguera, 2007, 104).

CONSIDERACIONES FINALES

Hasta aquí nuestras apreciaciones sobre la institución escolar como herramienta en manos del estado/capital destinada al control social-punitivo de la infancia, a la reproducción social, a la justificación de las diferencias sociales y al control de la excedencia. En nuestro análisis nos hemos ceñido al contexto del mundo desarrollado, pero existen trabajos interesantes de cómo han utilizado la escolarización los estados en contextos de pueblos originarios como el elaborado por García Olivo (2009) sobre México o el llevado a cabo sobre el pueblo Mapuche en Chile (Silva-Peña et al., 2013). En estos casos se puede comprobar cómo la escolarización obligatoria es usada para desplazar la cultura autóctona, sustituyéndola por la cultura dominante, influyendo de forma determinante en el futuro de estos pueblos. Este es un proceso similar al que se vino dando a comienzos del siglo XX en Europa para intentar destruir la cultura de la clase obrera y sustituirla por la burguesa.

Como hemos visto, los tiempos van cambiando pero no el uso de la institución escolar, ya que ésta ha servido desde su creación como herramienta por las diferentes fuerzas de poder, capital, estados e iglesias, en prácticamente todos los lugares del mundo. Esto pone de manifiesto el gran poder y la eficacia que

muestra este instrumento en manos de los poderosos, aunque, por supuesto, la situación política, social y económica que vivimos hoy en día no es responsabilidad exclusiva de los sistemas escolares, pero desde ellos se favorece su retroalimentación.

Antes de terminar, en honor a la verdad, queremos dejar claro que existen experiencias escolares, actuales y pasadas, que se alejan mucho de lo que aquí se ha descrito. Escuelas, tanto de titularidad estatal como de titularidad privada, que verdaderamente tienen una clara orientación hacia el desarrollo humano y la transformación social.

Ahora bien, el debate en torno a la posibilidad de cambiar y transformar la escuela en otra cosa, en una herramienta verdadera de transformación y desarrollo humano es inagotable. Existen, al menos, tres posturas claramente diferenciadas: (1) Aquéllas que sostienen que las escuelas con cambios profundos, pero siempre dentro de la titularidad estatal, pueden servir para el desarrollo humano; (2) otras que defienden que para que la escuela esté orientada realmente a la libertad y a la transformación es necesario que escape del estado; y (3) otras que señalan que dirigir la escuela hacia otros fines más loables es sencillamente imposible, siendo la única solución su total desaparición, porque, como defiende García Olivo, toda acción pedagógica tiene como fin “intervenir policialmente en la conciencia de los estudiantes” (2009, 18).

No se encuentra entre las intenciones de este artículo entrar en este debate, pero es evidente que tanto para aquéllos que defienden la posibilidad de transformación de la escuela, como para aquellos que defienden su desaparición, queda mucho camino por recorrer, ya que hoy por hoy, la institución escolar se continúa extendiendo por todo el globo y es mayoritariamente una efectiva herramienta de control social.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIÈS, P. (1987): *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, P. (2001): *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid.



Lám. 8.- Córdoba 24 Octubre 2013. Manifestación por una educación de calidad para todos y todas.

- CASAS, F. (2006): "Infancia y representaciones sociales", *Política y Sociedad*, 43 (1), 27-42
- CALERO, J.; QUIROGA, A.; ESCARDÍBUL, J.O.; WAISGRAIS, S.; MEDIAVILLA, M. (2008): *Sociedad desigual, ¿educación desigual? Sobre las desigualdades del sistema educativo español*, Madrid.
- CUESTA, R. (2009): *Felices y escolarizados. Crítica de la escuela en la era del capitalismo*, Barcelona.
- De GIORGI, A. (2006): *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, Madrid.
- DEMAUSE, L. (1982): "La evolución de la infancia", en *Historia de la infancia*, coord. por Lloyd DeMause, 15-92. Madrid.
- DONZELOT, J. (2008): *La policía de las familias*. Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO, I.; ROGERO, J. (2001): *Escuela pública. Democracia y poder*, Madrid.
- FERRER I GUARDIA, F. (2009): *La escuela moderna*, Barcelona, Tusquets.
- FOUCAULT, M. (2005): *Vigilar y castigar*, Madrid.
- FREIRE, P. (1990): *La naturaleza política de la educación*, Barcelona, Paidós.
- GAITÁN, L. (2006): *Sociología de la infancia*, Madrid.
- GARCÍA OLIVO, P. 2009a: *La bala y la escuela*, Barcelona.
- -, (2009b): *El educador mercenario*, Madrid.
- GIROUX, H. (2003): *La inocencia robada. Juventud, multinacionales y política cultural*. Madrid.
- GOLDSTEIN, F. (2012): *El capitalismo en un callejón sin salida. Destrucción de empleo, sobreprotección y crisis en la era de la alta tecnología*, New York.
- GÓMEZ ESPINO, J.L.; MARTÍNEZ GARCÍA, R. (2006): "Riesgo y encantamiento en las construcción social de la infancia", en *El cambio social en España: visiones y retos de futuro*, coord. por Eduardo Bericat Alastuey, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 87-102.
- ILLICH, I. (2006): "La sociedad desescolarizada", en *Obras completas*, Iván Illich, México DF. 189-326.
- MARTÍN LUENGO, J. (2006): *Paideia. 25 años de educación libertaria. Manual teórico-práctico*, Madrid.
- MARTÍNEZ ESCARCEGA, R. (2007): *Educación, poder y resistencia. Una mirada crítica a la vida escolar*, México D.F.
- MARTÍNEZ REGUERA, E. (2007): *Con los niños no se juega*, Madrid.
- MARX, K. (1977): *Crítica del programa de Gotha*, Moscú.
- MICHÉA, J.C. (2002): *La escuela de la ignorancia y sus condiciones modernas*, Madrid.
- NEIL, A.S. (2002): *Sumerhill*, Madrid.
- RENDUELES OLMEDO, G. (2000): "Jueces, psiquiatras y asistentes sociales: de matrimonio mal avenido a menage à trois", *Áreas: Revista Internacional de ciencias sociales*, 20, 121-138.
- ROCHEFORT, C. (2004): *Las niñas y los niños primero*, Valencia.
- ROGERO, J. (2012): "El fracaso escolar, causas y alternativas", *En la calle: revista sobre situaciones de riesgo social*, 21, 9-13.
- ROUSSEAU, J.J. (2008): *Emilio, o de la educación*, Madrid.
- RUIZ DE AZÚA, E. (2000): "Un primer balance de la educación en España en el siglo XX", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 22, 159-189.
- SILVA-PEÑA, I.; BASTIDAS GARCÍA, K.; CALFUQUEO TAPIA, L.; DÍAZ LLANCAFIL, J.; VALENZUELA CARREÑO, J.: "Sentido de la Escuela para niños y niñas mapuche en una zona rural", *Polis*, 34, 2013, en <http://polis.revues.org/8856> (2013-07-23).
- TORRES, J. (1999): *El curriculum oculto*, Madrid, Morata.
- TRILLA I BERNET, J. (2000): "Las pedagogías narrativas en la formación de los educadores sociales", en *La educación revisitada. Ensayos de hermenéutica pedagógica*, coord. por Ángel C. Moreu y Enric Prats, Barcelona. 433-464.
- TRISCIUZZI, L.; FRANCO C. (1993): *La infancia en la sociedad moderna, del descubrimiento a la desaparición*, Centro de Documentación Comexani, CEFLOR, Roma.
- VARELA, J.; ÁLVAREZ-URÍA, F. (1991): *Arqueología de la escuela*, Madrid.

TIQQUN EN EL SUR DE ITALIA: MAGIA, “CRISIS DE LA PRESENCIA” Y CRÍTICA DEL SUJETO CLÁSICO.

Tiqqun in Southern Italy: magic, “crisis of the presence” and critic of the classic subject.

Tiqqun en suda Italio: magio, “krizo de ĉeesto” kaj kritiko de la klasika subjekto.

Pablo Romero Noguera (*Universitat de Barcelona, Associació Copsat*).

Enviado: 18/08/2013. Aceptado: 24/10/2013.

Resumen: Partiendo de un comentario de *Tiqqun* a la teoría sobre la magia del gran antropólogo e historiador de las religiones italiano Ernesto De Martino, reflexionamos sobre la crisis contemporánea del “sujeto clásico”, ese individuo errático y aislado que dejó de tener horizontes compartidos y cuyas crisis existenciales, por lo tanto, dejaron de ser anticipadas y tratadas socialmente. La demartiana noción de “crisis de la presencia” y la “teoría del Bloom” aparecida en la revista radical francesa *Tiqqun* nos sirven para apuntar algunos aspectos de lo que parece ser una crisis de civilización. Finiquitado el “desencantamiento” de que nos habló Max Weber, conviene pensar qué formas puede tomar “la magia” en la actualidad y como se articula con la necesidad emergente de “lo común”. El Bloom de *Tiqqun*, como reconocimiento de la positividad de la crisis de la presencia tanto en el pasado mágico como en la actualidad, nos da algunas pistas y evocativamente apunta a sus posibilidades revolucionarias.

Palabras Clave: Magia, “crisis de la presencia”, individualismo, *Tiqqun*, civilización.

Abstract: *Based on a comment of Tiqqun about the theory of magic of the great Italian anthropologist and historian of religions Ernesto De Martino, we reflect on the contemporary crisis of the “classical subject”, that erratic and isolated individual that lost common horizons and whose existential crisis, therefore, missed to be predicted and treated collectively. De Martino’s notion of a “crisis of presence” and the “theory of Bloom” appeared in the French radical magazine Tiqqun, become useful to think about some aspects of what*

appears to be a crisis of civilization. Once finalized the “disenchantment” theorized by Weber, we should think about the ways “magic” can take today and how it articulates with the emerging need of the “commons”. Tiqqun’s Bloom, as recognition of the positivity of the crisis of presence in the magical past such as today, gives us some clues and evocatively points to its revolutionary possibilities.

Key words: *Magic, “crisis of presence”, individualism, Tiqqun, civilization.*

Resumo: *El komentario fare de Tiqqun al la teorio pri magio fare de la granda antropologo kaj historiisto de religioj itala nome Ernesto De Martino, ni meditas pri la nuntempa krizo de la “klasika subjekto”, tiu vagemo kaj izolita individuo kiu jam ne plu havas komunajn horizontojn kaj kies ekzistadismaj krizoj jam ne plu estas antaŭviditaj kaj socie traktataj. La demartina koncepto de “krizo de ĉeesto” kaj la “teorio de Bloom” aperinta en la radikala franca gazeto Tiqqun utilas por skizi kelkajn aspektojn el kio ŝajne estas krizo de civilizado. Finita la “seniluziigo” el kiu parolis Max Weber, indas pensi pri kiujn formojn povas havigi “magio” en la aktuala kaj kiel artikulacias kun la naskiĝinta neceso de “tio komuna”. La Bloom de Tiqqun, kiel agnosko de la pozitiveco de la krizo de ĉeesto tiom en la magia paseo kiom en la aktuala, havigas kelkajn helpojn kaj elvoke indikas al ties revoluciaj ebloj.*

Ŝlosilaj vortoj: *Magio, “krizo de ĉeesto”, individuismo, Tiqqun, civilizado.*

...el símbolo de la tarántula comporta un ethos, es decir, una voluntad mediata de historia, un proyecto de "vida en común", un afán por salir del aislamiento neurótico para participar en un sistema de fidelidades culturales y en un orden de comunicaciones interpersonales acreditado tradicionalmente y compartido socialmente.

Ernesto De Martino

La comprensión de la figura del Bloom no requiere simplemente la renuncia (no bastaría) a la idea clásica del sujeto; requiere también el abandono del concepto moderno de objetividad.

Tiqqun

Si Weber decretó la secularización y el consecuente "desencantamiento del mundo", la teoría contemporánea de la religión se ha encargado de desmentirlo, afirmando un "reencantamiento del mundo" e incluso postulando que nunca hubo tal desencantamiento (Gellner, 1989; Cantón Delgado, 2001). Pero en realidad, el decreto de muerte de las religiones es sólo uno de los aspectos de esta secularización y "desencantamiento" del mundo, puesto que apunta mucho más lejos asociando modernidad, racionalización y triunfo de la razón instrumental, proceso por el que se iba a extinguir cualquier atisbo de magia y ritual y a reducir a superstición o "falsa religión" toda manifestación de la vida y el mundo no explicable según los parámetros de la ciencia. Por muy cuestionada o replanteada que sea, la conceptualización de Weber sigue siendo útil para interpretar una tendencia que él mismo, en principio un apologeta de la razón y la ciencia, atisbó como una potencial "jaula de hierro": el desencantamiento y el triunfo de la razón instrumental, potencialmente liberadoras, podían acabar encerrándonos en una racionalización muy poco atenta al factor humano y a la vida. Ernest Gellner, un fino y acérrimo crítico de la posmodernidad y su romanticismo relativista, ya nos advirtió que la jaula más bien era de goma, anticipando de esta manera el supermercado de religiones en el que actualmente vivimos y el renacimiento identitario y de múltiples formas de comunalismo (Gellner, 1998). Se trata del "desencanto con el desencanto" y también de la constatación de que la racionalización es perfectamente compatible con el "irracionalismo" (pervivencia o renacimiento religioso), de la misma manera que este *revival* comunalista no sólo no es incompatible con el individualismo sino que parecen ir inextricablemente unidos

(Gellner, 1998). Esto es perfectamente comprensible si volvemos al principio con Weber y su asociación entre "la ética protestante y el espíritu del capitalismo", que nos da pistas claras sobre el surgimiento del individualismo en esa necesaria relación directa e interior con la divinidad que postulaba la reforma; y aún más si, como dicen algunos autores, ciertas tendencias casi teocráticas, ultranacionalistas e incluso racistas son perfectamente compatibles con la democracia, o al menos parecen estar perfectamente insertadas en la arquitectura institucional de determinados estados formalmente liberal-democráticos (Aranzadi, 2001).

Pero no nos podemos perder en estas discusiones porque no son el objeto de este artículo, simplemente empezamos por aquí para adelantar algunas cuestiones que están en el centro de nuestra argumentación. Tratamos aquí la cuestión de la magia en relación al surgimiento del individualismo y de la economía como una esfera separada del resto de aspectos de la vida social, porque la magia en cierto sentido sólo puede entenderse como una cuestión social, colectiva, como una manifestación del común ("lo común") que la labor del individualismo liberal ha carcomido pero no liquidado. Por eso hoy, cada vez más, en el centro de las luchas sociales se usa el lenguaje de "lo común", "lo comunal", como un intento de hacer revivir la gestión colectiva de las necesidades humanas. Es en el seno de este tipo de contradicciones que aparecen una serie de cuestiones que desarrollamos en este texto. Las nociones de "Bloom" del colectivo Tiqqun y de "crisis de la presencia" de Ernesto De Martino serán centrales y nos servirán para religar una trama sobre la crisis del individuo, el "sujeto clásico" del mundo moderno, esa ficción contemporánea sobre la que se ha construido nuestra sociedad y nuestro sistema político-económico.

ERNESTO DE MARTINO Y LA "CRISIS DE LA PRESENCIA"

Ernesto De Martino es un personaje bien interesante de la historia intelectual italiana del siglo XX. Siendo uno de los padres fundadores de la moderna antropología italiana es al mismo tiempo el puente que la enlaza con los previos estudios folklóricos en este país. Un puente que sigue en pie, a diferencia de lo que ha ocurrido en el Estado español, donde el franquismo y otros factores que aquí no podemos desarrollar hicieron que la antro-

pología se construyese desde el final de la dictadura sin apenas referentes anteriores y a menudo *contra* los estudios de folklore.

Como en España, también en Italia penetraron con fuerza las escuelas hegemónicas de la antropología, en este último país especialmente la antropología cultural norteamericana. Y eso igualmente en Italia generó un cierto distanciamiento respecto de la tradición folklórica (demológica dicen ahí), pero a diferencia de en España el vínculo no se rompió. La distancia más grande la marcaba una sobredimensión del aspecto mágico, que suponía de facto una desatención de la realidad cotidiana, más puramente material, a la estructura social, a la cuestión del parentesco, etc. por parte de De Martino (Cases, 2004, 26-27; Pitt-Rivers, 2000, 9). Esto hizo, por ejemplo, que el mediterraneista John Davis y De Martino desconociesen sus trabajos mutuos cuando por los mismos años investigaban en la misma región lucana. En realidad estamos hablando de un fenómeno general de incomunicabilidad entre las investigaciones de antropólogos de las tres corrientes hegemónicas (francesa, inglesa y estadounidense) y los investigadores locales mediterráneos (Blok y Albera, 2001). Por otro lado, en España es precisamente la ruptura que supuso el franquismo lo que hizo que, una vez consolidada la antropología en los años 80, se hiciera desde entonces un gran esfuerzo por reconstruir el puente con las distintas tradiciones folklóricas y etnológicas, una tendencia cuyo mejor exponente es la gran compilación sobre la Antropología de los pueblos de España de 1991.

Para que nos entendamos, Ernesto De Martino es una especie de Julio Caro Baroja pero con un método mucho más definido, un desarrollo teórico y temático más específico y una perspectiva política más radical y comprometida. Una de las claves para comprender esto es su doble filiación teórica y política: Ernesto De Martino reclama a la vez el historicismo idealista de Benedetto Croce, claro exponente del enlace centroeuropeo en Italia, y el marxismo "culturalista" gramsciano, aunque como veremos la influencia de cada uno de ellos define las distintas épocas de su producción teórica. De hecho es seguramente a partir de la publicación de la obra de Gramsci a finales de los años 1940 que se afina la perspectiva de De Martino y la acerca a los estudios folklóricos italianos, especialmente aquellos centrados en las culturas



campesinas del sur. Al propio Gramsci hay que considerarlo algo así como el arquitecto estructural del puente entre el folklore y la antropología que firmó De Martino. Gramsci señala el fin del pintoresquismo en el folklore y su legitimación como disciplina científica (Massenzio, 2012), De Martino sella el enlace con la antropología y recoge para ésta la herencia del folklore entendido como cultura local (en su caso del sur de Italia). Todo ello es inseparable de la trayectoria política análoga de ambos autores, que similarmente pasaron primero por el Partido Socialista Italiano y luego por el Partido Comunista de reciente fundación. Para ambos la transformación social implicaba primero un conocimiento de las realidades a transformar, que en el caso de De Martino (como otros intelectuales de posguerra) eran sobre todo las culturas campesinas (cfr. Saunders, 1984).

Es ciertamente desde su filiación al materialismo histórico, pasado por el tamiz de Gramsci y el idealismo hegeliano que compartía con éste, que De Martino produce sus obras más maduras a nivel metodológico, etnográfico y teórico, la trilogía sobre el sur de Italia formada por *Sud e magia*, *Morte e pianto rituale* y *La terra del rimorso*, sólo la última está traducida al castellano (De Martino, 2000). Los temas continúan siendo la etnología, la magia y la historia de las religiones, pero la aproximación es más contextualizada a nivel histórico y etnográfico.

Nuevamente nos tenemos que remitir a la particularidad de la antropología italiana, dividida en diferentes ramas que no corresponden con las de otras tradiciones nacionales. La afiliación de De Martino es con lo que allí denominan etnología, muy vinculada a la historia en su versión neoidealista, y con la historia de las tradiciones populares o demologia (Saunders, 1984).

Mejor dicho: precisamente la clave de su obra es desde entonces brindar un marco más concreto a un tema que había desarrollado transculturalmente pero con una atención menos profunda a los contextos específicos. Con *El mundo mágico* (2004) sienta las bases de su obra de futuro –el estudio de la magia– pero aún según los parámetros del neoidealismo crociano, tratando a la magia como una “edad” del espíritu por el que habrían pasado todos los pueblos (Cases, 2004). Lo importante a tener en cuenta es que a partir de *El mundo mágico* De Martino desarrolla el seminal concepto de “crisis de la presencia”, que en las siguientes obras irá afinando aplicándolo al contexto concreto de las culturas campesinas del *mezzogiorno* (el mediodía, el sur). Con esta noción, como veremos, De Martino nos transporta a algunas de las cuestiones fundamentales de la filosofía del siglo XX y al mismo tiempo proporciona una valiosa herramienta para la reflexión histórica y etnográfica: la presencia en el mundo es en sí un problema que la cultura de la magia reconocía de antemano y al que trataba de darle una salida ritual, mientras que la civilización moderna y la cultura científica la han dado por garantizada, funcionando según una ficción (el-ser-en-el-mundo, la presencia, como *siempre dada*) de la que las múltiples e irresueltas patologías contemporáneas (individuales, colectivas, psíquicas, económicas, sociales, políticas...), que ahora vivimos con la máxima intensidad, son una muestra. La citada trilogía del sur de Italia es la razón histórica y etnográfica de este contraste que De Martino, como alguien que, aunque críticamente, todavía conservaba la fe en el progreso de la civilización occidental, vivía con dramatismo.

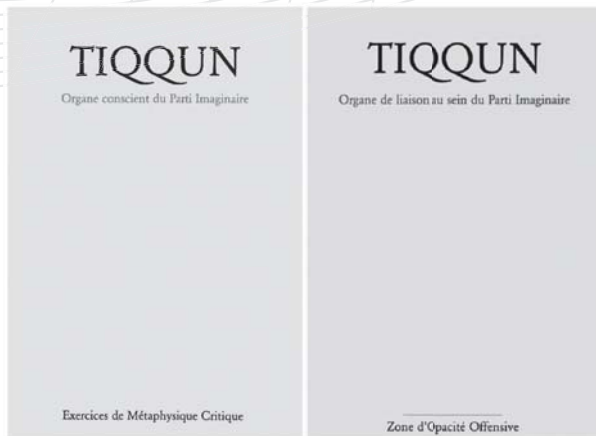
La “crisis de la presencia” es el momento en que la capacidad del sujeto para actuar sobre el mundo con voluntad propia, es decir la capacidad de agencia del *sujeto* sobre el *objeto* (el mundo, la naturaleza, las cosas), se ve dramáticamente mermada. Los mundos campesinos (o “primitivos”) que estudia De Martino son unos mundos frágiles en que hay una mayor indistinción entre la persona y el mundo, entre los seres humanos y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto. No existe la afirmación y la dominación contemporánea sobre el mundo y por tanto el mundo es menos una realidad a disposición de la acción del sujeto. Es así como en momentos de crisis vital (que suele coincidir con momentos del ciclo vital como la menarquía en las niñas o la menopausia en las mujeres, el matrimonio y el traslado de residencia de la mujer a la casa de la familia



del marido; o en casos de enfermedad, de desamor, etc.), y en general ante eventualidades que tienen que ver con la inseguridad de la vida cotidiana, la persona ve disminuida su capacidad de actuar sobre el mundo y en cambio es ella que es *actuada por el mundo* (*essere-agito-da*) (De Martino, 2003; De Martino 2004). De ahí, por ejemplo, el fenómeno de la posesión: la naturaleza o algún ser exterior a la persona (algo que tiene que ver con el “mundo exterior”) penetra y actúa en (o *por*) la persona. Los rituales mágicos (de exorcismo, por ejemplo) sirven para resolver estas crisis y devolver la presencia –rescatarla– a la persona.

TIQQUN Y DE MARTINO: LA “METAFÍSICA CRÍTICA DE LOS DISPOSITIVOS”

Entre la metafísica heideggeriana del *da-sein* (el ser-en-el-mundo) y la angustia del ser en el existencialismo, De Martino problematiza la cuestión de la presencia (el ser) en el mundo invirtiendo el enfoque (Cases 2004, 30-33): a través del estudio de la magia nos encontramos con que la presencia en el mundo no está garantizada, a diferencia de la filosofía del siglo XX, que se encuentra angustiada con esa garantía como *dada*, como un “misterio” sin resolver del que se desconoce el origen. De alguna manera, el desconocimiento de ese “pasado mágico” que reconocía la labilidad de la presencia conduce en la filosofía contemporánea a un “extrañamiento” sin salida, sin posibilidades de solución, o, como en el caso de Heidegger, a “resultados metafísicamente deformados y peligrosamente satisfechos” (Cases, 2004, 32). Es decir que mientras que Heidegger y el existencialismo recono-



cen el problema del sujeto en la contemporaneidad pero desconocen su realidad lábil en el pasado (¿en el resto de la historia de la humanidad?), De Martino recoge esta herencia pero invirtiéndola: al reconocer e historiar el problema de la magia pone sobre la mesa el de la relación del sujeto con el mundo (objeto) en el pasado, pero por el camino desconoce el más presente del sujeto burgués que tanto preocupa a los filósofos de su tiempo y está en el centro del análisis heideggeriano, “esa crisis de la burguesía que él [De Martino] vive pero no puede o no quiere escrutar hasta el fondo” (Cases, 2004, 32).

La filosofía política, la economía y la arquitectura jurídico-política occidentales se fundan en el individuo autónomo dotado de razón y de unos derechos universales que lo hacen igual a sus semejantes, en una suerte de severa afirmación sobre el mundo: como veremos, se pone el acento en la voluntad individual y en la capacidad del sujeto de actuar sobre el mundo, lo vuelve autónomo frente a la sumisión a la divinidad de la teología medieval y al soberano del absolutismo monárquico (Dumont, 1999). El salto a la contemporaneidad tiene que ver con el surgimiento del sujeto y jurídicamente con la figura del ciudadano en su relación directa y atomizada con el Estado de la *res publica* o en su calidad de propietario, lo que implica su desligazón de la comunidad. Tiene que ver, además, como también veremos, con la desimbricación mutua de los distintos ámbitos vitales y sociales, es decir significa, por ejemplo, el surgimiento de la economía y de la política como ámbitos autónomos y separados. El asentamiento desde finales del siglo XIX de las distintas disciplinas dentro de las ciencias sociales, la economía, la política, el derecho, etc., va parejo al fin de la indistinción entre estas parcelas de la vida social y a la disolución de los vínculos sociales y comunales. Pero

en ese momento surge también la antropología, que en gran parte tiene su razón de ser precisamente en la constatación de ese desmembramiento, de esa desimbricación (Wolf, 1994; Dumont, 1999), y en el reconocimiento y la reconstrucción teórica de ese pasado (o presente “primitivo”) de indistinción en que el derecho, la economía o la moral son sólo necesarias categorías analíticas de las que nos dotamos para describir una realidad que es “total” (Mauss), “holística” (Dumont). Ejemplos clásicos son el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, y específicamente en relación a la economía *La gran transformación* de Karl Polanyi. Con “la gran (y única) transformación” histórica que supone la primera fase de la era liberal, la economía se desgaja del resto de esferas de la vida social: se trata de una gran y larga operación política, legislativa y represiva para posibilitar la existencia de un mercado libre y de un individuo autónomo que tome decisiones económicas racionales en su propio beneficio y sin tener en cuenta ningún otro tipo de consideración, un devenir histórico plagado de decisiones e intervenciones que la economía política clásica tratará de justificar como la condición más natural (Polanyi, 2007; Moreno Feliu, 2011). Desde esta perspectiva, vista la fase anterior como propia de una “economía moral” (Narotzky, 2013, 13), que E.P. Thompson teorizó como un mecanismo de la costumbre para la protección social de “la multitud” del siglo XVIII inglés (2000), éste último debe contarse como otro de los aspectos importantes en esa transición hacia la disgregación y atomización. En este sentido también De Martino representa esta transición con sus estudios sobre la magia en el sur de Italia en la historia y en relación con las instituciones y las “formas hegemónicas de la vida cultural”, primero la Iglesia, después la Ilustración y finalmente la Ciencia, que acaban por sobreponerse y desarticular las culturas locales que la alumbraban. El proyecto moderno y la afirmación de la ciencia se hacen a costa de la magia y las creencias que la envuelven “la alternativa entre magia y racionalidad de la que ha nacido la civilización moderna”) (De Martino, 2003, 183), es decir a costa de mundos sociales, mundos comunes, porque se trata de creencias que sólo pueden *ser*, existir, como creencias compartidas. Esta desarticulación significa la liquidación de horizontes de sentido compartidos, “proyectos de vida en común” que sostenían la existencia de las poblaciones campesinas, y de esto De Martino es perfectamente consciente y lo plasma en su trabajo, entre otros con el concepto de “crisis de la presencia” y con los estudios sobre los distintos dispositivos rituales de resolución.

A su manera, con ese puente que traza entre dos mundos, De Martino pone sobre la mesa la cuestión del “sujeto clásico”. Su estudio histórico de la magia constata la disolución, “disgregación” (De Martino, 2000), de los dispositivos rituales (colectivos) que daban salida a las crisis de la presencia. De esta manera De Martino llama la atención de unos fines críticos de la contemporaneidad y lo rescatan para su reflexión radical sobre el mundo que vivimos. Se trata del colectivo francés editor de la revista *Tiqqun*, que salió en dos voluminosos números alrededor del año 2000. Para ellos, aparte de Heidegger, la aportación más notable sobre la cuestión de la presencia, el ser-en-el-mundo, o su correlato en la contemporaneidad, el Bloom que ellos mismos teorizan (Tiqqun, 2005), es la de De Martino. Sin embargo le reprochan su ingenua fe en el sujeto clásico y en la objetividad del mundo, su esperanza naïf en la solidez del individuo soberano que el mundo histórico de la magia no habría llegado a alcanzar. De alguna manera De Martino construye su teoría sobre la presencia en contraste con la (ficticia) certeza de la presencia asegurada en la contemporaneidad, que 60 años después *Tiqqun* puede más fácilmente criticar:

De Martino comete un error inmenso, un error de fondo... ignora la amplitud del concepto de presencia; la concibe aún en tanto atributo del sujeto humano, lo cual le lleva inevitablemente a oponerle el “mundo que se hace presente”. La diferencia entre el hombre moderno y el primitivo no consiste, como dice De Martino, en que el segundo se encontraría en falta [en défaut] con respecto al primero, no habiendo aún adquirido la seguridad de éste. Consiste por el contrario en que el “primitivo” demuestra tener mayor apertura, una mayor atención hacia el VENIR A LA PRESENCIA DE LOS ENTES, y por tanto, en consecuencia, mayor vulnerabilidad a las fluctuaciones de ésta... toda la obra de De Martino está atravesada por un amor infeliz hacia el sujeto clásico (Tiqqun, 2010).

Para ellos, en la actualidad “la crisis de la presencia entra de nuevo en el horizonte de la existencia humana, pero no SE la responde de la misma forma que en el mundo tradicional, no SE la reconoce como tal”. Frente al esfuerzo de De Martino, dicen, “lo que hay que historiar no es entonces el progreso de la presencia hacia la estabilidad final, sino las diferentes maneras en que ésta se da”. Si en la “era de la magia” los rituales extáticos eran los modos (dispositivos)



colectivos para la resolución de las crisis en un mundo común, en la actualidad, dispositivos de todo tipo se tornan artilugios destinados a cronificar el aislamiento, ficciones de resolución individual de las crisis existenciales, prótesis para sobrevivir en un mundo atomizado. Incapaz de retramarse en una red de obligaciones y cuidados mutuos, nuestra sociedad des-hecha promueve soluciones escapistas, adrenalínicos deportes de riesgo, distinguidos artículos de consumo, o directamente finge resolverse con la especialización de profesionales de la psicología y la asistencia social. La ausencia de solidaridad social genuina trata de salvarse con atenciones individuales (pagadas) que no hacen más que poner parches, si es que no continúan, simple y llanamente, reproduciendo el problema (Romero, 2012, 20). La falta de reconocimiento del problema de la presencia significa finalmente la incapacidad de hacer previsible algo que debería estar a la orden del día: la presencia era lábil en la “era de la magia” y lo continúa siendo en la actualidad. Por eso la crítica de los dispositivos:

En la era del Bloom la crisis de la presencia se cronifica y se objetiva en una inmensa acumulación de dispositivos. Cada dispositivo funciona como una prótesis ek-sistencial que SE administra al Bloom para permitirle sobrevivir en la crisis de la presencia sin que se aperciba de ella, para permitirle permanecer ahí día tras día sin no obstante sucumbir... Tomados de forma singular, los dispositivos son otras tantas murellas erigidas contra el acontecimiento de las cosas... (Tiqqun, 2010).

Pero dejemos esto por el momento. En seguida volvemos sobre ello, sobre *Tiqqun* y su teoría del Bloom, sobre su potencial revolucionario, sobre la necesidad de una “política extática”.

EL DÉCALAGE INDIVIDUALISTA, LA CRÍTICA DEL “SUJETO CLÁSICO”, EL BLOOM

Como ya se habrá advertido, una inquietud se me hace recurrente en los últimos tiempos: ¿es la individualización, obra cumbre de la civilización moderna, causa principal de nuestros males contemporáneos? Cuando por doquier vemos surgir iniciativas colectivas que buscan poner en común los problemas y los recursos para resolverlos, parecemos responder positivamente a la pregunta. Cuando decíamos “solos no podemos” y ahora afirmamos “juntas lo podemos todo”¹ mientras nos organizamos colectivamente, estamos *de facto* no sólo respondiendo a la pregunta sino atendiendo de manera efectiva a la dimensión material de nuestras necesidades, justo cuando el colchón del Estado del bienestar es más una imagen del pasado que una realidad presente. Pero la inquietud proviene de la duda sobre el nivel de consciencia profunda que tenemos del problema. Me refiero al individuo como ideología moderna, a su papel constitutivo en la civilización occidental, algo que ha operado una poderosa transformación única en la historia y que por lo tanto debemos encarar frontalmente, una obra que debemos *des-hacer* si realmente queremos *re-hacer* nuestra civilización.

Se trata de la construcción histórica del “sujeto clásico”, del individuo auto-suficiente, soberano, con voluntad propia y capacidad de actuar sobre el mundo (el sujeto que actúa sobre un mundo-objeto claramente diferenciado), como piedra angular de nuestro mundo, referencia indiscutible de la que (de)penden todos los fenómenos: el individuo que vota, el individuo que toma decisiones racionales y autónomas ante cualquier eventualidad de la vida, el individuo que compra, que consume... y que sufre, que ama, que se frustra, que enferma, en definitiva que afronta los devenires de la vida en soledad. Estamos hablando de toda una arquitectura filosófica, de la metafísica occidental de por lo menos los últimos tres siglos,

¹ Se trata de afirmaciones recurrentes en los movimientos sociales en el Estado español, o al menos en ámbito catalán y barcelonés, que es el que mejor conoce el autor. Si hace unos años se decía y se hacían campañas con el negativo “Solos no podem” (Solos no podemos), más recientemente el lema se ha positivizado en un “Juntas ho podem tot” (Juntas lo podemos todo) y actualmente, al estilo de la autonomía italiana de los años 1970, incluso en un imperativo “Ho volem tot!” (¡Lo queremos todo!). El femenino tiene que ver con la apuesta por subvertir en las intervenciones públicas el corriente lenguaje sexista de declinación masculina.



una construcción que permea todas las esferas del pensamiento y de las instituciones y que en el último siglo ha devenido el sentido común de nuestra civilización. A día de hoy, como potente herencia del siglo XX, el individuo es la argamasa de nuestra cultura, de nuestro sistema político, de nuestra economía, la partícula mínima —el átomo— de nuestra sociedad... de individuos.

Hemos dicho que debemos des-hacer la obra de individuación para re-hacer nuestra civilización. Es el núcleo de nuestro argumento. Louis Dumont, en su obra sobre la ideología moderna, la ideología económica, dice lo siguiente: “La propiedad impone la construcción artificial de un sistema político a partir de átomos individuales (...). No es más que la medida del hecho de que en nuestro universo atomizado todo cae hecho pedazos” (1999, 75). Podría ser una sentencia de Tiqqun o cualquier filósofo radical, pero es la afirmación de un solvente y riguroso antropólogo. Después de su estudio sobre la sociedad de castas en la India (1970), Dumont concluye que en la mayor parte de civilizaciones en la historia ha primado el “holismo”, es decir el orden del conjunto, la conformidad de todos los elementos a una orientación social general. Sólo en la nuestra primaria el “individualismo”, que ignora o subordina las necesidades de la sociedad (1999, 14). En

Homo Aequalis Dumont se consagra a buscar el origen de esta excepción histórica y en algún momento hace la afirmación radical que hemos señalado. El contexto concreto del párrafo es el análisis del surgimiento de la economía como esfera separada a partir del estudio de la obra política de Locke, cuyo paso adelante contra el absolutismo y la subordinación (la subordinación *ontológica* como herencia del pasado contra la que construye su obra) queda obstaculizado por la subordinación *empírica* que finalmente produce la propiedad (Dumont, 1999, 71-80), el realismo de Locke habría aceptado la “realidad” de la propiedad, irreductible a la abstracción de una igualdad y una libertad irrealizables en estas condiciones. No nos podemos detener en esto, pero lo citamos porque en su radicalidad Dumont nos da rápidamente la medida de una cuestión central en este artículo: como venimos viendo, la individuación, el individualismo, es una ficción irrealizable, un *quiero-y-no-puedo*, una especie de cortocircuito en la historia que nos ha conducido indefectiblemente a la crisis en la que nos hallamos actualmente.

Tiqqun (2005) denomina “Bloom” a lo que podríamos calificar como apogeo de este desajuste que es el individuo contemporáneo. “Tiqqun” (*tikkoun*) es un lúbil concepto de la cábala judía que hace referencia al mismo tiempo a un pasado prístino y a un futuro de esplendor, al paraíso original y al futuro; es una especie de operador mesiánico simultáneamente restaurativo y utópico (Löwy, 1999). Con este concepto, con su nombre (y más adelante anónimamente o con otros nombres colectivos), una constelación de grupos políticos radicales franceses ha firmado en la última década una serie de textos filosófico-políticos que han alcanzado mucha notoriedad en ambientes militantes de todo el mundo, especialmente en Estados Unidos y en Europa.

Traducidos al español y en forma de libros tenemos, entre otros, *Teoría del Bloom* (Tiqqun, 2005), *Introducción a la guerra civil* (Tiqqun, 2008), *Llamamiento y otros fregonazos* (Anónimo, 2009) y *La insurrección que viene* (Comité invisible, 2009).

El Bloom (Tiqqun, 2005) es el abismo al que nos ha conducido el individualismo. O mejor: el abismo al que nos ha conducido la incapacidad de ofrecer horizontes compartidos a nuestras crisis personales o colectivas, corolario fatal de una individuación que nunca podrá encajar

en un mundo humano que sólo puede ser socialmente. Bloom es el resultado de ese *décalage*, es la expresión radical del vacío, de la alienación, del extravío del individuo en un mundo que difícilmente puede ser el suyo porque el ser humano es esencialmente social. A través de un selectivo recorrido por la literatura, Tiqqun nos demuestra en *Teoría del Bloom* que la escritura más inquieta lleva mucho tiempo preguntándose por el (sin)sentido de la vida centrada en un Yo imposible de realizarse. Bloom es la figura errática de esa imposibilidad, que la literatura a menudo ha tratado de expresar aludiendo a la aporía de la desaparición (Walser, Vila-Matas...). En este sentido también la literatura –o quien escribe– fracasa, pues se construye precisamente alrededor de la autoría definida, más o menos genial, de una pluma singular, y así es incapaz de reconocer que ahí precisamente radica el problema: la afirmación de la autoría es la afirmación individual, la otra cara de la liquidación del *ser colectivo*, la aniquilación de lo que Dumont llama tipo holístico de sociedad. La literatura únicamente ha podido brindarnos una imagen de ese *décalage* al mismo tiempo que proporcionaba un medio paradójico de huida al escritor más incómodo con su propia pluma escribiente, aquél que escribe para desaparecer pero que irremediabilmente se hace presente y se afirma en cada letra escrita:

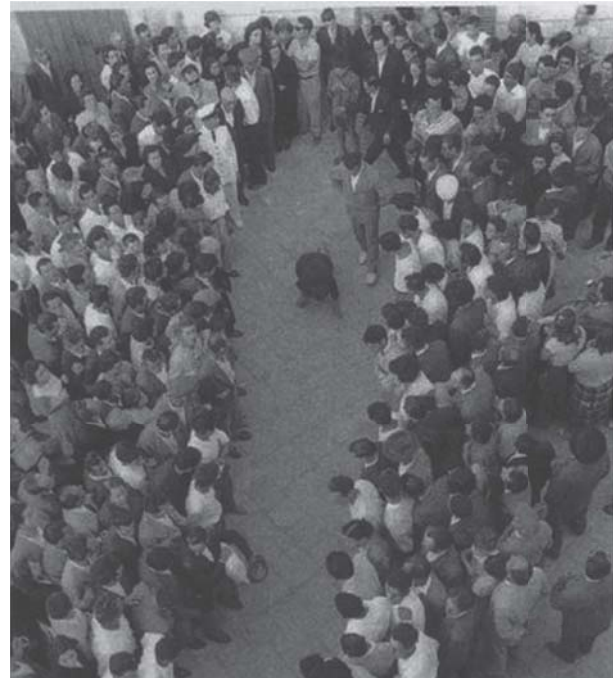
El Libro, en la medida en que se situaba frente al lector de la misma forma que el Sujeto clásico ante sus semejantes, fingiendo ser una entidad completa y una cerrada autosuficiencia, es, al igual que la figura clásica del “Hombre”, una forma muerta (Junius Frey, “Carta al editor”, Tiqqun, 2005).

Es como si la misma civilización occidental moderna generase desde el principio un comentario sobre su propia imposibilidad y fracaso, como si la literatura, ya en el origen del proceso de constitución del sujeto individual, criticase vanamente la operación que la ha hecho posible.

Teoría del Bloom es, pues, un rastreo consciente de esa crisis de sociedad que significa el individualismo, una reconstrucción de la figura de ese individuo cojo de nacimiento en la literatura, hija ella también de una misma mutación civilizacional. Bloom es el culmen del proceso, la banalidad abyecta y nihilista cuando de hecho “la sociedad [ya] no existe”, como (auto-)profetizó Margaret Thatcher. Bloom es el vacío que ha acabado produciendo una

obra de la que la Dama de Hierro y los últimos 40 años de (neo)liberalismo no son sino el estoque final. Por eso Tiquun encuentra en las matanzas de institutos la expresión más dramática del Bloom, el desconocimiento y la alteridad total, cuando un niño se arma y masaca a los que hasta ese momento han sido sus compañeros: es el vacío existencial llevado a su extremo, el sinsentido, la sinrazón, o quizás precisamente la razón (individualista) de nuestra civilización al desnudo, al descubierto, sin ningún tipo de protección o freno, encarnada de la forma más pura en el adolescente que crece sin ningún otro referente que su propia y vacía individualidad discriminada. Bloom es aquí el silencio abismal que tan bien ha retratado cinematográficamente Gus Van Sant en *Elephant*, esa otra lectura de la matanza del instituto Columbine. Frente a la búsqueda de una razón social y política de Michael Moore, Gus Van Sant se limita a evocar gélidamente en silenciosas imágenes y a penas sin diálogos la razón nihilista, el gobierno de la nada en el chaval en las horas previas a la masacre.

Otra alusión cinematográfica al Bloom puede ser, quizás, *Funny Games*, del autor austríaco-alemán Michael Haneke. En realidad, considerando que tanto Ernesto De Martino como Heidegger y después Tiquun remiten, en sus consideraciones sobre la presencia, al sujeto clásico burgués, podemos considerar *Funny Games* (como mucha de la obra de Haneke), en su frío y descarnado retrato de la violencia gratuita ejercida por dos jóvenes burgueses, un muy buen retrato del Bloom. Esta película no tiene nada de realismo social, puesto que no se busca la razón de esta violencia, e incluso se ironiza sobre la propia intención de buscarle explicación: en una argucia del director, hay un momento de la película en el que los propios jóvenes interpelan directamente al espectador negando sarcásticamente cualquier pasado marginado o de violencia familiar. La violencia de estos jóvenes es el vacío o la alienación de la perfecta y ordenada sociedad austríaca. Con la tortura hasta la muerte y sin razón aparente de una idílica familia en su lugar de vacaciones, la violencia de estos chicos es como un agujero negro que se abre en el centro mismo del orden burgués, es la otra cara del individuo autosuficiente y soberano, la negación histórica de su ficción o de su terrible realidad, una suerte de grito nihilista ante la incapacidad de (re) construir "mundos comunes". *El tiempo del lobo*, un film posterior de Haneke, es como el corolario post-apoca-



líptico de este desastre, quizás el reverso potencialmente revolucionario del Bloom: ya no hay referentes, la "sociedad" se ha esfumado, sólo hay una deriva sin rumbo de la misma familia burguesa, ahora en busca de un asiento cuando todo está por *re-hacer*. Como si de un western se tratase, en una escena de la película dos hombres a caballo deben actuar de jueces, dirimir un conflicto en el que la vida de las personas implicadas está en juego, como la de toda la gente que pulula sin ley de un lado a otro. Pero a diferencia del western, aquí no hay esperanza ni objetivo alguno, como el Bloom, que "en el eterno domingo de su existencia [su interés] carece siempre de objeto; por este motivo es el *hombre sin interés*" (Tiquun 2005, 28); como el musiliano *hombre sin atributos* que también puebla la tiquuniana teoría del Bloom.

LAS POSIBILIDADES DEL BLOOM Y DE LA MAGIA, LA ENCRUCIJADA HISTÓRICA Y EXISTENCIAL DE DE MARTINO

Si algo recorre más o menos visiblemente la obra de De Martino sobre la magia, es la existencia de horizontes compartidos, de mundos comunes que cuando la crisis acecha se atrincheran para dar la vuelta a su negatividad, recreándolos míticamente en su orden ideal a través del ritual. Como el mito o el ritual, la magia sólo puede ser social, compartida; todo lo demás, es decir cualquier

intento –tan contemporáneo– de resolución individual (ya sea terapéutica o farmacológica) de las crisis, son caricaturas neuróticas o narcóticas de lo que fue o de lo que podría ser. Lo que fue, según De Martino en la fenomenología del tarantismo:

“A través de su propio horizonte y de los horizontes simbólicos menores que preside, las crisis individuales se libran de su incomunicación neurótica para recibir una plasmación común en el comportamiento del envenenado y para beneficiarse de un tratamiento resolutivo común por medio de la música, la danza, los colores y los demás recursos de los que dispone el dispositivo en acción” (De Martino, 2000, 190). Cuando habla del “envenenado” De Martino se refiere aquí al “atarantado”, al que ha sido picado por la tarántula, es decir poseído por ella. Para un resumen ver Romero, 2003.

Lo que podría ser según Tiquun: “...mundos, técnicas, dramatizaciones compartidas, magias en el seno de las cuales la crisis de la presencia pueda ser superada, asumida, pueda devenir un centro de energía, una máquina de guerra... La política que desafía este monopolio [monopolio biopolítico de los remedios a la presencia en crisis] toma como punto de partida y centro de energía la crisis de la presencia, el Bloom. Esta política la calificaremos de extática. Su objeto no es el de reflotar abstractamente, a golpe de representaciones, la presencia humana en disolución, sino el de la elaboración de magias participables, de técnicas de habitación ya de no de un territorio, sino de un mundo” (Tiquun, 2010).

Tiquun mantiene siempre una tensión política, una perspectiva revolucionaria, por eso la apariencia nihilista y la sentencia absoluta va siempre unida a una clara intención subversiva. El anverso es el Bloom, la crítica del sujeto clásico, la metáfora del desierto, la biopolítica, el espectáculo (Tiquun, 2005). El reverso es la “metafísica crítica de los dispositivos”, que nos advierte sobre el aislamiento y la neutralización del Bloom en la civilización, su reducción a enfermedad (psicastenia, esquizofrenia, depresión) y a “problemas subjetivos” sus manifestaciones más extremas, su individualización y localización, “que lo reprime [*refoule*] de tal manera que ya no pueda ser asumible de forma colectiva, comúnmente” (Tiquun, 2010). Y el reverso es también *El llamamiento* (Anónimo, 2009) o

La insurrección que viene (Comité invisible, 2009), que anónimamente o bajo otros nombres (Comité invisible) ese ambiente radical francés ha hecho circular en forma de textos. Se trata de una vuelta de tuerca con la que el Bloom deviene positividad revolucionaria, una especie de tábula rasa sobre la que construir un nuevo mundo común, una estrategia y un lenguaje políticos que den cuenta de las posibilidades que se abren en las grietas del “Imperio”, tal como llaman al régimen biopolítico en el que vivimos, a “los dispositivos de poder que, preventivamente, quirúrgicamente, retienen todos los devenires revolucionarios de una situación” (Tiquun, 2009, 16). Por eso vuelven a hablar de comunismo pero no en el sentido de partido o vanguardia revolucionaria, sino en el de “común vivido” y de “mundos habitables” o critican el militanteísmo y la movilización permanente y les contraponen la política de la amistad y el compañerismo (Anónimo, 2009).

La crítica de Tiquun a De Martino, como decíamos, es hacia su fe en el “sujeto clásico”, en el progreso, en la civilización. El surgimiento del sujeto conlleva la objetualización del mundo, de la naturaleza y de las personas, “la separación”; su crítica implica una reivindicación, quizás un poco ingenua y muy absoluta, de la indistinción primigenia sujeto-objeto, naturaleza-cultura, ser humano-mundo. Se trata, como se les ha criticado, de un punto de partida nihilista (incluidos flirteos con autores abiertamente nazis como Carl Schmitt, que “define lo político por la distinción ‘amigo/enemigo’” y fue jurista oficial del Tercer Reich, Demmi, 2009) y de una política “mesianica”, pero también es cierto que renuevan el imaginario radical y el lenguaje de la revuelta a modo de revulsivo en nuestro “universo atomizado [donde] todo cae hecho pedazos”, incluido el de la subversión en la “política clásica”. Y precisamente De Martino pertenece a éste último ámbito, como mucha de la intelectualidad italiana de posguerra cercana o adscrita al Partido Comunista Italiano, marcada por la esperanza de la revolución según los parámetros del marxismo-leninismo, aunque sea con las especificidades italianas que más tarde conducirían al eurocomunismo. Sea como sea, De Martino estaba marcado por un patrón de adhesión a los valores ilustrados, a la razón científica, y como intelectual de izquierdas, a la revolución en el sentido más clásico. Sin embargo, por su particularidad de antropólogo, desarrolló lo que llamó “etnocentrismo crítico”, una forma visionaria de

cuestionar el objetivismo occidental del que era deudor al mismo tiempo que moderaba los excesos del relativismo posmoderno que parecía anticipar en su crítica a la antropología cultural norteamericana. El “etnocentrismo crítico” consistía en historizarse uno mismo y a la propia cultura, aceptándose como centro de evaluación, poniéndose en el centro de la reflexión en el mismo momento del encuentro etnográfico (Signorelli, 2011, 107). Poniendo la propia cultura como unidad de medida se evitaba cualquier ficción de posición “apátrida”, como si fuese posible colocar la cultura occidental *entre* todas las demás, en una suerte de “objetivismo metacultural y metahistórico”; historizándola “se gana conciencia de la prisión histórica y de los límites del propio sistema de medida y se abre a la tarea de una reforma de las mismas categorías de observación de que dispone al principio de la investigación” (Citado por Signorelli, 2011, 107).

He aquí su potencialidad, que en el estudio de la magia suponía romper con la herencia ilustrada y sus categorías de verdad y de razón, aquellas que habían constituido el mundo moderno frente a la “superstición” y las “creencias falsas” y puesto al ser humano (al sujeto, al individuo) como medida de todas las cosas. Con De Martino la magia se estudiaba en sus propios términos, con su propia verdad y racionalidad, “reformando las propias categorías de observación”. El problema es que su propuesta metodológica de “etnocentrismo crítico”, el contrapeso de “poner a la propia cultura como unidad de medida”, en realidad ocultaba, como dice su coetáneo y amigo Cesare Cases en una introducción a *El mundo mágico* de 1973 (2004), la incapacidad de cuestionar a fondo la esencia de la civilización occidental, a la que tan sólo achaca su soberbia: “la civilización occidental no es una aberración, pero no puede reconocerse como verdadera sino negándose” (Cases, 2004, 30). Esta es la contradicción de De Martino, su ambigüedad. Pero es una contradicción de hondo calado, propia de un hombre de su tiempo, del tiempo que vive, porque *El mundo mágico* lo escribe en plena II Guerra Mundial. De modo que finalmente, dice Cases:

“acontece una especie de transferencia: la carga emocional no expresada se proyecta sobre el objeto, la labilidad y la precariedad vividas en el presente se convierten en las constantes esenciales del mundo mágico. Por el contrario, la crisis del presente aparece como una repetición, un retorno de la situación de



la edad mágica: es –significativamente– en una nota donde se afirma que en un estado “de particulares sufrimientos y privaciones, en el curso de una guerra, de una gran penuria, etcétera, el ser-en-el-mundo puede no resistir la tensión excepcional, y puede entonces volver a abrirse al drama existencial mágico... Esta transferencia hace que *El mundo mágico* constituya de alguna manera un “rescate de la presencia” del mundo occidental” (Cases, 2004, 28).

Lo que hace Cases es llamar la atención sobre una operación inacabada, sobre la incapacidad de llevar hasta sus últimas consecuencias un pensamiento, de desapegarse del todo: el racionalismo y el “etnocentrismo crítico” se lo impedían porque seguía creyendo en la civilización occidental, cuyo destino le preocupaba. “Consideraba el mundo mágico como asiento de la unidad individuo-naturaleza, pero esta unidad era vista sobre todo –con opuesta unilateralidad, por cierto– en sus aspectos negativos, como precariedad existencial, ante la cual la condición occidental era en todo caso un enorme progreso” (Cases, 2004, 29). Es lo mismo que le critica Tiquun de forma pomposa y soberbia:

“Lo que ocurre es que cuando en la Italia de los años cuarenta se es un macho, es cierto que más bien se tiene interés en callar esta sensibilidad y en confesar una pasión desenfadada por la plasticidad majestuosa y en adelante admirablemente kitsch del sujeto clásico. Así, De Martino se ha acorralado en la postura cómica de denunciar el error metodológico de querer aprehender el mundo mágico desde el punto de vista de una presencia asegurada, conservando ésta como horizonte de referencia” (Tiquun, 2010).

Tiquun rescata para la actualidad una perspectiva candente entre el primer y el segundo cuarto del siglo



XX que sólo podía tener un corolario negativo por los desastres de la guerra: el fin de la civilización, o de “nuestra” civilización. Tiququn diagnostica y toma conciencia del desastre pero en un contexto histórico muy distinto y sin la vivencia en las propias carnes de la muerte en masa. Y quizás precisamente por eso es capaz de positivizarlo desde una postura nihilista y al mismo tiempo revolucionaria, viendo en el Bloom “*la Nada*, esto es, la potencia” (Tiququn, 2005, 71).

COROLARIO: LA MAGIA COMO “MUNDO COMÚN”, EL BLOOM COMO POTENCIA REVOLUCIONARIA

Esa “Nada” de la que habla Tiququn es lo que se oculta tras la máscara, tras el disfraz que nos proporciona el “Espectáculo”. Como si de la máscara de V de Vendetta o del pasamontañas del EZLN se tratase, Tiququn descubre en el “Espectáculo”, en ese disfraz que “es la verdad del Bloom”, un engendro de nuestra civilización en ruinas al que sin embargo no puede contener, una interminable diferenciación asignada (“sé diferente, sé tú mismo”) que lo que produce en realidad es una igualación, un “nosotros” que “abre horizontes... más impertinentes” (2005, 71). La insignificancia del Bloom puede devenir entonces una potencia de anonimato que nos haga reconocernos en esa misma común insignificancia. Esa es la potencialidad del Bloom, el regreso de la magia de la indiferenciación (y de la indiferenciación de la magia), el regreso de un común que, como decíamos al principio, brota por doquier. Entonces la presencia asegurada no es necesaria: tras el reconocimiento del *décalage* del individualismo, su fracaso, lo que es necesario es la toma de conciencia profunda y positiva de la crisis perma-

nente de la presencia. Una presencia que era lábil en el pasado y también lo es en el presente, que *debe* serlo. Se trata del regreso (o del rebrotar) de la magia y el encantamiento que (re)conocemos fragmentariamente en los retazos de los gestos y el lenguaje cotidianos (“encantada de conocer”, “la magia del amor”, “el embrujo de una mirada”...). El desencantamiento no era tal pero hizo su labor y sobre todo metió en el baúl de los recuerdos una magia que debemos redescubrir en su potencialidad, en lo no-dicho, en lo implícito y su poesía, en la sutilidad que preside o debería presidir las relaciones humanas. La magia es precisamente lo que está *entre* nosotros, es lo que nos une, es lo que nos pone en común, nos compone. La magia surge en el compartir, en el estar-con, en el devenir de las relaciones que los dispositivos, esa moderna y no siempre terapéutica “jaula de hierro”, no hacen sino coartar, contener, esclerotizar. Por eso dice Tiququn que “una teoría del sujeto ya no es posible sino como teoría de los dispositivos” (2010), es decir de los dispositivos que fuerzan su fantasmal y errática existencia. En la era del Bloom, de la crisis permanente de la presencia, la presencia verdadera sólo puede ser común, colectiva y en un devenir constante que necesariamente diluya al sujeto clásico autosuficiente y soberano en la trama infinita de los seres que habitan este mundo en común.

Si en De Martino la presencia era un problema en el pasado mágico pero una seguridad en el presente civilizacional, y en Heidegger y el existencialismo era un problema precisamente su carácter dado del tiempo en que vivían en parte por su desconocimiento del pasado, en Tiququn el Bloom representa el reconocimiento y la celebración final de la positividad transhistórica y transcultural de la labilidad de la presencia individual. Por eso en sus últimos escritos el Bloom desaparece en favor

de una perspectiva estratégica en pos de la revolución (Fernández-Savater, 2011). Hecha la crítica de los dispositivos y un análisis certero del gobierno biopolítico y del desierto de la metrópolis, el Bloom se diluye en un *nosotros* que se prepara para “la insurrección que viene”.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO (2009): *Llamamiento y otros fognazos*, Madrid.
- ARANZADI, J (2001): *El escudo de Arquíloco*, Madrid.
- ALBERA, D; BLOK, A (2001): “Introduction”, en *L’anthropologie de la Méditerranée*, dir. por Dionigi Albera, Anton Blok, Christian Bromberger, Cahors, Maisonneuve et Larose, Maison méditerranée des sciences de l’homme.
- CANTÓN DELGADO, M (2001): *La razón hechizada*, Madrid.
- CASES, C (2004): “Introducción”, en *El mundo mágico*, Ernesto De Martino, Buenos Aires, 9-53.
- COMITÉ INVISIBLE (2009): *La insurrección que viene*, Melusina.
- DE MARTINO, E (2000): *La tierra del remordimiento*, Barcelona.
- (2003): *Sud e magia*, Milano.
- (2004): *El mundo mágico*, Buenos Aires.
- DEMMI, R (2009): “Libertad privada, intensidad colectiva y autonomía política (a propósito de ‘Historia de un alemán’, de Sebastian Haffner)”, *Resquicios: revista de crítica social*, 6.
- DUMONT, L (1970): *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid.
- (1999): *Homo aequalis: génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid.
- GELLNER, E (1989): “La jaula de goma: desencanto con el desencanto”, en *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, 164-177.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A (2011): “Crisis de la presencia. Una lectura de Tiquun”, en <http://www.espaenblanc.net/Crisis-de-la-presencia-Una-lectura.html> (2011-07-09).
- LÖWY, M (1999): *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central, un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires.
- MASSENZIO, M (2012) “Ernesto de Martino e l’antropologia”, en *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, Cattanzaro, Istituto dell’Enciclopedia italiana Treccani.
- MORENO FELIU, P (2011): *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*, Madrid.
- NAROTZKY, S (2013): “Economías sociales, economías cotidianas, economías sostenibles”, en *Economías sociales, economías cotidianas, economías sostenibles*, Barcelona.
- PITT-RIVERS, J (2000): “Prólogo”, en *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas: viejas culturas, nuevas visiones*, ed. por Maria-Àngels Roque, Barcelona.
- POLANYI, K (2007): *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México.
- ROMERO, P (2003): “Ernesto De Martino y la interpretación histórico-cultural del tarantismo apuliano”, en <http://www.antropologia.cat/antigalquaders-e/01/01a09txt.htm> (s.f.).
- ROMERO, P (2012): “Entorn de la justícia a les societats sense ‘Estat’: entrevista a Ignasi Terradas i Saborit”, *Arguments*, Olot, 18-29.
- SAUNDERS, G (1984): “Contemporary Cultural Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 13, 447-466.
- SIGNORELLI, A (2011) “Etnocentrismo, racismo y relativismo en un país ‘civil’: Italia al inicio del tercer milenio”, en *Revista Andaluza de Antropología*, 1, 99-109, <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n1/signorelli.pdf> (s.f.).
- THOMPSON, E.P (2000): “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en *Costumbres en común*, Barcelona.
- TIQQUN (2005): *Teoría del Bloom*, Melusina.
- TIQQUN (2008): *Introducción a la guerra civil*, Melusina.
- TIQQUN (2010): “Podría nacer cierta metafísica crítica como una ciencia de los dispositivos”, en <http://www.baixacultura.com/2010/03/tiqqun-podria-nacer-cierta-metafisica.html> (2010-03-02).
- VV.AA. (1991): *Antropología de los pueblos de España*, ed. por Joan Prat et alii, Madrid.
- WOLF, E. (1994): “Introducción”, en *Europa y la gente sin historia*, México, D. F., 15-39.

PÁJAROS, PAJARRACOS Y ÁNGELES: UNA GEOGRAFÍA DE LA PUBLICIDAD.

Birds, rogues and angels. A Geography of advertising.

Birdoj, birdaĉoj kaj anĝeloj: Geografio de la reklamado.

Antonio Pérez (*Antropólogo*).

Enviado: 30/08/2013. Aceptado: 24/10/2013.

Resumen: Geografía descriptiva de las variantes que presenta la publicidad con referencias históricas desde los años 1950 hasta la actualidad. Dentro de este enjuto tesoro se destacan algunas campañas publicitarias especialmente extravagantes y/o significativas. Finaliza con un recuento de las organizaciones que se oponen a la alienación consumista creada en parte –y espoleada en todo– por la publicidad. Como todos los listados descriptivos-comprehensivos, es parcial en la selección de casos. No se ha conseguido evitar el uso de adjetivos calificativos –preferentemente específicos– y/o demostrativos.

Palabras Clave: Publicidad/propaganda, consumismo, contra-publicidad, consentimiento.

Abstract: *Descriptive Geography of the variants that advertising presents with historical references from the 1950's up to the present. Within this thin thesaurus some particularly extravagant advertising campaigns and / or meaningful are highlighted. This paper ends with an account of organizations that oppose consumerist alienation created partly by*

advertising. As all comprehensive descriptive listings, it is partial in the selection of cases. It has not been able to avoid using adjectives, –preferably specificatives– and/or demonstratives.

Key words: *Advertising / propaganda, consumerism, anti-advertising, consent.*

Resumo: *Priskriba geografio de la variantoj kiujn prezentas reklamado kun referencoj historiaj ekde la 1950-aj jaroj ĝis la aktuala. Ene de tiu mallarĝa limigitaro oni elstarigas kelkajn reklamadajn kampanjojn speciale ekstravagancaj aŭ bizaraj. Finas per enkalkulo de la organizoj kiuj kontraŭas la konsumisman alienecon kreitan parte –kaj spronita entute– de la reklamado. Kiel ĉiuj priskribaj listoj, ankaŭ ĉi tiu estas parta en la selekto de kazoj. Ne eblis eviti la uzadon de specifaj aŭ indikaj adjektoj.*

Ŝlosilaj vortoj: *Reklamado/propagando, konsumismo, kontraŭ- reklamado, konsento.*

Antes de adentrarnos en las procelosas aguas de la publicidad, debemos acotar el piélago en el que inscribimos el presente ensayo. El primer paso es distinguir entre publicidad, propaganda, imagen y cuantos otros términos encontremos en el campo semántico de la comunicación teniendo en cuenta que intentamos algo tan monstruoso como cartografiar ese mapa del Deseo Permitido cuyo objetivo es fagocitar y/o sustituir hasta en sus últimas esquinas al territorio de todos los Deseos –por tanto, un empeño inabarcable para nuestras fuerzas–. En este ensayo nos concentraremos en la publicidad pero, antes de entrar en su análisis, mayormente descriptivo, debemos delimitar su topos.

TOPOGRAFÍA

Distinguir entre publicidad y propaganda es un ejercicio que roza la futilidad delictiva y que sólo puede atribuirse al narcisismo de sus respectivos valedores, publicistas y propagandistas, los primeros supuestamente afincados en lo privado y los segundos en lo público.

Dentro de lo público, la propaganda –palabra prohibida en Occidente– es aún más fácil de definir: propaganda es lo que hace el régimen desafecto, publicidad es lo que hacemos los demócratas. Tampoco tiene mayor enjundia distinguir una de otra arguyendo que la publicidad trabaja las cosas y la propaganda las ideas puesto que, como dirían esos poseídos por l'esprit de finesse tan dados al retruécano, ambas son la cosificación de la idea y/o la idealización de la cosa.

Sin embargo, en estos tiempos de privatización del Estado –ese ente que siempre fue privado pero donde ahora se produce una rotunda concentración de la propiedad privada–, es precisamente donde con más claridad se observa la inutilidad de tan alambicado distinguo puesto que es Él quien más recurre y practica la publicidad, aunque en este caso suele llamarse ‘propaganda’.

Pocos años después de mayo 68, se publicó en Francia un libro periodístico que tuvo un éxito justamente efímero: Roger-Gérard Schwarzenberg, *L'État spectacle. Essai sur et contre le Star System en politique* (París, 1977) Es evidente que este grueso folleto reducía –reconociendo su deuda– la más conocida de las tesis situacionistas (Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, 1967) a su faceta



exclusivamente administrativa. Al subsumir la política en un producto estrella de la publicidad como es el star system, es obvio que se borran las artificiosas fronteras construidas entre publicidad y propaganda.

Ahora bien, observando el peculiar modo de comunicación propio del Estado, nos sorprende el arcaísmo de su publicidad puesto que sus productos/íconos estrella son la bandera, el escudo y el himno nacional/estatal. La bandera y escudo son constructos claramente medievales sólo renovados con el himno que lo es decimonónico.

Para mayor abundamiento en la indiferenciación publicidad/propaganda, señalemos que el Estado también puede entenderse como una empresa privada prioritariamente especializada en el mercado nacional pero con aires de compañía multinacional –sus operaciones mercantiles no se limitan al solar patrio sino que mantiene un sector llamado de ‘relaciones exteriores’–. Es obvio que ésta etiqueta, aséptica como todas las burocráticas, es un eufemismo bajo el que se esconden desde el colonialismo/imperialismo activo en los casos de las ‘potencias’ hasta el mismo régimen pero esta vez dependiente o pasivo, en el caso de los países ‘no potenciales’ o subordinados.

A través de sus iconos para consumo interior y exterior, el Estado como empresa vende y fabrica un producto estrella que ha variado con el tiempo. Hasta hace poco, era el patriotismo, una entelequia semi-rústica –por su énfasis en la posesión del territorio–. Ahora bien, cuando el patriotismo se reveló como una mercancía tan evanescente o ideológica como de dudosa salubridad puesto

que su orgasmo solía terminar con fatales intoxicaciones bélicas fue suplantado por la alegoría de la Redistribución. Los creativos publicitarios, vulgo teóricos del Estado, que trabajaron en esa fábula inventaron como eslogan el término ‘Estado del Bienestar’ (Welfare State) pero, en escasas décadas y como es habitual en los eslóganes, ese término se reveló más grande que la mercancía. Ahora, sin que hayan desaparecido totalmente ni el patriotismo ni el re-distribucionismo, ambos se ven sustituido por la Seguridad, burda versión profana del viejísimo y fundacional mito del Paraíso Terrenal.

Diferencias y similitudes entre las publicidades del Estado y de la Iglesia

En cuanto a la publicidad, otro tanto podría decirse de la Iglesia. La Iglesia como empresa vende y fabrica como producto estrella un futurible: la vida eterna, es decir, el Paraíso Celestial –un mito occidental mucho más joven que su homólogo Terrenal puesto que lo celestial tiene menos de cinco siglos–. Pero hay ciertas diferencias estratégicas entre la publicidad/propaganda del Estado y la de la Iglesia: la segunda puede poner un mayor énfasis que el primero en la publicidad personalizada, podríamos decir en el boca a boca, y así salva el abismo entre la fenomenal trascendencia de la mercancía y su consumo individual.

Por el contrario, el Estado no puede recurrir a la publicidad individualizada sino que debe dirigirse siempre a toda la ciudadanía. Huelga añadir que la Iglesia juega con ventaja porque, si el Estado se comunicara directamente con el individuo, eso le recordaría al ciudadano cuán vigilado está mientras que la Iglesia puede hacerlo porque Dios nos conoce uno a uno.

Finalmente, la publicidad/propaganda del Estado está limitada por su temática, necesariamente profana –otra cuestión es que intente elevarla a la categoría sacra–. El Estado sólo puede referirse a entidades materiales –la sempiterna pareja “hospitales-carreteras”–, aunque aproveche la ocasión para deslizar mensajes evanescentes como el progreso de la democracia o simplemente el progreso.

GEOGRAFÍA

Una vez despejado el campo de variantes terminológicas más superfluas, es necesario describir brevemente el pasado y los límites actuales del espacio publicitario,

“acotar el piélagos”, así como mencionar algunos datos básicos sobre su importancia socio-económica; es decir, sobre su grado de control socio-político.

Algunos libros de texto, sitúan el nacimiento de la publicidad en el siglo XV, precisamente en 1477, cuando Caxton imprimió un anuncio para un libro. Si creemos en tanta exactitud, la publicidad moderna sólo habría nacido 25 años después del hallazgo de Gutenberg. Sin embargo, otros autores son menos detallistas pero más radicales; incluso, Voyer llega a sostener que la Humanidad se fundamenta en lo que él entiende por publicidad o intercambio de todos con todos. Para este hegeliano post-situacionista, el intercambio universal es lo que verdaderamente distingue al Hombre de los animales por lo que la Historia debe ser la Historia de la publicidad. Sin necesidad de elevarnos a estos empíreos, parece razonable colegir que la publicidad nació a la par que la mercancía y que la imprenta lo único que hizo fue posibilitar una nueva modalidad a la que algunos adjetivan como ‘moderna’. Bizantinismos cronológicos aparte, cinco siglos largos después de Gutenberg/Caxton, la publicidad ha encontrado muchos más soportes –y, correlativamente, más tipos de mercancía– en los que manifestarse. Lo que sigue es un recuento aleatorio de su potencia proteica o publi-diversidad. Para ello comenzaremos de la mano de una conocidísima publicación:

Una de las revistas más influyentes en el mundo, el mensual de la *National Geographic Society* (NGS), informa esporádicamente de los avances publicitarios. Tres de sus notas sueltas nos pueden introducir en la publi-diversidad:

- a. En 1993, una empresa gringa intentó –sin éxito– ubicar en una órbita a 350 kms. de la Tierra una valla reflectora de 40 has. rebosante de logos y de anuncios que los terrícolas podríamos contemplar a simple vista. Para paliar el previsible escándalo, la tal pantalla llevaría también instrumentos para medir el entonces fenómeno de moda: el grosor y los agujeros de la capa de ozono (NGS, marzo 1994)
- b. En 1998, sicólogos de una universidad británica comprobaron a través de un experimento que duró la enormidad de dos semanas que, si sonaba como música ambiental un acordeón francés, los clientes de un supermercado compraban cinco veces más vino francés que vino alemán. Pero, cuando lo que

sonaba era una chundarata de feria alemana, los mismos clientes sólo compraban dos botellas de vino alemán por una de vino francés (NGS, mayo 1998)

- c. En una reciente edición española, la NGS recordaba que “En 1957 el publicista estadounidense James Vicary se hizo famoso por haber diseñado un polémico método: proyectar a los 45.699 espectadores que visionaban la película *Picnic* [...] una serie de fotogramas ocultos a una velocidad de 3 milisegundos sin que fueran conscientes de ello. Uno de los fotogramas contenía el mensaje “Coma palomitas”. Aunque el resultado anunciado por Vicary fue asombroso –las ventas habían aumentado más del doble–, con el tiempo reconoció que en realidad el experimento había sido un fraude” (no explica cómo; NGS, marzo 2013)

Comentarios:

- a. Lo que fracasó en 1993, triunfa veinte años después: “Ayer se emitió al espacio el primer spot publicitario dirigido a alienígenas, un video de los aperitivos Doritos que llegará a su destino, una estrella de la Osa Mayor, en 2050” (*Público*, 13.VI.2008) Es decir, los ya suficientemente padecidos etno y euro-centrismo se subliman ahora en el *geocentrismo*, prejuicio según el cual los habitantes del espacio pueden e incluso tienen la obligación de entender las señales que les envían los terrícolas.
- b. Este ejemplo pone de manifiesto la connivencia entre universidad y publicidad con el añadido de que las investigaciones académicas suelen ser menos rigurosas que las emprendidas por las agencias privadas. Probablemente, ninguna de estas últimas hubiera limitado su experimento a sólo dos semanas y, además, hubiera utilizado grupos de contraste. Por lo demás, unas conclusiones obtenidas tan caprichosamente no son sólo un prodigio de irrelevancia sino, peor aún, entran en la categoría de lo que una organización escéptica define como “*achievements that cannot or should not be reproduced*”. Nos referimos a la Improbable Research, Inc., empresa editora de los *Annals of Improbable Research* (www.improbable.com) uno de cuyos lemas es “Science is the belief in the ignorance of experts”. Estos escépticos conceden anualmente unos premios Ig Nobel a aquellas “investigaciones que no pueden y/o no deben ser reproducidas” –pese a sus méritos, el citado experimento

de la universidad británica no recibió ninguno–. Sus Anales nos informan con suma perspicacia y prontitud sobre las derivas de una Ciencia siempre proclive al disparate de hacer publicidad de sus autores. Por ejemplo: ¿hasta dónde puede llegar la hiperconectividad cibernética?, pues hasta la publicación de un paper firmado por 2.512 autores, cada uno aportando su respectiva bibliografía (Ver, “Precision Electroweak Measurements on the Z Resonance,” *Aleph Collaboration et al., Physics Reports*, vol. 427, 2006, pp. 257–454)

- c. Este experimento fue uno de los primeros en la entonces naciente técnica de la neuro-publicidad, más conocida como *neuromarketing*. Sus orígenes se remontarían a principios del siglo XX, cuando los perros de Pavlov descubren a Occidente que existen los reflejos condicionados o cuando la parte del alma que visita el confesionario comienza a llamarse ‘subconsciente’

Con pruebas o sin ellas, se dice que, en octubre de 1919, Lenin visitó a Iván Pavlov para saber en qué manera sus experimentos podrían contribuir a la construcción del “hombre nuevo”. En otras palabras, cómo podría influir desde el exterior en el subconsciente ruso para que el país se dirigiera automáticamente al bolchevismo y, poco después, al capitalismo de Estado.

Por tanto, desde hace un siglo la publicidad utiliza los avances de la Neurología, incluyendo desde la imaginería de la resonancia magnética –aplicada especialmente al *cortex prefrontal* o zona que recibe la publicidad y al *putamen ventral* o administrador del placer– hasta los métodos para que, estimulando el *núcleo accumbens* visto como centro del sentimiento de recompensa, en el consumidor se confundan los sentimientos de identidad personal con las pulsiones sexuales y de compra: “yo soy la mercancía que veo y me recompenso comprándola pues así la poseo sexualmente”. Evidentemente, estamos muy lejos de aquella venturosa “incontrolabilidad de lo erótico” de la que habla Karlheinz Deschner en su *Historia sexual del cristianismo* (1974)

La neuro-publicidad está arropada por una literatura divulgativa cuya función consiste en ofrecer una imagen científica –es decir, neutral– del lanzamiento de la mercancía –un empeño partidista–. Y nada más científico



que la cuantificación; por ello, son las empresas de neuro-marketing quienes promueven la especie de que el 2% del cerebro realiza actividad consciente mientras que el 98% restante lo dedica a procesar el in o sub-consciente.

Sus nombres son significativos además de pedantes: Neurosense, NeuroFocus, EmSense, MindLab... Y las empresas que distribuyen sus productos 'científicos' o de neuro-planning especializado en brainbranding (herrado cerebral) no se quedan atrás en el nombre/marca de sus herraduras: Brighthouse Institute, Impact Mémoire. En total, hay más de un centenar de empresas de estos dos tipos, casi todas "asociadas" a universidades como, por poner sólo dos ejemplos, el hospital clínico de Ulm (Alemania) y la universidad médica Baylor (Houston, Texas).

Por fortuna, el cerebro no separa radicalmente el consciente del subconsciente –de otra forma no podríamos hablar de ellos–. Además, el consentimiento necesita algún grado de racionalidad explícita, ello sin contar que no todo lo oculto es irracional –en los cerebros dañados decrece ese grado–. Asimismo, debemos añadir que la economía del consumidor impone sus reglas y estas sí son rotundamente cuantificadoras. Y, finalmente, sin necesidad de entrar en polémicas sobre la exactitud de los porcentajes de actividad cerebral obtenidos por vía neurológica, subrayemos que también existen otros méto-

dos, desde los literarios hasta los de puro sentido común popular, para detectar eso que los neuro-comerciantes llaman los "susurros del cerebro". Que sus hallazgos no disfruten de la honorabilidad que otorgan las cifras no significa que sean menos eficaces.

Esos antiguos métodos ya fueron enumerados en textos clásicos de la publicidad como *The Hidden Persuaders* (Vance Packard, 1957) y, desde aquella lejana fecha, han seguido publicándose, a veces vulgarizándose en productos que rozan el sector auto-ayuda. Ahora bien, el verdadero peligro para la libertad del ciudadano no viene por unos ni por otros, ni por los electroencefalogramas ni por las entrevistas en profundidad. El control social no se ejerce principalmente a través de los porcentajes de inconsciencia ni de la observación interesada de la comunidad consumidora sino por la inocente Estadística. Veamos:

Al margen de las modernísimas corrientes materialistas-conductistas cobijadas bajo el conteo de las sinapsis celulares que tanto han trabajado desde que intercalaron anuncios subliminales en el cine, se está desarrollando una metodología estadística que utiliza tanto la sumisión ciudadana –'integración' la llaman otros– como la cibernética para avanzar en un proceso compuesto por dos fases: a) un gigantesco acopio de datos individuales; b) el procesamiento de esos datos con vistas a recomendar la distribución de mercancías más rentable, un objetivo que pretenden alcanzar indicando a sus clientes qué consumidores son los más proclives a la compra de cada mercancía concreta.

Hoy por hoy, la empresa líder en este sector es la gringa Acxiom –6.200 empleados y unos ingresos de 1.150 millones de US\$ en el año 2012–. Acxiom ha conseguido fichar a un gentío que oscila entre 500 y 700 millones de personas de cada una de las cuales posee 1.500 datos íntimos que incluyen desde el nivel de ingresos/gastos hasta si usa gafas o lentes de contacto, si colecciona sellos, si pierde o gana peso, etc. Hasta aquí, la violación de la privacidad ciudadana sería relativamente tolerable pues la acción empresarial se dirigiría más bien al perfeccionamiento de la mercancía –la cara menos desagradable de la publicidad–. El problema empieza a agravarse hasta lo absolutamente intolerable cuando observamos que la empresa debe pactar ineludiblemente con el mayor rapi-



ñador de datos ciudadanos que es, además, el organismo más memorioso: el Estado. Es ahí cuando lo que podía parecerse un pajarraco cotilla y chismoso, se transmuta en el Ángel del Mal.

Y es ahora es cuando entran en juego datos como la etnia, la opinión política, las amistades, etc., datos que, más antes que después, la empresa debe compartir con las agencias de seguridad estatal. Digamos, pues, que las compañías de este tipo oficialmente publicitario, en realidad trabajan y obtienen beneficios del control social. Es decir, una vez privatizada la guerra, gracias a una publicidad aparentemente inocua, ahora se privatiza la paz. O, dicho más crudamente, abandonada a sus propias fuerzas, la Administración no podría erigirse en un Gran Hermano omnisciente pero, con la ayuda de estos Grandes Hermanos empresariales, está en camino de conseguirlo.

Ese aniquilamiento del réprobo al que llaman ‘guerra’ se privatiza dejándola en manos de mercenarios, como dicen que ocurría en la denostada Edad Media. Acxiom no es –todavía– una empresa de asesinos a sueldo puesto que su especialidad es sólo señalar al réprobo; por ello, presume de haber identificado a 11 de los 19 comandos suicidas de los atentados del año 2001 contra EEUU (Torres Gemelas de Nueva York et al, 11.sept.) Acxiom (www.acxiom.com), fue creada en 1969 bajo la marca Demographics. En 2003, tuvo problemillas legales por trabajar con Torch Concepts, una empresa subcontratada

por el Ejército gringo, y por ‘dejarse robar’ millones de datos –al final, fue felicitada por los servicios secretos gringos–. En pleno escándalo por el espionaje a amigos y enemigos por parte de la Seguridad gringa (“caso Snowden”, junio 2013), Acxiom alardeó de que ella permitía que sus fichados pudieran acceder a sus datos personales –no quedó claro si gratis o pagando–. Hasta entonces, sólo 16 particulares habían comenzado los trámites para obtener su propio perfil; no se sabe en qué punto están sus respectivos procesos de “auto-información”.

Otras extravagancias

La filosofía

No menos extravagante que la neuro-publicidad es la que, analizando el espectro entre lo micro y lo macro, podríamos definir como su opuesta: la publicidad *filosófica*. El crecimiento de esta modalidad publicitaria puede observarse a distancia con sólo otear la longitud de sus eslóganes: si antes eran prodigios de laconismo, ahora son graforreicos sin medida.

Esta clase de publicidad tiene otros nombres menos homologados: pensativa, comunicación emocional, no agresiva, etc. En su evolución, principió mamando de la simpleza abisal de algunos lemas político-militares (“volveré”; McArthur en Filipinas) y de los in-significantes trisagios políticos (el “Já soc aquí” de Tarradellas, el “España va bien” de Aznar) hasta llegar a las larguísimas peroratas hodiernas a las que sólo con la intención más ingenua podemos suponer enraizadas en una mejor información para el consumidor o en las “buenas prácticas” de la marca. Si tuviéramos que elegir uno de sus eslóganes, por su hueca pedantería elegiríamos el utilizado por un banco a principios de los años 2000: “El conocimiento es el impulso que hace que el pensamiento vuele alto”. En lo que atañe al público de sus orígenes, un suelto de la época nos aseguraba que “La publicidad filosófica te gustará si te gusta [...] Tagore, el chill out y la música electrónica con sentimiento” (El País de las Tentaciones, 15.XI.2002) Ojalá en la última década se hubiera quedado reducida a estos colectivos pero no ha sido el caso.

Además, también se caracterizan por no guardar ninguna relación con el producto en venta; por lo tanto, son perfectamente intercambiables con cualquier otra mercancía pues lo que se busca no es tanto que el consumidor ubique el señuelo sino al pescador –la marca–.



Como decía Maruja Torres en un premonitorio y sarcástico artículo, los publicitarios dizque filósofos,

“estaban erigiéndose en adelantados heraldos de una nueva faceta del pensamiento hueco: aquella que consiste en definir el fundamento, motivo y finalidad de las cosas banales como si se tratara de una conquista del pensamiento”. (Torres: 10).

Ello en cuanto a la petulancia del eslogan. En lo que se refiere al producto a publicitar, el muestrario es inmenso, casi universal, pues ya hemos dicho que es intercambiable. Dicho sea todo ello sin entrar en el fondo de la cuestión: ¿cómo y por qué se incita al consumo con reclamos tan endeables? Un misterio más. Y, lo que es todavía más desconcertador, ¿por qué tienen éxito? ¿Porque han sabido leer el lenguaje de su tiempo o porque lo han creado, forma superior de lectura? Dado que estamos ante una disciplina comercial, lo primero tendría más probabilidades de ser cierto pero hay un detalle que nos obliga a repensar este diagnóstico: como por su pretenciosa vaguedad cabía esperar, este tipo de publicidad es una moda trabajada por jóvenes cuyo afán natural por inventar el mundo es canalizado a través de ese nominalismo extremo tan propio de quienes todavía balbucean su lengua materna.

Otro punto de contraste entre la juventud filosófica y la publicidad del adulto es el humor. Éste, por sus intrínsecas características de escepticismo, originalidad y sorpresa y, asimismo, por su uso popular, espontáneo y anónimo, reúne todas las condiciones para constituirse en lo opuesto a una actividad dirigida por agentes ajenos al

sujeto. Parecería, por tanto, un terreno vedado a la publicidad y más aun a la filosófica, tan infatuada de severidad. Sin embargo, aun siendo cierto que el uno y la otra son irreconciliables, las palabras de un avezado profesional nos dan una pista sobre los límites de su empleo en la publicidad. Ejemplos de campañas que rompieron esos límites y que reseñamos porque utilizaban motivos explícitamente sexuales antes de que éstos arrasaran: en 1994, un anuncio brasileño mostraba a un hipopótamo masturbándose en un zoo (lema: “Antes que hacer el amor sin condón...”) y un anuncio argentino retrataba en dibujos animados a una hormiga y un elefante muy satisfechos pues habían usado un lubricante “muy lubricante”.

“Usar seriamente el humor de una imagen de buena voluntad, de emoción positiva [pero] cuando se convierte en risa loca, te estás riendo de otra cosa, no tiene que ver con el producto” (G. Tassier, en *La Jornada*, México, 10.VII.2005)

En otras palabras, los publicistas nos recuerdan que esa forma contundente de humor que es el chiste marca la línea roja que no debe traspasarse. Por lo que, años ha, dijimos:

“El chiste puede representar un buen ejemplo del límite entre lo popular espontáneo y lo –valga la contradicción– popular artificioso. La publicidad no crea chistes –aunque los utilice frecuentemente– porque no es una actividad ni popular ni crítica sino, por el contrario, propia de una más de las numerosas formas de despotismo ilustrado que han sobrevivido hasta la actualidad” (Pérez: 148)

Además de la risa –que no pasa de ser un síntoma–, la mayor dificultad subyacente al desarrollo de la publicidad chistosa estriba en que el chiste descansa en un golpe de efecto final que rompe, sustituye o se aleja de la lógica que, hasta entonces, había regido la narración; es obvio que ese golpe distrae la atención del consumidor o, peor aún, le lleva a desconfiar de la deducción –“¡consuma!”– a la que, de manera más o menos explícitamente imperativa, le estaba incitando el anuncio.

Miscelánea

Continuemos con el catálogo de extravagancias; siendo tantas y tan variadas las formas en las que la publicidad ha ocupado todo el espacio público –y buena parte

de los privados—, los ejemplos de este párrafo se han seleccionado de manera aleatoria. Está ordenado de menor a mayor índice de incidencia en la vida pública, aproximadamente.

1. Tuvo que ocurrir en California: en abril 2009, el profesor T. Farber incluyó anuncios en los impresos que daba a sus alumnos para los exámenes; lo justificó arguyendo que no tenía dinero para reprografía. En octubre del año siguiente, una escuela de Barletta-Andria-Trani (Italia), puso a la venta espacios publicitarios en sus aulas, sillas y mesas al precio de 69,80 euros, sin IVA.
2. No sólo la enseñanza ha sido invadida por la publicidad, también ha ocurrido en espacios tan sumamente públicos como los pasos para peatones. En 2007, los pasos de cebra de Düsseldorf anunciaban un detergente; los de Curitiba, unos almacenes en rebajas; los de Melbourne, una campaña antitabaco. Etc. En 2012, una de las principales estaciones del metro de Madrid comenzó a fundir su nombre con el de una compañía de teléfonos.
3. Es interminable la lista de obra pública ambiciosa y de patrimonio histórico de renombre oscurecidos por anuncios. Limitémonos al conocido caso de Venecia: los más de 30 millones de turistas que visitan anualmente la república de los Dogos, son recibidos por inmensos telones que publicitan cualquier mercancía menos las específicamente venecianas. La orgullosa ciudad-Estado, otrora anuncio de sí misma, se ha transmutado en la ciudad-anuncio de las compañías multinacionales; rincones archifamosos como el puente de los Suspiros, suspira por una marca de relojes.
4. Este punto bien podría incluirse en el párrafo *Políticas*) pero lo tratamos aquí porque entendemos que está en un plano distinto al de la política de los acontecimientos. Ahora estamos ante una cuestión de humanidad, de mero respeto a los rebeldes. En concreto, los siguientes casos son de flagrante irrespeto no sólo a los muertos y/o semi-muertos sino a quienes están más vivos:
 - a. En 2008, una bebida mexicana se anunció con la más famosa de las músicas de los partisanos italianos, con la *Bella ciao*. Esta canción ha sido adaptada por docenas de grupos más o menos revolucionarios; la cantan desde turcos hasta braceros chicanos en California —éstos

alternándola con corridos— y ahora, también aquellos que la creen una tonada ‘optimista-con-la-alegría-juvenil-paradigma-de-la-libertad’ —las palabras de esta frase son permutables—.

- b. Más cercano en todos los sentidos del tiempo es el caso de la publicidad promovida en Israel por el concesionario local de una marca de coches japoneses aprovechando que uno de sus vehículos se utilizó en un conocido acto criminal. En octubre del 2010, el sionista David Beerí hirió gravemente a unos niños palestinos de Jerusalén Este por el sencillo método de atropellarlos con su Subaru. El crimen —huelga añadir, impune—, fue visto en multitud de televisiones y de esta infame fama se aprovechó el publicista de turno para, en abril del 2011, lanzar una campaña de promoción del mismo modelo de auto siguiendo el no menos sencillo método de reproducir la sangrante escena ilustrándola con el lema “Vamos a ver quién puede estar contra tí”.
- c. Mutatis mutandis, otro caso similar sucedió en el verano boreal del 2013: una marca de agua tónica se publicitó en España como si naciera precisamente en el punto geográfico más ensangrentado de todo el planeta. Una empresa londinense (creada en 2005; valorada en 2013 en 48 millones de libras) se introdujo en España mediante una campaña bajo el lema “El gin-tonic perfecto empieza entre el Congo y Ruanda”.



- d. La glotonería publicitaria adquiere aires caritativo-humanitarios a costa de los ‘discapacitados’ o colectivo de los “sordos, ciegos, inválidos y deficientes psíquicos”. En 2011, una firma de cosméticos llegó a nombrar como su “embajadora mundial” a una modelo sin piernas de rodilla para abajo. L’Oréal encargó ese trabajo a A. Mullins, atleta y modelo. Años antes, en 1998, en España una campaña de la ONCE desató una fiebre publicitaria dirigida a los discapacitados. Y, todavía más atrás, en 1995, el Festival Internacional de Publicidad de Cannes otorgó su León de Oro al “mejor anuncio del año” a un spot que mostraba en tiempo real (3 minutos) cómo cocinaba una señora sin brazos. Su eslogan: “¿Después de ver esto le resulta tan difícil firmar un cheque?” y, a continuación, el logo de una empresa u organización humanitaria.
- e. Quizá sea aún más obsceno cuando se publicita una mercancía inexistente o existente pero del peor gusto pues se lucra con bebés africanos muertos, bienaventurados en el cielo e incluso con cadáveres. En el mismo Festival de Cannes (ver nota anterior), se presentaron tres spots del peor gusto imaginable: 1) una empresa gringa pide cajas de zapatos “porque en Ruanda necesitamos más ataúdes para los bebés”; 2) unos héroes del cómic que han llegado al Cielo, se aburren con la televisión divina asegurándonos que “La muerte apesta”; 3) para combatir la conducción temeraria, sobre un fondo de un cadáver a punto de autopsia, un letrero reza “Éste es un anuncio para zumos de naranja”.

Guerrilla e indígenas

Hemos visto cómo la publicidad no sólo convierte en ángeles fluorescentes a los pajarillos domésticos sino que ella misma puede transmutarse en pajarraco carroñero. Sin embargo, los empresarios del ramo no sólo no estarían de acuerdo con esa metáfora sino que, al contrario, algunos de ellos se creen rebeldes e incluso guerrilleros –al servicio de la Mercancía, por supuesto–. De ahí que, entre los “medios no convencionales” –desde 2006, en perpetuo auge dentro de España–, destaque la *publicidad de guerrilla*. Esta publicidad se manifiesta en intervenciones en espacios tan absolutamente del común como puede ser la calle y, desde luego, ingenio artístico no suele faltarle.

Ejemplos: urinarios a 3 mts. de altura para publicitar la película Spiderman; huevos sin romper en las cintas de los aeropuertos para promocionar la pulcritud de una línea aérea y una parada de autobús acondicionada como salita de estar para ensalzar los muebles de Ikea (ibid).

En palabras de uno de sus directivos, este tipo de reclamos se sustenta en que “has de tener la posibilidad de segmentar a tu público para hacerle llegar el mensaje, con lo que la existencia de varios soportes es fundamental” (*Público*, 30.X.2007) En palabras de otro de sus ‘creativos’, usan ese término –en lugar de otros como *experiencial*, *no tradicional*, *ambient*, *buzz* o *marketing virtual*– “porque sitúa el marketing en primera línea de batalla y con menos recursos [siendo sólo una pequeña parte de un arsenal de] tácticas de retransmisión que constituyen una aproximación holística para corregir la comunicación con el cliente” (ibid).

Por ende, al lado de los anteriores excesos, tan alabados por su imaginación, es hasta tranquilizador que una compañía publicitaria invente productos inexistentes como los cincuenta de la exposición “50 ideas en busca de una marca”. Es decir, 50 conceptos para 50 campañas de 50 mercancías inexistentes o de ‘cómo empezar la casa por el tejado’ (*Público*, 01.XI.2002) Dicho de otro modo, la frontera entre la publicidad y el arte conceptual se vuelve cada día más confusa –insistiremos sobre ello–.

Ahora bien, cuando de verdad se riza el rizo es cuando la publicidad saquea el imaginario colectivo y encuentra en él grupos humanos, pueblos y culturas que cumplen lo que Acxiom llamaría un papel “residual” pues son consumidores inexistentes. Paradigma de estos grupos son los pueblos indígenas. Es frecuente ver anuncios que utilizan íconos indígenas para promocionar productos que jamás consumirán –ni siquiera verán– esos pueblos. Son reclamos que abusan del poso que, en los consumidores occidentales, dejan las imágenes de unas gentes para las que no va destinado ningún producto, salvo los desechos de la caridad. El análisis de esta rama de la publicidad exige una digresión antropológica sobre la que ahora no nos extenderemos por haberla tratado en otra ocasión (Pérez, 1997, op. cit.).

Del Resumen de este ensayo: “Después de una introducción teórica sobre la Publicidad, se examina el motivo del



auge de los anuncios con motivo icónico indígena para, a continuación, clasificar y comentar cinco grupos de campañas publicitarias. En una segunda parte, se exponen –siguiendo una suerte de etnohistoria de la publicidad española reciente– otros anuncios más acordes con el indigenismo. Palabras clave: Casuística de la publicidad impresa, amerindios, racismo icónico”. Incluye 27 ilustraciones. Sobre parecido tópico, publicamos dos breves notas en un medio libertario: “Héroes de nuestro tiempo”, CNT, nº 383, noviembre 2011 (sobre Julian Assange y The Yes Men) y “La publicidad mata”, CNT, nº 388, abril 2012, sobre el veterano y nefasto consumismo venezolano.

Extensión e intensidad de la publicidad

Según algunas estadísticas tan discutibles y divergentes entre sí como todos los cálculos globales, en 2004, el gasto mundial en publicidad se situó en 370.000 millones US\$. En 2011, pese a la crisis económica, esa cantidad ascendió a 470.000 millones (con un gigantesco margen de error de más/menos 100.000 millones), un 30% online. Para 2013, se pronostica un aumento del 12%. Además, se calcula que, en los próximos tres años (2014-2016), los mercados de los países emergentes –Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica, los BRICS– supondrán el 62% del gasto universal.

En cuanto a la empresa privada, señalemos que, en julio 2013, la empresa francesa Publicis y la gringa Omnicom, se casaron para crear Publicis Omnicom Group (PO), hoy por hoy el mayor grupo publicitario del mundo. PO, con sede administrativa en el ‘país neutral’ de Holanda,

salió a Bolsa con un valor de 26.500 millones de euros y una cifra de negocios de 17.300 millones. Cuenta con 130.000 empleados. Una de sus prioridades será la publicidad digital. De resultados de esta fusión, el grupo británico WPP pasa a ser el segundo; aun así, cuenta con más de 100.000 empleados; uno de sus sub-grupos es Young&Rubicam de quien, a su vez, forma parte Burson-Marsteller (BM), empresa de meta-publicidad importante en España aunque sólo sea por sus conexiones con personajes españoles y latinoamericanos de dudoso pelaje político-religioso. Su lema es “Comunicación basada en la Evidencia. Monitorizar. Medir. Éxito” y, según su página web es una “consultora internacional de Comunicación, Relaciones Públicas y Public Affairs”.

¿Colegiríamos que la publicidad orienta a los nuevos consumidores sobre cómo gastar sus caudales o más bien que, en esos países, su labor es presionarles a consumir lo-que-sea para así hacerles trabajar más? Quien crea que la publicidad es neutra y libre, ya tiene preparada su respuesta.

Por lo que atañe a España, señalemos que, en 1995, era la 8ª potencia mundial por gasto en publicidad; tres años después, descendía a la 10ª posición, un dato ambiguo puesto que, indirectamente y con todas las correcciones macroeconómicas, lo mismo puede indicar que la ciudadanía se estaba volviendo renuente al consumo como que el consumismo estaba ya tan arraigado que no hacía necesaria una mayor insistencia. También en 1998, a diferencia con América donde primaba la televisión, en Europa eran todavía los diarios quienes soportaban el mayor peso publicitario.

Sólo en octubre de 1999, las cadenas de televisión españolas emitieron 149.483 anuncios y el consumo diario per cápita de la caja tonta se elevó a 3 horas 38 minutos. Dos años después, la inversión publicitaria había caído un 5,7%, es decir, a *sólo* 5.331 millones de euros (2.096 para una televisión que emitió 1,5 millones de anuncios y 1.593 en diarios) de los cuales una migaja de 51,64 millones se invertía en internet.

Como todos sabemos o intuimos, la década 2001-2011 contempló el final del predominio de la publicidad convencional versus publicidad cibernética. En efecto, en 2007 las redes sociales salieron en tromba al asalto del

consumidor siguiendo una estrategia básica: la “hiperpersonalización” –para conseguir esa publicidad individualizada, dividieron a sus clientes en cientos de categorías–. Al mismo tiempo, en el plano general, las marcas se incrustaron en todos los medios audiovisuales de forma que, por ejemplo, las películas antes clásicas o de ficción, se convirtieron en anuncios de hora y media –manes del *you tube*–. Finalmente, en el año 2012, la inversión publicitaria en internet superó por primera vez a la inversión en los diarios (880 millones de euros frente a 766)

En cuanto a la evolución de la intensidad del adoctrinamiento en consumismo, resumamos: en 1994, se emitieron en televisión 858.000 anuncios; en 2012, 7,4 millones con una media de 6.719 anuncios/día. Y eso que el espectador se consumía en sólo 66 spots/jornada. Ahora bien, si en 1999 eran 3 hrs. 38 min. las que el español medio perdía ante la tele (ver supra), en febrero de 2013 esa cantidad se disparó hasta las 4 hrs. 32 min. Dicho sea sin olvidar que ahora prima el tiempo despilfarrado ante las otras pantallas, las cibernéticas.

POLÍTICAS

Frecuentemente se ha dicho que el capitalismo tiene dos armas fundamentales: el escaparate y las Islas Caimán –más de uno opina que por ese orden–. Es decir, la vitrina como epítome de la publicidad –el cine sería una rama especial de su expresividad fantasmagórica– y un archipiélago tropical como paraíso fiscal, con los bancos como paraísos internos. Ahora bien, hay más armas y más palabras: circunscribiéndonos a la distribución de la mercancía y a la vista de la irracionalidad rampante que tiraniza el campo de la mercancía y/o la publicidad, es sencillo concluir que, si hay una palabra hegemónica en este paisaje, esa palabra no ha necesitado cambiar desde finales del siglo XIX –desde antes de Freud– y ella es *fetichismo*. Por ello, es perfectamente actual o intemporal que se escriba:

“El fetichismo de la mercancía es una forma *a priori*, un código simbólico inconsciente previo a toda forma de pensamiento y acción [de lo que los autores deducen que...] la acción destructiva hacia el ser humano y el saqueo de la naturaleza no obedece ya ni tan siquiera a criterios de rentabilidad o a perspectiva alguna ni a medio ni a largo plazo. La mercancía

destruye inexorablemente la sociedad de la mercancía, resumen los autores de la *wertkritik*, la ‘crítica del valor’” (Artieda y Zarza, 2013, 76-77)

Política vergonzante

En 1957, el libro clásico de Packard abría su párrafo nº 17, *Politics and the Image Builders*, con una cita clarividente: “A world of unseen dictatorship is conceivable, still using the forms of democratic government” (K. Boulding). Aunque Packard no establece una relación directa entre una dictadura de nuevo cuño maquillada con afeites democráticos y el ascenso de la irracionalidad, pocos párrafos más adelante, aquellos que asociamos dictadura y sinrazón encontramos una clave para este deletéreo giro cuando este autor menciona el hecho de que, a principios de los años 1950’s, nuevas técnicas sociológicas –las entrevistas en profundidad, hito de la psicología social– habían demostrado que los votantes gringos no se guiaban sólo ni siquiera principalmente por la razón. Del descubrimiento científico de la latente irracionalidad de los votantes a que la publicidad pasara a fomentarla, no había más que un paso.

Nada más lógico que vincular el irracionalismo con el individualismo/personalismo y con el fenómeno conexo del consumismo político: Packard escribía en aquellos años sobre “the growing role of ‘personality’ in American politics”. En el mismo párrafo nº 17, Packard atribuye a Dorothy Thompson la invención del término culto a la personalidad, luego estudiado por el sociólogo David Riesman y, poco más tarde, adoptado por infinidad de comentaristas de todo el espectro político.

La Modernidad se ve así desnudada del manto de racionalidad con el que gustaba disfrazarse puesto que uno de sus rasgos más queridos –la publicidad– ha transitado de la sinrazón a la (supuesta) razón y viceversa sin romperse ni mancharse sino, por el contrario, ganando espacios públicos e incluso inmiscuyéndose en los privados.

Por ello, como prueba palmaria de que el poder de la publicidad no es característico ni exclusivo de la Modernidad sino que también se manifestó en todo su esplendor bajo un régimen político tan arcaizante –en este caso, léase poco consumista– como fue la irracional España franquista, añadiremos que algunas campañas publicitarias de aquella época eran tan atrevidas como para supo-

ner que hoy, bajo un régimen aparentemente consumista y democrático, tendrían los graves problemas de difusión que, paradójicamente, no tuvo en pleno tardofranquismo (1972), la campaña que se atrevió a lanzar la fabricante de un coche pequeño bajo el lema *Mini opina que la juventud no debe vivir oprimida* (Caro, 25) Más en el plano espiritual, el franquismo utilizó la iconografía católica con una naturalidad impensable actualmente. Nunca estuvieron tan cerca los pajarracos de –literalmente– los ángeles. Por ejemplo: en 1940, Bayer hizo publicidad de la aspirina sirviéndose del icono de un Cristo crucificado bajo el que campeaba la leyenda “El mejor remedio contra la gripe, resfriados, reumatismo, dolores de cabeza y de muelas”.

Por sorprendente que parezca en los “países de nuestro entorno”, aquellas zurrapas pseudo-artísticas siguen rememorándose con fruición, impunidad, frecuencia excesiva y ningún tipo de remordimiento; lo cual es cónsono con el condescendiente dulzor que preside la Transición.

Desde el punto de vista democrático, esos afamados “países de nuestro entorno” deberían ser Myanmar (Birmania), Níger y el Vaticano. Por lo demás, estamos obligados a negar el término Transición allá donde aparezca. La palabra totémica de la Modernidad es criminal y embustera por un motivo esencial: porque no existió, salvo que confundamos la superficie de la sombra de la forma con la sustancia. Pero, desde otro punto de vista, es significativa porque retrata la religiosidad vergonzante de sus valedores para quienes, como si los Regímenes pasado y presente fueran Vírgenes Marías en su Ascensión, se ha transitado sin muerte de un estadio religioso a otro igualmente sacro. Además, el término sustitutivo Transacción es segmentario. Neofranquismo sería más comprensivo.

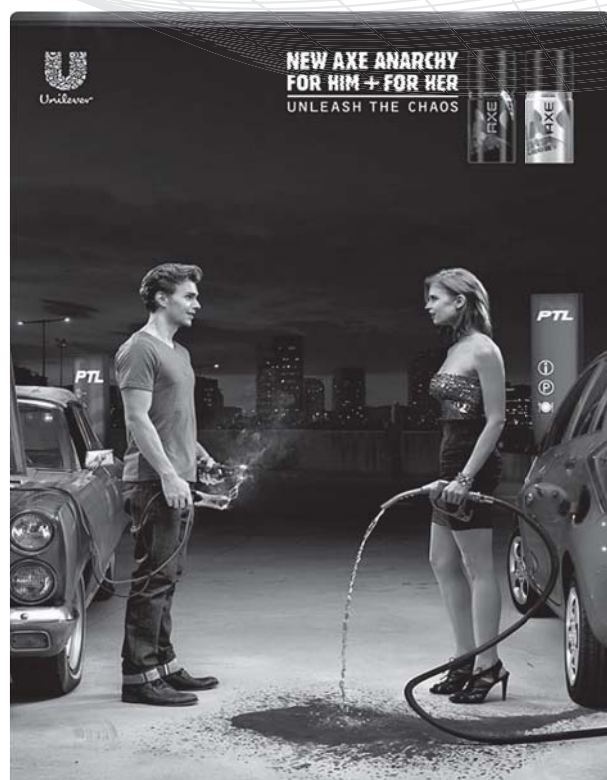
So pretexto de “la sociología” y de “la nostalgia”, se inauguran exposiciones feístas, se editan libros rosas y se resucitan en la televisión aquellos sórdidos spots que comenzaron en 1957 con la marca Freemotor (Westinghouse) y que hoy sólo pueden ser calificados de fascistas –archivo tienen de sobra pues se calcula en 15.000 anuncios la basura a seleccionar–. Y, lo que puede ser más pernicioso, en demasiadas ocasiones la publicidad franquista se observa desde una óptica que se nos antoja reduccionista. Por ejemplo:

“Los mensajes de la publicidad son los lemas propagandísticos de la dictadura [en cuanto a la censura, la publicidad tuvo] algo más de libertad que otras facetas culturales y artísticas, porque fue considerada un arte menor y, por ello, los censores realizaban su trabajo con más relajo” (S. Sueiro, en *El País*, 14.abril.2007)

A nuestro juicio, el factor fundamental en esta permisividad no radicaba en la inferioridad artística sino en que la publicidad era conformista –i.e., franquista– y también en un punto flaco de los censores: su receptividad al dinero que movía la publicidad. A su vez y siempre refiriéndonos al franquismo, decir que “La publicidad se convierte en una religión o en una ideología [...] La idea católica de la vida como valle de lágrimas es lo opuesto a la publicidad”, (como asegura Raúl Eguizábal, autor del libro *Industrias de la conciencia. Una historia social de la publicidad en España (1975-2009)*, Península, 2009, ver entrevista en *Público*, 07.V.2009), nos parece una afirmación cierta sólo en la primera parte; con respecto a la segunda, se olvida que la publicidad tiene una cara oculta: arrojar no sólo a las lágrimas terrenales sino incluso al infierno eterno a aquellos que no pueden o no quieren consumir.

Es archisabido y por ello sólo lo vamos a mencionar de pasada que los políticos dependen no sólo de las encuestas sociológicas sino, sobre todo, de sus ‘asesores de imagen’. Sin embargo, es menor la atención que se presta a esa manifestación del grado cero de la política que es la milicia.

En el caso de los países con ejércitos profesionales, la publicidad se centra en alistar a cuanto marginal caiga en sus redes –sea nacional, nacionalizable o simplemente inmigrante– probablemente con el razonamiento de que será mejor que los maten fuera a tenerlos que matar dentro. El problema al que se enfrentan estas campañas publicitarias es que la mala fama –ganada a pulso– de cualquier ejército, ahuyenta a todos los que llegan al nivel medio de coeficiente intelectual. Por ello, han de ser campañas con lemas más simples de lo habitual. O, por el contrario, lemas que proclamen la defensa de valores, como en la Francia del año 2010 que abandonó la anterior táctica de engolosinar con alta tecnología y con llamamientos a la hombría, un “valor” cuando menos arcaico que hubo de olvidarse en beneficio de otros valores (?) como *ser un líder, sobrepasar los límites o ser un*



caballero del cielo (aviación). Aunque su lema principal era un insólito llamamiento a la identidad personal de cada soldado, suponemos que adolescente tardío: *Devenez vous-mème*. La apuesta era arriesgada pues había un antecedente que recibió infinidad de protestas: en 2007, los EEUU lanzaron una campaña axiológica, *Shared Values*, con la que pretendieron mejorar su imagen en los países musulmanes haciéndoles creer que gringos y *Umma* –comunidad en árabe– compartían los mismos valores. La crítica más suave fue rebautizar la campaña como *Muslim-as-Apple-Pie* aludiendo a la tarta de manzana como arquetipo de la idiosincrasia gringa.

En el caso de las fuerzas armadas españolas, sin tanto apego a los medios públicos y sin ninguna intención de fortalecer la identidad de los reclutas, podríamos aseverar que su publicidad explícita ha sido escasa aunque la difusa, subliminal, impagada y emitida tanto desde medios oficiales como privados, ha sido y es todo lo contrario llegando a ocupar espacios –como las ficciones populares para televisión– en los que no era frecuente su presencia.

Ejemplos de publicidad militar aparecida en los diarios, siempre bajo el eslogan general El valor de servir: en 2009,

para promocionar el Día de las Fuerzas Armadas (1 día que dura 365), se utilizaron frases cívicas como 11:00 Antártida “Se acerca una borrasca, hay que recoger a los científicos” y 18:00 Unidad Militar de Emergencias “Nos están llamando a un fuego en Orense, es de los grandes”. En octubre de ese mismo año, el eslogan básico pasó a ser Conoce tus fuerzas. En mayo 2010, escogieron Detrás de cada acto heroico hay toda una fuerza, atribuyendo esos heroísmos a los invasores de Afganistán y la exYugoslavia. En octubre de ese mismo año, su literatura auto-bombástica se decidió por una frase larga, Cada día nuestras Fuerzas Armadas se ganan la admiración y el respeto de miles de personas, dentro y fuera de nuestras fronteras. Sus logros son de todos. ¿Habrà una publicidad más impúdica?.

Otrosí, volviendo a las teorías generales, constatamos que la publicidad moderna, fortalecida por la desaforada individualización que le permite la cibernética, supo salir del gueto familiar justo cuando el consumo comenzaba a independizarse de la familia. Los síntomas variaban de la tiranía infantil hasta las diferencias generacionales pero la razón antropológica estaba en que, por decirlo en palabras del maestro M. Sahlins, “la familia es estructuralmente un sistema anticapitalista, algo así como ‘comunismo en vivo’, de cada cual según sus habilidades, a cada cual según sus necesidades”. Cuando una única autoridad –generalmente la del *pater familias*–, dejó de existir, las incitaciones al consumo necesariamente tuvieron que diversificarse. A la postre, el consentimiento del consumidor tuvo que doblarse utilizando, no un fuego único dirigido sino disparos graneados.

En suma y para ir finalizando, después de ojear la geografía de la publicidad, esperamos haber conseguido poner en cuestión uno de los más insidiosos lugares comunes de eso que han llamado ‘las democracias avanzadas’, a saber, que el control social o aceptación del desorden establecido se asegura más por la seducción que por la represión. Bastaría leer el clásico de Chomsky sobre la “fabricación del consentimiento” (*Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, 1988; con E.S. Herman); sin, por supuesto, desdeñar el más reciente (*Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda* 1997 y 2002) para reírnos de tan burda creencia inducida pero quizá con los ejemplos de los párrafos anteriores –más modernos en el



tiempo—, podamos llegar a una visión más detallista de por qué, ayer y hoy, el consentimiento es impensable sin la violencia del Poder. Una violencia que data de antes, durante y, probablemente, de después del desarrollismo/ consumismo —dicho sea para contrarrestar el olvido en el que la quieren sumir los analistas de lo cotidiano y, por supuesto, los historiadores amnésicos—.

Contra-publicidad

Según la ubicua Wikipedia, “*contrapublicidad* es una crítica de la publicidad realizada mediante la alteración de sus mensajes. En inglés se conoce con el nombre de *subvertising*”; según la revista Malababa, “es una herramienta de resistencia y lucha contra [...] las formas y dimensiones que adquiere la publicidad en una sociedad saturada de consumo y valores mercantiles”. Al igual que su opuesta y diana de sus acciones, la contra-publicidad utiliza todas las formas imaginadas —e imaginables— de comunicación de masas, con atención especial a las formas callejeras, el arte modernísimo y, por descontado, bajo el signo del humor. O sea, se quiere heredera activa de un pasado prestigioso pero esterilizado por su esteticismo:

“Los antecedentes formales de la contrapublicidad se encuentran en el arte pop de los años 50 y 60, caracterizado por la descontextualización, la incongruencia, la provocación y el humor. Ahora bien, si en la corriente pop los elementos de la cultura popular se utilizaban con fines puramente estéticos, la intencionalidad crítica de los mensajes contrapublicitarios es una constante que impregna todos ellos. De hecho, los activistas rechazan la contrapublicidad como mera manifestación artística o lúdica y reivindican su instrumentalidad para servir al propósito de denuncia del sistema de consumo imperante en las sociedades actuales” (Pacheco, 67)

Dejando los antecedentes, no vamos a descubrir la animadversión que bastantes colectivos revolucionarios y/o rebeldes sienten hacia la publicidad, aún más acusada cuando la empresa privada frivoliza con ellos, como cuando la gárrula diseñadora Vivienne Westwood tuvo la ocurrencia de marcar su ropa con el eslogan *Only anarchists are pretty* (1977). A este respecto, la tradición española es muy clara:

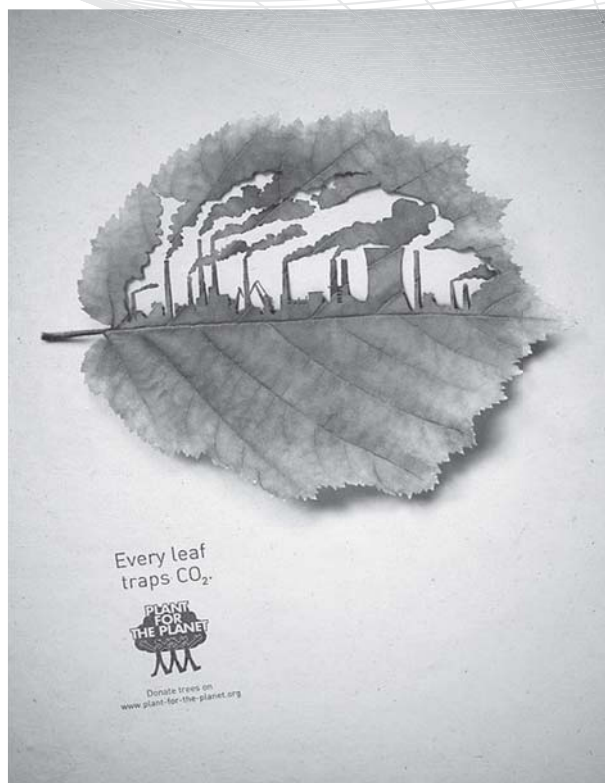
“En esta columna proletaria no se saca provecho de la revolución, *no se hace publicidad*. Sólo se piensa en la victoria y en la revolución”. Carl Einstein, Elogio fúnebre de Durruti, 1936 (nuestras cursivas; cit. en Artieda y Zarza, 2013, 48)

No obstante, recuperando la palabra tabú, podríamos decir que los colectivos rebeldes no pueden hacer publicidad pero sí *propaganda* puesto que también los podemos entender como el brazo político de la contra-publicidad. Por ejemplo, los Tupamaros uruguayos —guerrilleros de verdad, no como los citados anteriormente:

“Querían que la gente viera más allá de los resultados funcionales de una operación, y así construir algo menos tangible pero más poderoso: una imagen mítica. La publicidad y la comunicación, sus metas más importantes, guiaban e hibridaban todas sus acciones [...] Las operaciones hicieron uso de un circuito de circulación de rumores que era mucho más directo que el circuito comercial y que simpatizaba con ellos. Este circuito no explotaba los mecanismos de la publicidad sino más bien los del folclore” (Camnitzer, 69, 77)

En la obra citada, Camnitzer analiza un sinfín de obras de arte, actos y situaciones en las que se fusionan la política rebelde y la publicidad. Es una enumeración tan rotunda como para borrar definitivamente la frontera entre el arte conceptual y la publicidad entendida al servicio de las causas perseguidas. E, indirectamente, también es una confirmación de las tesis de W. Benjamin y H. Marcuse sobre el fin de la autonomía de lo artístico respecto a la misma sociedad que lo genera.

En el intersticio entre la consulta al índice temático y lo aleatorio, encontramos ejemplos de: a) un eslogan interactivo que resultó muy eficaz: en 1983, el colectivo



artístico CADA inundó Santiago de Chile con grafitis que decían No +; enseguida, los santiaguinos los completaron añadiendo dictadura, pobreza, etc.; b) unos carteles no precisamente subvencionables: después de negar los más acrisolados valores nacionales con obras que proclamaban desde No hay cóndores hasta No hay escudo, no hay patria, el colombiano Bernardo Salcedo confeccionó otros carteles ‘no-comerciales’ al estilo de Un repollo (ya no queda ninguno); c) un intento de cooptación tan insolente como abocado al fracaso: el de Benetton pidiendo al subcomandante Marcos que “nos dé la oportunidad de fotografiarlo con los hombres, las mujeres y los niños de su grupo [...] Creemos que un ideal hace brillar los ojos e ilumina los rostros de quienes luchan por hacerlo realidad. No creemos en los mitos de la belleza propagados por el consumismo” (Camnitzer, 119, 262, 322-323).

En definitiva, ¿qué fuerzas organizadas en colectivos observan críticamente la publicidad? ¿Quiénes hacen contra-publicidad? Parece obligado reseñarlas aunque sólo sea porque sus obras, sus contra-anuncios, sus campañas cívicas e incluso los mismos colectivos no son dignas de conservarse en la Memoria Oficial y, desde luego, no han entrado en los museos y, probablemente, nunca entrarán. Hasta donde tenemos noticia, hay pocos museos dedi-

cados monográficamente a la publicidad –pero creemos que abundan las colecciones privadas–.

Algunos de los que pueden consultarse en Red son: en EEUU, The American Advertising Museum (www.admuseum.org), The Museum of Advertising Icons (www.adtoymuseum.com) y la colección D’Arcy en la universidad de Illinois (Urbana-Champaign), con dos millones de anuncios publicados entre 1890 y 1970. En Europa, destacaríamos el parisino Musée de la Publicité (www.ucad.fr/pubgb/), creado en 1980 y abierto al público en 1999 con unos 200.000 anuncios, 90.000 filmes y 100.000 carteles. Su pieza más antigua, data del siglo XIII. En los días de su inauguración, sus responsables opinaban que no habían enmarcado las obras porque “no queremos darles el estatuto de obra de arte” (G. Glaser, en *El País*, 18.XI.1999) Según sus folletos, la sala n° 7, etiquetada como *Enfers et Paradis*, está dedicada a las relaciones entre el arte y los tabúes publicitarios, “de la sexualité à l’ivresse en passant par la contestation et la destruction, les beaux arts ont bon dos. La caution artistique est alors garante du désordre publicitaire”.

En este terreno contemporáneo, merece un lugar especial el grupo *Ad Busters* (www.adbusters.org; jodedores o frustradores de anuncios), fundado en Canadá en 1989, pionero del movimiento culture jamming de protesta contra la dictadura de los media, con estilo propio y con un amplio abanico de sectores publicitarios y de mercancías de las que burlarse y/o atacar encarnizadamente. En el mismo campo pero especializados en la representación dramática, es necesario citar a *The Yes Men* (www.theyesmen.org; los aduladores, los tiralevistas; y <http://lyeslab>, más activo), asociación de unos pocos cientos de autodenominados ‘impostores’ que han protagonizado varios escándalos geniales en los que, haciéndose pasar por gente del Poder, escenifican los fines criminales que éste esconde tras sus adocenadas pero rimbombantes palabras.

Ridiculizaron a personajes siniestros y mafias realmente poderosas: Bush Jr., la Organización Mundial de Comercio, el euro, las multinacionales Dow Chemical/Union Carbide, Exxon, Shell, The New York Times, etc. La última de sus acciones de la que tenemos noticia (14.VIII.2013) fue denunciar que Monsanto se aprestaba a introducir en México masivas cantidades de semillas de su maíz transgénico. Junto con los activistas de Sin maíz no

hay vida, pelotearon una serie de tweets y comunicados de dicha empresa, todos falsos... relativamente pues la real intención de Monsanto es incorporar México a su imperio. En España, no es necesario suplantar a ningún personaje malvado pues éstos gruñen sus pensamientos incluso en el Congreso –recuérdese siempre el “¡Que se jodan!” de la infame diputada Andrea Fabra dirigido a los trabajadores y aplaudiendo en 2012 el hachazo de su partido, el PP, a los derechos laborales y humanos–.

Y, en España, destacaríamos que, en 2005, la organización Ecologistas en Acción comenzó su campaña *Consume hasta morir* (www.consumehasta morir.com). A su vez, en la primavera del 2006, apareció la revista *Malababa. Contrapublicidad, resistencias y subculturas* (www.letra.org), seis números hasta ahora. En 2009, una investigadora añadía: “En España hacen contrapublicidad colectivos como Pit Contropus y Cia –que transforma los mensajes publicitarios de vallas, cabinas o postal free mediante juegos de palabras–, Grupo Arbeit –especializado en «corta y pega ideológico»–, Movimiento Contrapublicitario (MoCo) –que simula acciones en los carteles publicitarios de las marquesinas de las paradas de autobús de Madrid–, Makea –que, parodiando la identidad y filosofía de marca de Ikea, propone alternativas a la cultura del «usar y tirar»–, Sabotaje Contra el Capital Pasándose el Pipa (SCCPP), Colectivo Singular o Las Hormigas” (Pacheco, 70).

A nuestro juicio, los grupos que disfrutan con la contrapublicidad se enfrentan a muchos problemas; de semejante mirada, hoy sólo comentaremos tres hartos distintos: 1) la omnipresencia de la mercancía; 2) la fagocitación publicitaria del talento de la imaginación rebelde; 3) el talento de las eminencias de amplio espectro que trabajan para la publicidad comercial.

Sobre el primero: desde la educación más temprana, tanto formal –escuela– como informal –televisión, barrio–, la infancia es adoctrinada en el cariño a la mercancía. Terminada la fase de acumulación infantil de capital, del cariño a las Cosas –juguetes–, se pasa al *estudio* de las Cosas –el yo y las demás personas incluidas– en una prepubertad ya suficientemente educada –léase, mercantilizada– y desde ahí se finaliza como adulto en el *amor* exclusivo y avariento. En suma, desde bebé el ciudadano se ahoga en una charca de objetos reales en el caso de los



realistas ricos y virtuales en el caso de los virtuosos pobres. Aprovechándose del diluvio, la publicidad pretende convertirlo en un tsunami de cosificaciones –no siempre inútiles pues no olvidemos que hay mercancías necesarias– que anule el criterio del ciudadano. Para frenar o salvarse de la hecatombe, ¿qué hacer? Mejor vayamos primero a lo más fácil, preguntémosnos *qué dejar de hacer*; por ejemplo, comprar chucherías. Digámoslo en castizo: si, en una muestra paradigmática de su amoral soberbia, la publicidad exige “que hablen de mí aunque sea mal”, la contra-publicidad puede contestar que “no hay mayor desprecio que no hacer aprecio”.

Del segundo sobran ejemplos antiguos y contemporáneos, desde la ubicuidad espúrea del retrato del Ché por Korda –uno de los últimos, anunciando en 2012 un coche Mercedes tras un tremebundo *Viva la Revolución* en castellano sin tilde– hasta el manoseo de los grafiti del mayo 68 pasando por el independentismo de felpudo explícito en los eslóganes de una empresa de muebles (*Bienvenido a la República independiente de tu casa*, luego suavizado por *Tu revolución empieza en casa*), o por los innumerables detritus producidos por los geocidas de la ‘publicidad [mal llamada] verde’. Tal es la intensidad del saqueo a lo rebelde, que, a ratos, parece como si la publicidad e incluso el arte en general, dependieran por completo de la protesta ajena, especialmente de la juvenil. De hecho, la *contracultura* –término fetiche en los años 1960’s–, se ha convertido en “un mito comercial”, los capitalistas se creen innovadores y las agencias de publicidad se ven a sí mismas como avanzadillas “de una gloriosa ola de creativi-

dad rebelde” (T. Frank, en *Público* 06.XII.2011) cuando otros pueden verlas como pajarracos carroñeros.

Observado con optimismo, quizá sea un problema menor pues señala que obviedades como las que costaron la fortuna y hasta la vida a tantos altruistas se han incorporado a la vida común, aunque volteadas o esterilizadas en grados variables. O, como escribe un estudioso: cuando las empresas recurren a conceptos opuestos a sus intereses “ello es prueba de que un fermento revolucionario está germinando [... fermento que] la publicidad trata de reconducir a favor de sus objetivos propios, pero a cuya consolidación contribuye igualmente en la medida que los publicita” (Caro, 25)

El tercer problema no estriba sólo en el poder de la mercancía y/o el Poder a secas sino también en que la publicidad venal cuenta con excelentes profesionales quienes, por si su excelencia fuera monótona, pertenecen a todas las disciplinas de las ciencias sociales. Asimismo, la publicidad ha conseguido integrar en su máquina desde psicólogos hasta literatos pasando por artistas de toda laya, incluyendo en primer lugar a genios de las artes y oficios audiovisuales. Parafraseando al hipercitado poema *Howl* de Allen Ginsberg, podríamos decir “He visto las mejores cabezas de mi generación trabajando para las agencias de publicidad”. Ejemplo: en 1928, Pessoa creó uno de los primeros eslóganes de Coca-Cola, *primeiro estranha-se, depois entranhase* (primero se extraña, después se entraña).

La nómina de los artistas famosos que han trabajado para la publicidad se confunde con la nómina de las eminencias de los siglos XX y XXI. Para mayor inri, de algunos podría decirse que sus mejores obras fueron reclamos consumistas –según la óptica bolivariana, tal fue el caso del escritor Uslar Pietri quien diseñó una campaña proteccionista en la que, al estilo del Tío Sam señalando con el índice, hacía decir a Bolívar Yo la hice libre, hazla tú próspera–. De hecho, la voracidad de los publicistas les conduce a plagiar el arte contemporáneo. Por ello, hay pleitos legales en algunos casos; ejemplo, el fotógrafo Spencer Tunick vió sus desnudos multitudinarios plagiados para un anuncio de Vaseline (Unilever).

Únase a ello que, como vimos antes, también han encontrado rápidamente la manera de aprovechar la cibernética. En este último campo, algunas marcas de renombre

universal incluso han conseguido que parte de su publicidad les resulte gratis. Ejemplo: W. Clark, la responsable de publicidad de Coca-Cola, después de ponerse filosófica asegurando que su trabajo consiste en “usar la notoriedad de la marca y hacerla trascendente”, señala que está encantada con las redes sociales (*social media*) porque “no suponen un coste, no necesitan inversiones”; además, ha calculado que los usuarios de las redes donde vierte su publicidad “están dos veces más predispuestos a consumir y 10 veces más a comprar” que aquellos que no son *followers* de su marca, una conclusión que nos parece tautológica.

En cuanto a sus campañas publicitarias, declara que su empresa ha adoptado la “estrategia 70/20/10. El 70% de la creación de contenido de las campañas tiene que ser de bajo riesgo, el 20% debe innovar a partir de lo que sabes que funciona y el 10% final hablaríamos de las ideas de alto riesgo que son también las que proporcionan elevados beneficios” (Wendy Clark, en *El País Negocios*, 09.XII.2012) Todo un canto al inmovilismo o, si se prefiere, una oda a la contradicción. Dicho sea para matizar la imagen complaciente de unas redes sociales *naturalmente* autónomas y prioritariamente revolucionarias.

Pero no es sólo la habilidad desplegada por las ‘mejores cabezas’ (?) para provocar el deseo de la mercancía en sí; menos elitistamente, también influye el “estilo de vida ganador” que diría Naomi Klein, aquello que viene “de serie” con el producto (*No logo*, 2001). La publicidad como superestructura del sistema capitalista que es, como pajarraco que planea sobre los mercados, narcotiza al espectador no propietario y así consigue lo que antes –por el desequilibrio entre la producción civil y la militar– no pudo hacer ninguna otra cultura de las basadas en el trabajo asalariado: transformar en mercancía *aparentemente accesible* todo lo que todo toca y ello sin apenas tocar el citado desequilibrio, perennemente favorable a lo destructivo. O, como venimos intercalando, convertir a pájaros cagones en ángeles esterilizados.

Pero todavía hay otra manera de ver lo natural, léase los pájaros: un antropólogo narra la anécdota de cuando un amigo suyo encontró a unos viejitos presumiblemente mayas “que se sentaban a escuchar ciertos pájaros de canto bellísimo. En virtud de su belleza, ese canto-palabra les hacía reflexionar sobre el mundo. Mi amigo se refirió

al canto de esos pájaros específicamente como *mantal*, es decir, como consejos para una ética, podría decirse, que otorgan esas aves a quienes son capaces de detenerse a escucharlas” (Pitarch, 133) Ya que el término *belleza* como raíz de la concepción del mundo está alejado del utilitarismo publicitario y si coincide con él es por casualidad, a efectos sintéticos hemos de seleccionar como relevantes otras palabras del discurso maya. Por ejemplo, ética. Introducir este término en la discusión sobre la publicidad ha sido otro de los propósitos que han presidido las anteriores líneas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARTIEDA, K; ZARZA, R (2013): *Diseño sin diseño. 50 objetos anarquistas*, Madrid.
- CAMNITZER, L (2008): *Didáctica de la liberación. Arte conceptualista latinoamericano*, Montevideo-Buenos Aires.
- CARO ALMELA, A (2013) “Revolución como objeto de consumo”. *Diagonal*, nº 199, 30 mayo-12 junio.
- PACHECO RUEDA, M (2009) “El discurso disidente de la contrapublicidad verde”, *Pensar la Publicidad. Revista Internacional de Investigaciones Publicitarias*, III: 1, 55-82.
- PÉREZ, A (1997): “Monaguillos del consumismo: Introducción a la etnopublicidad amerindia”, *Anales del Museo de América*. 5, 147-166.
- PITARCH, P (2001): “El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal”, en *Los Derechos Humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Coord. por Pedro Pitarch y Julián López García, Madrid, 127-160.
- TORRES, M. (2001): “‘Filosofías’ para todo”. *El País*. 27, mayo.
- VOYER, J-P (1975): “Introduction à la science de la publicité”, en <http://leuwen.perso.neuf.fr/isp.htm> (s.f.)

POR LA VIDA NUEVA: LA FAMILIA EN LA BATALLA CULTURAL ENTRE EL ANARQUISMO, LA IGLESIA CATÓLICA Y EL ESTADO (REGIÓN CHILENA, 1893-1940).

For the New Life: The family in the cultural battle between the anarchism, the Catholic Church and the State (Chilean Region, 1893-1940).

Por la Vida Nueva (Nova Vivo): La familia en la kultura batalo inter anarkiismo, la Katolika Eklezio kaj la Ŝtato (ĉilia regiono, 1893-1940).

Eduardo A. Godoy Sepúlveda (*Universidad de Santiago de Chile. USACH*),

Víctor M. Muñoz Cortés (*Pontificia Universidad Católica de Chile. PUC*).

Enviado: 30/08/2013. Aceptado: 24/10/2013.

Resumen: Esta investigación aborda la familia en el imaginario de los anarquistas de la región chilena, entendiéndola como uno de los “temas” y terrenos que los anarquistas intentaron disputar, en sus prácticas y discursos, a la Iglesia Católica y al Estado. Pues antes que revolución social, el anarquismo también fue comprendido como una revolución moral, ética, como una regeneración integral del individuo y sus relaciones sociales. En este cuadro, los afectos, el amor, también debían sufrir una translocación fundamental en el radical sentido de la palabra.

Palabras Clave: Moral, anarquista, regeneración, familia, sexualidad, matrimonio.

Abstract: *This investigation considers the family in the imaginary of the anarchists from the Chilean region, taking it as one of the “topics” and areas that they tried to dispute, in their practices and speeches, to the Catholic Church and the State. Even more than a social revolution, anarchism was understood as a moral and ethical one, as an integral regeneration of the individual and his/her social relations.*

In this frame, affections and love had also to undergo a complete transformation in the radical sense of the word.

Key words: *Ethics, anarchism, regeneration, family, sexuality, marriage.*

Resumo: *Tiu reserĉado ekstraktas la familion en la imagaro de la anarkistoj de la ĉilia regiono, komprenante ĝin kiel unu el la “temoj” kaj terenoj kiujn ili klopodis disputi, per siaj praktikoj kaj elparoloj, al la Katolika Eklezio kaj la Ŝtato. Ĉar antaŭ kiel socia revolucio, la anarkismo estis komprenita ankaŭ kiel morala kaj etika revolucio, kiel integra regeneracio de la individuo kaj ties sociaj rilatoj. Tiukadre, ankaŭ korinklinoj, amo, devis suferi fundamentan transformon en radikala vortosenko.*

Ŝlosilaj vortoj: *Moralo, anarkisto, regeneracio, familio, sekseco, geedzeco.*

INTRODUCCIÓN

En el proceso de configuración y conformación del movimiento obrero y popular chileno el anarquismo jugó un rol de suma importancia (Harambour, 2005; Grez, 2007). Hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX se constituyó como una de las ideologías de corte socialista-revolucionario que más se compenetró en las organizaciones de trabajadores y estudiantiles (Muñoz, 2013). Arremetió públicamente contra los pilares del sistema de dominación con una radicalidad desconocida hasta ese entonces, emparentada solo en algunos aspectos con los planteamientos socialistas de tradición marxista también en ascenso durante este periodo en Chile.

En tanto ideario político y social, el anarquismo desplegó una serie de acciones para difundir sus propuestas y planteamientos. Sus militantes utilizaron desde las conferencias públicas, la conformación de Centros de Estudios Sociales (CES) y orquestas filarmónicas, hasta la edición de volantes, libros, folletos, revistas y periódicos; lo que también incluyó la propaganda por el hecho y por el ejemplo diseminándose, cual átomos sueltos, en variadas y multiformes estrategias para concretar en su presente la sociedad del porvenir: el comunismo anárquico. Pues, antes que revolución social, el anarquismo también fue concebido por sus miembros como una revolución moral fuertemente ética, como una regeneración integral del individuo y de sus relaciones sociales y afectivas.

Consecuente con lo anterior, para los anarquistas locales, los sentimientos, el amor y la sexualidad, también debían sufrir una translocación fundamental, ya que la sociedad nueva exigía nuevos seres y nuevas relaciones humanas en el radical sentido de la palabra, las que orientadas por el prisma anarquista debían encaminarse a la creación de hombres, mujeres y niños exentos de las trabas que les impidiesen desarrollarse íntegra y antiautoritariamente (Godoy, 2011).

Los ácratas chilenos, al igual que sus congéneres de otras latitudes, propugnaron a contracorriente de la moral burguesa predominante (y sus instituciones reproductoras) una nueva moralidad.

Desde una racionalidad moderna y occidental a ultranza, cuestionaron ilustradamente todas aquellas manifestaciones sociales, culturales y religiosas de los sectores populares y

de las clases dominantes que allanaban el camino a la opresión social. A través de las páginas de sus periódicos y sus diversos medios de difusión escritos condenaron enérgicamente los espacios, prácticas e instituciones que permitían la reproducción y perpetuidad del sistema de dominación, alarmando (como hoy) a muchos de sus contemporáneos.

Las prácticas anarquistas antes señaladas y otras (como los métodos de anticoncepción, el vegetarianismo, el antialcoholismo, etc.) entraron en contradicción con las costumbres de la sociedad chilena finisecular en donde predominaba la influencia de la Iglesia Católica que, desde los tiempos de la conquista y colonización europea, se había constituido como la institución gendarme de la moral judeocristiana (católica), supervisando y reprimiendo la exteriorización de los sentimientos, de las emociones y de las conductas amorosas y sexuales.

Sin embargo, y a pesar de las ácidas críticas de sus antagonistas, los libertarios criollos apostaron incansablemente por la creación de una nueva moral, dándole un nuevo significado no solo a los valores cristianos, hegemónicos, sino también y de forma mucho más profunda, al acto de amar y exteriorizar los sentimientos, a la institución familiar y por consiguiente, a los roles de género. Dicha re-significación fue ecléctica y, en algunos casos, contradictoria, a pesar de constituirse como un discurso adelantado y rupturista para la época. Y es que en el interior del anarquismo no hubo discursos monolíticos, rígidos y unívocos, sino, al contrario, diversas lecturas e interpretaciones, que en algunos casos fueron mutando a través del tiempo, mientras otros no sufrieron ningún tipo de alteración con el transcurrir de los años.

De esta forma los ácratas criollos superpusieron a las ideas cristianas, y a la familia tradicional conservadora, “la Idea” anarquista y sus valores, de forma ecléctica y simbiótica, aún cuando también adhirieron a su ideario elementos culturales propios y característicos del cristianismo y de los valores sociales hegemónicos.

Esta investigación aborda (preliminarmente) la batalla cultural y social entre el anarquismo, la Iglesia Católica y el Estado chileno, en el terreno de la familia (y las relaciones sociales), entre los años 1893 y 1940. Específicamente se analiza como los libertarios criollos caracterizaron y conceptualizaron las relaciones afectivas, amorosas

y sanguíneas contrariando, en muchos casos, a los valores tradicionales en boga en Chile al despuntar el siglo XX.

DE LA “FAMILIA TRADICIONAL” A LA FAMILIA ANÁRQUICA

Desde el siglo XIX la exteriorización de los sentimientos, de las emociones y de las conductas amorosas (y sexuales) sólo pudieron existir en Chile supervisadas y bajo el férreo control de la Iglesia Católica, institución gendarme de la moral dominante desde los tiempos de la colonización europea (siglos XVI-XVIII). A través de una lógica o pedagogía totalitaria (Foucault, 1985), la moral judeocristiana se implantó en América Latina por la vía de la opresión a través de diversas instituciones, censoras y represoras, constituyéndose en uno de los pilares más profundos del sistema de dominación, operando a nivel de la conciencia de los individuos disciplinando, controlando y reprimiendo a sus manifestaciones socio-corporales (Brown, 1967). Dicha situación generó profundas contradicciones expresadas en transgresiones de diverso tipo que han estado presentes desde los tiempos de la colonización europea hasta la actualidad (Illanes, 2003, 91-122). Por una parte, se tradujo en la elaboración de indistintos proyectos políticos, sociales y culturales, antagónicos y en disputa, apropiados por diversos actores; y por otra, en recurrentes intentos por “civilizar”, “limpiar” y reprimir las manifestaciones sociopolíticas, culturales y afectivas (corporales) de los sectores populares, calificadas como “impuras” y “obscenas”, por los representantes del poder estatal y eclesiástico, fuertemente europeizados (Barros y Vergara, 1978).

La colonización europea introdujo en Chile la compostura civilizacional, castrante, reguladora, seria, normativa y prometeica de Occidente, que entró en beligerancia y contraposición con la “barbarie” latinoamericana (indígena y mestiza popular) que tenía su propio eros, dionisiaco y orgiástico (Maffesoli, 1996).

Durante el Chile republicano (siglos XIX y XX) el amor de pareja “únicamente podía realizarse dentro de la institución matrimonial, lo que transformaba al amor en el origen de la familia, célula primordial de la sociedad” (Salinas, 2006, 61). En consonancia con la idea anterior, se ritualizaron e institucionalizaron las relaciones amorosas a partir de los preceptos de la Iglesia Católica y la moral judeocristiana, permeando a la sociedad en su

conjunto y persiguiendo, al mismo tiempo, a los transgresores y a quienes cuestionaron su férreo y conservador sistema valórico, lo que generó conflictos y tensiones.

La familia y la sociedad chilena de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX estuvieron sujetas a un estricto código moral dependiente de los mecanismos de socialización de las conductas (Salinas, 1995, 1-20). Es decir, el núcleo básico era la familia, constituida a través del matrimonio previamente acordado y organizada con muchos rasgos patriarcales, vale precisar, basada y cimentada en la autoridad del pater familias (del padre de familia).

No obstante, las conductas formales que reglamentaron las relaciones afectivas fueron más un conjunto de expectativas que una realidad, ya que soterradamente hombres y mujeres intentaron desarrollar transgresoramente el libre juego de los afectos, favorecidos por un conjunto de relaciones materiales y de factores subjetivos que dieron origen a un variado tipo de “relaciones alternativas”, cuestionadas, demonizadas y combatidas por la Iglesia Católica (Salinas y Corvalán, 1996, 12-16). Frente a la ruina de la familia y la disolución de las costumbres, como sostuvo la alta curia eclesiástica, expresada en el abandono de los hijos y la liberalización de la mujer, la Iglesia Católica abogó por la defensa del matrimonio formal (civil y religioso) y la constitución de la “familia tradicional”, funcional al status quo y en concordancia con la perpetuación del sistema de dominación capitalista. En este sentido, se constituyó, en los años que comprenden el período analizado, en un actor primordial como el defensor del “orden natural” del Dios (judeocristiano) –impuesto por la vía de la colonización en América Latina– y como “La institución garante” de las tradiciones, de los valores y las costumbres. Asimismo, rechazó la liberalización de la sociedad y la secularización de las instituciones, en general; y la disolución del matrimonio, la familia y la flexibilización de los roles de género, en particular; y por ende, aquellas propuestas divorcistas elaboradas por los sectores más “progresistas” (y liberales) de la institucionalidad republicana; así como las concepciones más radicales que apuntaban a la abolición del matrimonio tradicional y la impugnación de su sistema normativo, entroncadas con el socialismo y anarquismo.

Y es que para la Iglesia Católica el matrimonio no era solo “un contrato entre el varón y la mujer, sino también uno

de los siete sacramentos instituidos por nuestro señor Jesucristo para conferirnos la gracia”, por tanto, establecer una “distinción real entre el contrato y el sacramento del matrimonio no pasa de ser una utopía sin nombre y un absurdo evidente”. Por ende, se debía defender el matrimonio en tanto “contrato social” y, lo más importante aún, en tanto “sacramento” religioso indisoluble (“El matrimonio civil”. *Revista Católica*, Santiago, 1904, 10-11).

La importancia del matrimonio y su indisolubilidad, dado su supuesto carácter sagrado, radicaba en sus fines específicos, determinados por la doctrina de la Iglesia Católica y los mandatos y designios de Dios. Según lo estipulado en la *Revista Católica*, vocera de las concepciones de la curia eclesial chilena, en 1926, la unión conyugal poseía los siguientes fines: a) la procreación, b) la educación de la prole, y por último, c) el mutuo auxilio (“El matrimonio: Tema de invierno remitido al Ilustrísimo señor Vicario general castrense”, *Revista Católica*, Santiago, 1926, 718). Así concebido el matrimonio, los roles y funciones de los contrayentes estaban determinados por un ordenamiento divino, coincidentes con el modelo patriarcal de la sociedad conyugal-capitalista, fuertemente heterosexual, en tanto su finalidad principal y específica era la procreación y perpetuación de la especie. El hombre (esposo-marido), debía proporcionar el sustento material, “guiando” y “decidiendo” en relación al destino de “su” familia y de todos sus integrantes, especialmente de “su” mujer y de “sus” hijas, cuidando el “honor” del apellido (y lo consanguíneo) y la institución familiar. A la mujer (esposa), en específico, le correspondía la crianza e instrucción de los hijos e hijas, así como la realización de las labores domésticas, del “hogar”, obedeciendo para dicho fin las disposiciones irrestrictas de su marido. Obediencia justificada por la Iglesia Católica debido a la supuesta superioridad “natural” y cognitiva de los hombres. El Presbítero Manuel Eastman en su artículo “La Familia”, del año 1915, así lo señalaba tajantemente: “En esta sociedad el mando recae por ley natural en el marido pues está mayormente dotado de la inteligencia y carácter que para él se requieren (sic), y por el contrario, a la mujer no siempre es permitido el ejercerlo por las molestias que le imponen su carácter de madre. Síguese de aquí que ésta debe obediencia al marido, lo cual no impide dentro de la esfera propia que la naturaleza le señala obre ella libremente y aún se le consulte en asuntos que es bien que así se haga. Por eso nuestro Código Civil

ha tendido al robustecimiento de la autoridad marital (...) Lo que es sin duda conveniente, pues el buen orden exige que el más preparado lo ejerza en mayor escala, que el marido entre en la vida de los negocios a más que el retirar de ellos a la mujer, naturalmente la inclina a empuñar el cetro de los domésticos hogares” (Eatsman, 1915, 682-683).

La Iglesia Católica defendía asimismo el matrimonio en cuanto “sacramento” y su “autoridad” y “facultad” para administrarlo (y los beneficios económicos que le reportaba), revalorizando la jurisdicción y atribuciones de los tribunales eclesiásticos; y hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, frente a las propuestas divorcistas que apuntaban a la secularización de la sociedad (influencia de las tendencias europeas) y a la disolución de la familia tradicional (especialmente desde la moral anarquista y socialista), reiteró la conveniencia de reforzar la familia tradicional (patriarcal) y la autoridad del hombre respecto de la mujer, los hijos, y otros parientes que estuviesen bajo sus mandatos.

Y si bien las propuestas divorcistas endurecieron –al despuntar el siglo XX– la posición de los sectores más recalcitrantes y conservadores de la Iglesia Católica chilena en su defensa del matrimonio tradicional, es necesario precisar que la crítica que se había elaborado en torno a él tenía larga data. Serán en este sentido los anarquistas y socialistas quienes más ácidamente despotricaron a través de las páginas de sus periódicos, libros, revistas y folletos, contra el matrimonio tradicional, avalado por la Iglesia Católica, por considerarlo una institución autoritaria y oprobiosa, que atentaba contra la libertad de los individuos, la cual debía ser infinita.

Para combatirlo, y en contradicción con la moral hegemónica durante los años 1893-1940, los libertarios chilenos reivindicaron el amor libre, es decir la unión afectiva concretada generalmente entre dos individuos sin la venia del Estado y de la Iglesia Católica, en tanto fue –para varios de ellos– una de las principales expresiones de esta “nueva forma” de relacionarse afectivamente (Godoy, 2011, 144-153). Pero el cambio no acababa ni se agotaba en las relaciones de pareja, pues inevitablemente debía (o podía) proyectarse en los hijos nacidos de esas relaciones, es decir, en el fruto de aquella “libre unión”, sin tutelajes morales.



Lám. 1.- Encabezado del periódico anarcosindicalista y naturista libertario Vida Nueva (de Osorno, Chile).

Para los anarquistas idealmente no había que bautizar a los hijos por la Iglesia Católica (ni por otra institución religiosa), para no legitimar su poder y (supuesta) potestad, y dentro de lo posible no se les debía inscribir en los registros estatales (Registro Civil y de Identificación). A su vez, una práctica bastante corriente entre los ácratas criollos fue el dotar a sus hijos con nombres que signaran elementos del imaginario libertario (y también liberal): “Acracia”, “Aurora”, “Germinal”, “Universo”, fueron los más recurrentes en Chile y en otras lugares del orbe (Morales, 2012).

Estas prácticas entraron en contradicción con muchas costumbres y tradiciones establecidas en la sociedad chilena (y occidental en general) por la Iglesia Católica y sus férreos mecanismos de control social, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX. Y es que, generalmente, los anarquistas se identificaron como ateos y anticlericales; y los criollos, en particular, al igual que sus pares en otras regiones, realizaron una constante lucha ideológica contra la Iglesia Católica en sus medios de propaganda escrita y en sus espacios políticos y socio-culturales. Su crítica nacía del paradigma científico en boga en los círculos laicos desde el siglo de las luces. Así se desprende de lo planteado por el profesor anarquista Manuel Márquez, quien señalaba tajantemente en uno de sus folletos: “La vida es corta y no debe perderse en ideas inútiles. Hay que buscar la verdad y sembrarla. Los hombres ya no son tan atrasados. Estamos en un período alto de la Humanidad. Las mentiras agonizan. Cuando nadie confíe en el cielo, la felicidad se vislumbrará en la tierra y será insulto decirle creyente a otro (...) Hubo muchos dioses, hubo tres, hubo uno. Ahora no queremos ninguno” (Márquez, 1923).

En consonancia con su rechazo a la Iglesia Católica, sus preceptos y ritualidad, los libertarios locales concretaron Semanas Ateas cuando la cristiandad celebraba Semana Santa, con la finalidad de “efectuar una conferencia por cada día de los que los creyentes religiosos dedican a plegarias y cultos inútiles”. Sin embargo, y contradictoriamente, fueron numerosos los casos en que recurrieron, insistentemente, a imágenes bíblicas en sus escritos para reafirmar la “bondad” de su “credo” revolucionario. Los presos anarquistas y los asesinados por el Estado, fueron considerados como “mártires” y los propagandistas y agitadores, como “apóstoles” de “la Idea”. El día internacional de los trabajadores, el 1º de mayo, fue concebido como la “Pascua de los Trabajadores”; Jesucristo (o el “Nazareno”) fue catalogado como “un rebelde”, un “revolucionario”, así como muchos de los “cristianos primitivos”, los cuáles no habían sido pervertidos –según el discurso antiautoritario ácrata– por la institucionalidad católica. No se celebraba la ceremonia del matrimonio religioso, pero podía existir una fiesta de “libre unión”; y así, innumerables figuras retóricas y prácticas cristianas que fueron re-significadas desde el ideario anarquista.

En síntesis, desde el punto de vista discursivo y práctico los anarquistas criollos apostaron por la creación de una “nueva moral”, antagónica a la burguesa (judeocristiana), dándole un nuevo significado no sólo a los valores cristianos (de igualdad, solidaridad, fraternidad y misericordia, etc.), sino también y de forma mucho más profunda, al acto de amar y exteriorizar los sentimientos, a la institución familiar y, por consiguiente, a los roles de género y a la sexualidad. Los hombres, mujeres y la nueva familia libertaria, debían ser “modelos de virtud”, proyectando en su individualidad, y colectivamente, las bondades del anarquismo en la vida real y cotidiana. Las mujeres en específico debían aspirar a la “libertad plena”, al igual que sus compañeros anarquistas, emancipando e instruyendo a sus hijos, y educándolos en la libertad de pensamiento y de acción, libres de prejuicios.

LA CRÍTICA ANARQUISTA AL “MATRIMONIO TRADICIONAL”

Para los anarquistas el matrimonio tradicional (civil y religioso) se constituyó en uno de los pilares fundamentales del sistema autoritario de dominación, ya que en su seno no solo se “privatizaba” el amor y el sexo, sino que



Lám.2.- Aviso publicitario del folleto “Huelga de Vientres” de Luis Bulffi (Editorial El Sembrador, Valparaíso, 1926).

también éste permitía –en su particular modo de ver– la reproducción de las formas de subyugación, especialmente sobre la mujer y los hijos, vigentes en la sociedad burguesa a través de una estructura monogámica fundada en la autoridad del padre (pater familias) y funcional al resguardo y perpetuación de la propiedad privada, sobre la cual se cimentaba el sistema capitalista (Naquet, s/a). Para los libertarios el matrimonio burgués subyugaba al amor, y lo desertizaba, sometándolo a la lógica productivista y finalista del capitalismo –al privilegiar solamente la procreación– siguiendo, además, sus lógicas mercantiles y egoístas. De hecho en el periódico *La Ajiación*, de Santiago, se señalaba que el verdadero amor (entiéndase el amor cortés-burgués) no existía, sino que era una “cuestión de ficción del mercantilismo” (“Amor”, *La Ajiación*, Santiago, 21/04/1903).

Intuitivamente los anarquistas vieron en el matrimonio y la familia burguesa, a las instituciones sociales, en las cuales los individuos internalizaban el principio de individuación (y represión) fundante y estructurante del modo de producción capitalista, pero al mismo tiempo de la civilización occidental (Brown, 1967). A contracorriente, reivindicaron alternativa y transgresoramente, por lo tanto, un amor fuertemente sexual y erótico, natural, libre y dionisiaco (Godoy, 2011), ya que, según sus planteamientos, los sentimientos del hombre escapaban a toda reglamentación, precisándose –como señalaba un artícu-

lista en un periódico ácrata argentino– “la libertad más completa para que [el amor] pueda expandirse normal y completamente” (Baigorria, 2006, 16).

Los anarquistas chilenos reprodujeron de forma fragmentaria en su prensa y escritos la conceptualización en torno al amor y a la unión libre, en oposición al matrimonio burgués, desarrollada por los intelectuales ácratas europeos, instalando en ciertos espacios populares un discurso trasgresor sobre la mujer, el amor, el matrimonio, la familia y la sexualidad. No obstante lo anterior, es preciso señalar que no hubo discursos monolíticos y rígidos, sino más bien diversas interpretaciones y lecturas que en algunos casos fueron coherentes, pero, en otros, ambiguas, contradictorias y eclécticas, especialmente las referidas al amor como sentimiento, en tanto se asumió y reconoció abiertamente su complejidad.

Para los libertarios de la región chilena, el amor –a partir de su caracterización del matrimonio– debía seguir los instintos naturales del placer sexual, el cual “variaría en intensidad” según “sea la naturaleza de las impresiones sensuales, de voluptuosidad o de belleza, recibidas ante la contemplación de la persona amada” (Centore, 1900, 15-16). Repudiaban, asimismo, a todas aquellas leyes (jurídicas, eclesiásticas, etc.) que no fuesen naturales y que reprimían a los individuos poniendo trabas a su libertad amorosa. En consecuencia, al primar la “belleza carnal”, sobre todo en las sensaciones amorosas, el verdadero amor sexual, debía ser al mismo tiempo plural, múltiple. En este sentido, para el ácrata Mario Centore, el amor sexual entre hombres y mujeres era el único posible y no podía ser sino “polígamo”, ya que: “no hai ejemplo de hombre que haya amado durante toda su vida a una sola mujer, como no lo hai de mujer que haya amado a un solo hombre. I ello es natural y lójico, absolutamente. O por volubilidad o por hastío; o porque el ser amado se hace indigno ante el que le amó; o porque creyó amarle, i no se le ama; por venganza o por despecho; por una o por otra causa, en fin –por nada a veces– llega un momento en que el amor cambia de objeto, i reacciona, i se hace múltiple” (Centore, 1900, 15-16).

En un tono similar, el anarquista Luis Ponce señalaba “quiero la absoluta libertad entre hombres y mujeres para el desarrollo físico, moral e intelectual, siendo el amor libre, el vínculo natural que los una”. Planteamientos muy

similares a los del ácrata Alejandro Escobar y Carvallo, reproducidos en su poema “I dijo ella” de 1898, en donde señalaba en uno de sus versos: “Yo quiero la igualdad de condiciones/ del hombre y la mujer sobre la tierra” (Alvial, 2008, 93-94).

Transgrediendo la moral vigente, dictada por la Iglesia Católica y el Estado oligarca, los anarquistas chilenos de fines del siglo XIX y comienzos del XX criticaron la institución matrimonial y sus formas amatorias tradicionales –definido como “amor burgués”– caracterizadas por su inmoralidad y basadas en el lucro y el interés calculador. Y es que para los libertarios locales la moral predominante estaba corroída y prostituida, principalmente, “por el sistema económico presente”, el capitalismo, que todo lo embargaba, inclusive las relaciones amorosas entre hombres y mujeres. Lo anterior no significaba que para asumir una sexualidad libre y plena se debía acabar previamente con el capitalismo –aunque algunos ácratas lo creían firmemente– sino que, a contrapelo, su sistema de valores se podía subvertir antes de su abolición mediante formas amatorias entre hombre y mujeres, libres, desprejuiciadas e instintivas. Alba Rosa en su poema “Amor Libre”, señalaba al respecto en sus primeros versos: “Cuando veo el amor tan esclavo/ de la lei de los padres y del cura/ del dinero, cadenas tan duras/con que lo ata esta ruin sociedad/ Yo levanto la fuerte protesta/ de mujer que sintiéndose esclava/al amar libremente proclama/ libertad, libertad, libertad” (“Amor libre”, La Ajitación, Estación Dolores, marzo de 1905).

En muchos casos la crítica anarquista al matrimonio burgués, estuvo entroncada con el feminismo obrero y su lucha por la emancipación de la mujer (Hutchison, 2006). Y es que aparte de considerar al matrimonio como una institución social burguesa basada en el lucro y funcional, al mismo tiempo, al régimen de propiedad capitalista, los ácratas la consideraron como una institución reproductora de las relaciones de dominación, especialmente oprobiosas para el género femenino, en tanto se cimentaba sobre una rígida estructura patriarcal y autoritaria. En este sentido, el matrimonio fue visto no solo por los libertarios, sino también por las libertarias, con mayor ahínco, como una forma de esclavitud, siendo repudiado a través de las páginas de sus periódicos anárquicos. Para ellos y ellas, la mujer casada era una mujer infeliz ya que “(...) desde la mañana hasta la noche pasa

triste en su eterna esclavitud, ella no puede hacer nada sin permiso del marido, debe obedecer humildemente y sin replicar todas las órdenes de éste, y si el hombre es malo, tendrá que soportar sus insultos y hasta sus golpes, y esto durante toda la vida, sin esperanza alguna de salvación” (“Sobre el Matrimonio (Carta de una amiga a otra)”, La Ajitación, Estación Dolores, 15 de julio de 1905).

IGUALDAD ENTRE HOMBRES Y MUJERES Y LOS ROLES DE CADA UNO

Como hemos sostenido anteriormente, una de las razones para oponerse al matrimonio tradicional (civil y religioso) era la situación de dominación que, según los anarquistas, tenía la mujer en el interior de esta “caduca” institución. Dicho planteamiento obedecía a la idea de igualación de géneros que profesaban al despuntar el siglo XX. Idea que se ha modificado en la actualidad, en parte, pues muchos libertarios pregonan la superación o disolución de géneros, dado que aquellos son constructos culturales, que operan sobre los individuos de forma autoritaria, al dictarles como deben ser, socialmente, según el aparato reproductivo con el que nacieron.

En las primeras décadas del siglo XX el discurso anarquista sobre los géneros llamaba a igualarlos, tanto en los caminos, como en los beneficios de las luchas sociales y económicas, pero conservando ciertas características y conductas inherentes para hombres y mujeres, indistintamente. La homosexualidad, por otra parte, solo se mencionaba indirectamente, era un tema más bien tabú. Solo fueron asociadas ciertas prácticas como el onanismo, el celibato y la castidad masculina y femenina, a la “repudiable sodomía” o a los denominados “vicios contra natura” (“Onanismo”, La Tromba, Santiago, marzo de 1898).

En definitiva, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, la igualación de géneros se entroncaba con la “emancipación” de la mujer en términos sociales, políticos y económicos, pero conservando algunas costumbres ligadas a la división de roles que la Iglesia Católica y la sociedad occidental habían dictado para ellas. La educación e instrucción de los hijos fue considerada, en este contexto, como una labor propiamente femenina, inclusive en el interior del mundo ácrata, obrero y popular.

Para los anarquistas la instrucción de la mujer, de este modo, era imprescindible y todos sus esfuerzos educativos, que tuvieron como destinatarias a las obreras (y también obreros), estuvieron íntimamente relacionados con su objetivo mayor de generar una nueva ética social, que les permitiera al mismo tiempo “educar” a los “hijos del pueblo” en preceptos morales antagónicos a los pregonados por la sociedad burguesa. Se le atribuía en este sentido, conservadoramente, un rol importante a la figura femenina, en tanto pilar fundamental de la “familia obrera” y, por ende, en el cuidado de los hijos. La mujer, al igual que el hombre, debía aspirar a la “libertad plena” ayudando a sus compañeros en la lucha por la emancipación, instruyendo a sus vástagos y educándolos en la libertad de pensamiento y de acción. La ácrata Elena Kárdenas, en el periódico *El Productor*, de Santiago, increpaba a las mujeres a ser “más enérgicas” en la formación de los hijos, apoyando a los hombres en la lucha social y sindical. Señalaba, al respecto: “Comprended compañeras que no debemos dejar luchar solo al hombre para conquistar la felicidad futura. Dirigid a nuestros hijos por senderos libres, arrancadles ese amor a la patria que nos engaña, nos oprime y asesina. Haced de vuestras hijas, mujeres dignas sin pretensiones, sin ese amor al espejo, a los adornos superfluos y principalmente al baile que las corrompe y degenera” (“Para mis compañeras”, *El Productor*, Santiago, octubre de 1912).

Una década más tarde similares planteamientos reiteraba la anarquista Olimpia Vivencio a través de las páginas de *Acción Directa*, también de Santiago, al señalar: “No criemos nuestros hijos para soldados y siervos del capitalismo, ni para que se destrocen en guerras fratricidas, queremos hijos para la humanidad que ama la tierra, los niños y las aves, queremos hijos para que destrocen los últimos vestigios del capitalismo y del Estado y para que logren unir a todos los productores en “una sola y grande unión”, libre, justa, pletórica de amor y rebosante de alegría” (“Nuestra Propaganda”, *Acción Directa*, Santiago, 1° quincena de octubre de 1922).

De este modo, la crítica anarquista, erigida contra la desigualdad entre hombres y mujeres, contradictoriamente reprodujo algunas características de los roles que la sociedad imperante había asignado a cada género (Grez, 2007). En concordancia con lo anterior en el régimen anárquico, señalaba el profesor Manuel Márquez, “las

mujeres se ocuparán más de sus altas funciones”, es decir, el ser madres, buenas, acogedoras y abnegadas (Márquez, 1923, 20). En estas circunstancias, el amor de pareja adquiriría otro cariz, igualando los géneros, e inclusive, inexorablemente tendiendo, según algunos planteamientos anarquistas, a su contraposición: “Se ha dicho que el amor es un sentimiento impetuoso, violento, inasible, irresistible y a veces efímero. El amor hoy es un certamen. El noviazgo se alarga mucho porque el novio es asalariado y necesita economizar. Muchos quedan solterones. Los jóvenes ricos triunfan en estos certámenes. Cuando el joven ama y recibe desilusiones (sic), llega hasta el crimen. Para pensar en el amor futuro, que será libre, no hay que fijarse en las mujeres esclavas actuales. La mujer tiene que cambiar mucho, y cuando sea libre, no hará nada el hombre sin consultarla. Fijémonos que hoy una mujer que solo sea incrédula (atea) nos impone respeto. Y en la Anarquía la mujer será igual al hombre, rivalizará en todo con nosotros” (Márquez, 1923, 19).

AMOR SEXUAL E “IMPULSOS NATURALES”.

Los ácratas reivindicaron el amor sexual, sin ataduras que contuviesen los deseos naturales de los individuos, y en algunos casos, en sus escritos y poemas, atentaron discursivamente, sin tapujos morales, contra las formas tradicionales amoratorias, desbordando erotismo y picardía. Un claro ejemplo de lo anterior lo constituyó el poema de Tomaso Pepi, titulado *Cantares Libres*. En esta composición lírica, el ácrata reivindicó abiertamente la penetración sexual y las leyes naturales que rigen a los hombres en términos amoratorios. Señalaba al respecto: “No hay cosa más divina/ ni de grata diversión/ como la dulce entrada/ ¡De la colocación!/ En este gran teatro/ que encierra al pensamiento/ De donde hemos salido.../ Queremos entrar adentro/ El tema de la vida/ De toda inspiración/ El hombre se vuelve loco/ Si no hace esta función” (“*Cantares libres*” (Poema), *El Faro*, Santiago, mayo de 1903).

Asimismo, hacía explícito en su poema lo difícil que le resultaba contener sus compulsiones sexuales y, en consecuencia, auto reprimirse. Argüía: “He dado vuelta al mundo/ I a toda cosa humana/ De colocarlo aún/ Tengo siempre la gana” (“*Cantares libres*” (Poema), *El Faro*, Santiago, mayo de 1903). Pero al mismo tiempo criticaba a todas las instituciones reguladoras del sexo y del placer:

“Para ponerse juntos/ No necesito un tercero.../ Sea Iglesia o el código/ ¡Son todos embusteros!/ No hay otra lei en el mundo/ que las naturales/ Cualesquiera institución/ son todas inmorales” (“Cantares libres” (Poema), El Faro, Santiago, mayo de 1903).

De esta exaltación de lo natural debió nacer, al interior de la discursividad anarquista, su oposición a lo que definieron como contranatural o antinatura. La sociedad chilena del siglo XIX y XX elaboró su propia conceptualización cristiana-católica de la penetración o acto sexual (heterosexual) basada en las escrituras bíblicas, es decir, construida a partir de los preceptos católicos imperantes. Para los anarquistas lo antinatural era lo “autoritario” y ello incluía la represión de los impulsos sexuales, asociados al coito entre hombres y mujeres, por una parte, pero al mismo tiempo los vicios contra natura, o prácticas homosexuales y el onanismo, por otra. Alejandro Escobar y Carvallo, uno de los precursores de “la Idea” en Chile, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX escribió artículos (únicos y extravagantes) en la prensa ácrata al respecto. Señaló tajantemente: “La mitad de nuestra juventud es víctima ya de los perniciosos efectos de estos múltiples atentados contra la naturaleza. La impotencia y la esterilidad, resultados casi siempre, de los vicios contra natura, son ya una plaga desastrosa que aminora la fuerza reproductiva de nuestra raza” (“Romanismos”, La Tromba, Santiago, 1º semana de marzo de 1898).

En este contexto, fuertemente conservador, la masturbación también fue catalogada como antinatural por el mismo ácrata Alejandro Escobar y Carvallo. En el periódico La Tromba de Santiago, señaló: “La masturbación es epidémica entre las jentes fanáticamente religiosas i, especialmente, en los conventos de ambos sexos, o en las casas de reclusión i aislamiento, como cárceles, seminarios, escuelas internas, hospitales, cuarteles i buques de guerra, etc.” (“Onanismo”, La Tromba, Santiago, 2º semana de marzo de 1898).

Caracterizando al unísono, lapidaria y negativamente, al masturbador u “onanista” señaló: “El desgraciado que es víctima de la masturbación, pierde la sensibilidad moral i material, se sustrae al imperio seductor de la mujer —que lo empuja más a su perdición i extravío (sic), a causa de que ejerce en él una influencia falsa i falsificada o errónea— pierde el valor, la dignidad, el afecto, la ternura y la

grandeza natural, para convertirse en un animal comedor, perezoso, estúpido, ignorante, femeníl, cobarde, inútil y despreciable. Es tan triste la condición del onanista, que nunca se atreve a levantar la mirada a la altura de un hombre cualquiera —que no sea otro igual o peor— i de una mujer, aunque esta sea una ramera” (“Onanismo”, La Tromba, Santiago, 2º semana de marzo de 1898).

Inclusive, años más tarde, cuando vivía en una colonia tolstoyana, a inicios del siglo XX, se puso de acuerdo con su hermana para que corrigiera por la vía del acto sexual la hipotética conducta onanista de un compañero (Escobar, 2005). Cuestión que ya había planteado en sus escritos, con anterioridad, en más de una oportunidad.

PADRES E HIJOS. HACIA UNA “NUEVA” GENERACIÓN HUMANA.

El amor entre hombres y mujeres y las relaciones sexuales derivadas de la unión entre ellos concluye periódicamente en la creación de proles. Esta situación era enfrentada por los anarquistas de forma particular y en muchas ocasiones contrariando las costumbres de la sociedad chilena católica imperante. Dicho proceso tenía sus particularidades y especificidades en cada una de sus partes, es decir, desde la procreación consciente y la utilización de métodos anticonceptivos, hasta la crianza y educación de los hijos. A continuación se lleva a cabo una breve caracterización de cada una de ellas.

Educación Sexual y “Procreación Consciente”. Eugenesis y Anticoncepción.

Los anarquistas, al igual que varios miembros de otras corrientes progresistas, socialistas y liberales, entendieron que una de las razones inmediatas de la miseria de las clases populares estaba relacionada con la irresponsable reproducción. Las numerosas proles se adherían a un círculo vicioso que condenaba a los pobres a seguir siéndolo. Para el discurso anarquista, la procreación sin planificación, respondía a la ausencia de “cultura” de control de natalidad y porque los padres y madres asumían que los niños vendrían a colaborar con los exiguos ingresos económicos familiares, puesto que el trabajo infantil estaba bien extendido y legitimado al despuntar el siglo XX (Rojas, 1999, 367-341). Los altos niveles de mortalidad infantil por la ausencia de condiciones higiénicas mínimas en

los conventillos (habitaciones populares) también contribuían a la ingente procreación de los sectores desposeídos (Garcés, 2003, 85-93). Pero por otra parte, el mismo fenómeno, sumado al limitado salario recibido, dificultaba a los padres ahorrar y con ello salir de sus oprobiosas condiciones de vida y “ascender” socialmente.

Los anarquistas creían que este círculo vicioso condenaba a los pobres a perpetuar su situación de menoscabo. Tanto porque no podían escapar de la pobreza, en la que habían nacido, porque esa situación sólo beneficiaba al capitalismo y, en particular, a las clases propietarias. Los cesantes –se entendía desde los sectores revolucionarios– eran el “ejército de reserva” del capital y gracias a su existencia, los patrones podían (darse el lujo de) reducir los sueldos, aumentando la precarización de las condiciones en que se desarrollaba el trabajo asalariado. La cesantía era una de las amenazas que utilizaban para mantener en “orden” (y contenidos) a quienes laboraban, un fantasma contra sindicatos y luchas políticas, económicas y sociales, especialmente cuando éstas últimas se traducían en paralización de las faenas industriales. Tener muchos hijos entonces contribuía, por una parte, a sumar individuos al “ejército de reserva” del sistema capitalista, retrasando con ello, por otra, los procesos revolucionarios que acabarían con la sociedad autoritaria. Haciendo eco de las teorías maltusianas, los anarquistas entendían que el exceso de población contribuía a la perpetuación de la miseria.

La solución para aplacar las consecuencias sociales – antes de la revolución social– de la reproducción biológica desmedida-popular, era la “eugenesia”, es decir, el control de la natalidad, o lo que desde el anarquismo se difundió y conceptualizó como “procreación consciente”, la cual consistía en planificar y controlar la tenencia de hijos, tendiente a la reducción numérica, y por ende, de las problemáticas asociadas. Un método de apoyo para la tenencia responsable de hijos era la educación sexual, por una parte, y el uso de anticonceptivos, por otra. Para cubrir ambos aspectos se desarrolló una especie de “pedagogía de carácter sexual” (o “pedagogía sexual”) que se concretó y tradujo mediante escritos en la prensa libertaria, charlas informativas en los centros obreros y edición de libros y folletos.

Algunos folletos que se editaron en Chile durante el período estudiado fueron Huelga de Vientres de Luís

Bulffi (Editorial El Sembrador, Valparaíso, 1926) y Generación Consciente de Frank Sutor (Editorial El Sembrador, Valparaíso, 1926), ampliamente difundidos, en los espacios societarios obrero-populares. Estas dos publicaciones tuvieron como objetivo inmediato “impedir el embarazo no deseado y limitar la procreación de los hijos” (El folleto Generación Consciente y el Presidente de la Junta de Sanidad”, El Sembrador-Suplemento, Valparaíso, 20/11/1926).

Según señalaron sus editores, la publicación de ambos folletos les valió una advertencia y amonestación por parte de la Junta de Sanidad de la ciudad de Valparaíso, siendo amenazados con una multa si insistían en mantenerlo a la venta y proseguir su reproducción (1926). Lo hicieron, según consta en la prensa ácrata, pero no sabemos si fueron reprendidos, ni de qué forma, por las autoridades sanitarias-estatales.

Durante las décadas de 1930 y 1940, en la ciudad de Osorno, en el sur de Chile, el anarcosindicalista y naturista Juan Segundo Montoya (Godoy, 2012), director del periódico anarquista Vida Nueva, vocero de la anarcosindicalista Confederación General de Trabajadores (CGT), editó a través de la imprenta del mismo nombre, Imprenta Vida Nueva, una serie de folletos relacionados con la doctrina anarquista, pero al mismo tiempo, otros relacionados con la propagación del naturismo y la eugenesia. Entre estos últimos se puede mencionar, para ejemplificar, Procreación Prudencial (Ediciones CGT, Osorno) de Marie Carmichael, el cual circuló (y fue leído) en los espacios libertarios del sur chileno. Lectura que fue complementada con charlas y conferencias, propiciadas por los anarquistas osorninos, y diversos artículos publicados a través de las páginas del periódico Vida Nueva sobre naturismo, procreación prudencial y alimentación racional, por una parte; e higienismo y una ardua lucha, iniciada por el mismísimo Montoya, contra el consumo de carne, alcohol y el tabaco, por otra (Godoy, 2011).

Los libertarios criollos le atribuyeron mucha importancia a la procreación prudencial, y estuvo a lo largo de varios años, según hemos podido constatar a partir de la revisión de su prensa, dentro de sus preocupaciones sanitarias, higiénicas y socio-culturales. Así se desprende de las resoluciones de la IV Convención Regional de la sección chilena de la IWW (Industrial Workers of the



Lám.3.- Fotografía aparecida en el periódico "Vida Nueva" (20 de enero de 1940).

World) (Araya, 2006) de enero de 1926, en donde se recomendó a los "trabajadores y sus familias estudiar y asumir" la "procreación consciente" ("La 4ta. Convención Regional", Acción Directa, Santiago, febrero 1926). Por otra parte, la publicación mensual del Comité Sanitario de la anarcosindicalista IWW, titulado Hoja Sanitaria, editado entre 1924 y 1927, no solo se dedicó a la labor de propagación de la higiene, educando a los sectores populares, sino también, a la protección de la infancia, a la eugenesia y a la mentada procreación prudencial (Pavez, 2009).

La "Nueva Generación" como "Divino Tesoro". Nombrarlos y criarlos.

Si no aceptaron el "matrimonio tradicional" (católico), los anarquistas tampoco toleraron el bautizo según los rituales de la tradición judeocristiana, y trataron en sus medios de hacer propaganda contra ambos sacramentos. Entre las pocas fuentes privadas que sobreviven hasta nuestros días en Chile, encontramos una carta que en 1927 fue interceptada por la Policía Secreta y en la cual escribía un exiliado libertario en Buenos Aires (Argentina) a un compañero residente en la región chilena. Recordemos que entre 1927 y 1931 gobernaba una dictadura en Chile, encabezada por el general Carlos Ibáñez del Campo, régimen militar que se había propuesto eliminar el comunismo, el anarquismo, y a todas aquellas ideolo-

gías que atentaran contra el alma nacional (Rojas, 1993). En la misiva el anarquista le encargaba comunicar a su compañero: "Dile a la vieja que si bautiza a los niños se olvide de mí", señaló tajantemente en su breve texto el desprejuiciado ácrata.

Los anarquistas combatían, como hemos dicho, el sacramento católico del bautismo, sin embargo también ejecutaron aquel que es uno de los primeros actos de autoridad que se ejerce sobre los individuos durante su vida, a saber, proporcionarle un nombre o denominación. Y el hacerlo, para los anarquistas, tampoco fue dejado al azar. Idealmente las denominaciones para los individuos nacientes no había que extraerlas del calendario católico, sino de otras fuentes y referentes políticos y culturales, en donde los anarquistas encontraron ciertas afinidades. Aquel universo simbólico del que la Iglesia Católica era marginada, incluía fuentes muy diversas, tales como la Grecia antigua, la Revolución Francesa (y sus ideales), la literatura social, los elementos naturales y las luchas y luchadores sociales, etc. Los nombres debían tener alguna relación con ideas que evocaran la "libertad" o algún elemento de la sociedad futura. Según diversas fuentes (periódicos y memorias), entre los nombres que de forma más recurrente los padres y madres anarquistas pusieron a sus hijos e hijas en Chile y en las regiones de habla hispana fueron: "Germinal", "Aurora", "Helios", "Acracia", "Floreal", entre otros.

En la investigación Antroponimia Leninista, el historiador Alfonso Salgado Muñoz ha investigado los nombres de individuos chilenos relacionados con el líder bolchevique, Vladimir Ilich Uliánov, Lenin. En medio de sus pesquisas, que van desde 1914 a 1973, el autor menciona algunos nombres que se relacionan con el anarquismo y el ideario ácrata. Y si bien la antroponimia anarquista no era su objeto de investigación, el autor también ejemplifica a partir de los siguientes casos: Luí Bacunin (Bakunin) Pardo, Aurora de la Anarquía Díaz Navarro, Mundo Anarko Pizarro, Acracia Rosa Llorens Girban, Amor Libre Heredia Pérez y los hermanos Ideal e Ilusión Lisperguer Donoso. Denominaciones datadas entre los años 1902 y 1913 y con las cuales se registró a diversos individuos en Chile, durante las primeras décadas del siglo XX (Salgado, 2010, 159-200). En el caso de Amor Libre Heredia Pérez, en particular, ocurrió una situación (anecdótica) que es necesario y ejemplificador destacar. Nació en 1907, pero



Lám.4.- Portada del folleto "El cocinero naturista" de Juan Segundo Montoya.

sus padres no quisieron inscribirlo en los registros estatales, sino hasta 1915, es decir ocho años después de su nacimiento. Ignoramos por qué debió hacerlo, pero el asunto es que años más tarde Amor Libre acudió a los registros a corregir la fecha de su nacimiento. El cambio se llevó a efecto, pero el titular del Estado aprovechó de quitar el segundo nombre, quedando solo como "Amor" (Salgado, 2010, 181).

El escritor Manuel Rojas, quien fuera también anarquista en su juventud (Guerra, 2012) señaló en una de sus novelas autobiográficas: "Universo Flores, el argentino, no sabe leer ni escribir; se unió aquí con una muchacha y tuvieron un hijo; cuando lo fue a inscribir en el (registro) Civil le puso el nombre de Tigre de la Revolución (...). Y Montero, el anarquista de Valparaíso, la fiera de los sindicatos, cuando tuvo un hijo no quiso bautizarlo ni pasarlo por el Civil, le llamaba Bakunin nomás; pero su mujer, que era católica, a escondidas lo bautizó y lo pasó por el Civil también; quiso dejarle el nombre con que su compañero llamaba al chiquillo y le dijo al Civil que se llamaría Bakunin. El oficial, sin que ella lo supiera le agregó algo y el niño está registrado como Bakunin de las Mercedes Montero Lurepaíplán" (Rojas, 1964, 144).

Magno Espinoza, uno de los primeros y más activos propagandistas anarquistas de la región chilena, llamó a su hijo Angiolillo, recordando a un libertario que realizó "propaganda por el hecho" en Europa, asesinando al Presidente del gobierno español Antonio Cánovas del Castillo, responsable de torturas y fusilamientos de ácratas (socialistas y republicanos) en Barcelona (Grez, 2011, 10-11).

Por otra parte, el conocido libertario Pedro Ortúzar llamó a sus hijos Gorky e Ibsen, haciendo referencia a dos importantes literatos cuyos escritos eran leídos y admirados con profusión por los anarquistas criollos (Lagos, 2012, 161).

El anarcosindicalista Ramón Domínguez, exiliado con su familia durante la dictadura del general Augusto Pinochet, llamó a uno de sus vástagos Eolo, en clara alusión al Dios del viento. (Muñoz, s/a).

Luego de darles un nombre había que criarlos y la crianza e instrucción debía estar alejada de los referentes culturales de la sociedad católica-capitalista, rol que recaía, especialmente, sobre la madre. Pero no se le debía inculcar cualquier enseñanza, había que educar a los niños de forma racionalista, libre de prejuicios.

En Chile, a diferencia de España y Argentina, y en otras latitudes, no hubo demasiadas experiencias prácticas de escuelas libertarias, a diferencia de la profusa publicación de artículos en los periódicos anarquistas. Solo hubo algunas experiencias concretas en Santiago y Valparaíso (De la Tierra, 2009, 4-5).

En la capital, Santiago, en 1918, existió Generaciones Nuevas, una entidad educativa que además de enseñar diversos temas realizó excursiones al campo, en los alrededores de la ciudad, para estimular la vida sana, la propagación del deporte y el contacto con la naturaleza.

Los niños y niñas acudían a los espacios culturales del anarquismo acompañando a sus padres. Y varias veces protagonizaron aquellas jornadas, recitando poemas o actuando en las obras de teatro libertario. De hecho, todavía algunos hijos de anarquistas recuerdan que en su infancia debían memorizar canciones y poesías para las actividades culturales desarrolladas por sus padres, militantes anarquistas (Lagos, 2009, 56-80).

Otras prácticas relacionadas con la enseñanza de los niños se refleja en la propaganda que ocasionalmente aparecía en la prensa anarquista orientada a señalarle a los padres y madres que no bebieran alcohol, por dañarse a sí mismos, y sobre todo por el mal ejemplo que daban a sus criaturas (Godoy, 2008, 121-144; Godoy, 2011). Los militantes anarquistas debían ser ejemplos de virtud, y educar a los miembros de su familia con su propia conducta. Para

mucho, la propaganda por el ejemplo era la más efectiva arma de propaganda política, en un mundo popular donde predominaba el analfabetismo y la ignorancia.

Cómo hemos señalado más arriba, si bien aspiraban a la emancipación de la mujer, a la igualación de géneros, los anarquistas no renunciaron a los roles que la sociedad imperante y la cultura judeocristiana (católica) había asignado a padres y madres. Entonces fue la mujer la principal depositaria de la crianza de los niños y niñas, tal como se hacía en el resto de la sociedad capitalista. Por ello los llamados en la prensa libertaria sobre la educación de los niños y jóvenes estaban dirigidos principalmente a las mujeres.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como hemos visto, los anarquistas criollos trataron de llevar adelante un nuevo sistema de relaciones en torno a los afectos y el amor, ideas que estaban en contraposición con las costumbres, tradiciones y valores imperantes y con los mandatos morales y contractuales afectivos del Estado y la Iglesia Católica, durante el período investigado.

La sexualidad restringida, el matrimonio legal y cristiano, el dominio de géneros, eran cuestiones que debían desaparecer y dar paso al amor libre, a la unión libre, a la sexualidad plena, al conocimiento de anticonceptivos y a la eugenesia.

Los anarquistas fueron constructores de una nueva moralidad, no de una a-moralidad, como sostuvieron sus detractores hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX. Ciertamente, hubo contradicciones, asumiendo un discurso ecléctico, pero rico culturalmente, y trasgresor sin duda alguna. Adelantado a su tiempo.

La mujer debía emanciparse, igualarse con el hombre en las luchas y beneficios de la revolución social, sin embargo, había roles que debía seguir cumpliendo, según los anarquistas. A pesar de lo anterior, fueron pioneros y visionarios, respecto de los temas aquí abordados de forma preliminar. Sin embargo, y a pesar de las ácidas críticas de sus antagonistas, los ácratas destinaron muchos de sus esfuerzos a la creación de una nueva moral, de una vida nueva acorde a sus principios antiautoritarios, dándole un nuevo significado no sólo a los valores cristianos, hegemónicos, sino también y de forma mucho más profunda, al acto de amar y exteriorizar los senti-

mientos, a la institución familiar y, por consiguiente, a los roles de género (y a la sexualidad). Ahí es donde radica su importancia histórica. Sus aportes a las luchas de los oprimidos siguen teniendo, casi en su magnitud, una vigencia que deslumbra.

Asimismo, los anarquistas chilenos, siguiendo a los teóricos europeos, instalaron en ciertos medios sociales un “discurso trasgresor” sobre la mujer, el amor, el matrimonio, y la familia, complementándolo de manera pionera con lo sexual. No obstante lo anterior, es preciso insistir en que no hubo discursos monolíticos y rígidos, sino más bien diversas interpretaciones y lecturas que en algunos casos fueron coherentes, pero en otros, ambiguas, contradictorias y eclécticas, especialmente las referidas al amor como sentimiento, por una parte, y las relativas a la instrucción de los hijos, por otra, en tanto se asumió y reconoció abiertamente su complejidad. Cuestiones que con posterioridad siguieron debatiendo y cuestionando; y que es preciso hoy en día retomar.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVIAL, A. (2008): “Poesías ácratas. Compilación hecha por el zapatero anarquista Policarpo Solís Rojas. Rescatando la lírica libertaria en Chile a comienzos del siglo XX”, *Tesis de Licenciatura en Literatura*, Santiago, Universidad de Chile.
- ARAYA, M. (2008): “Los Wobblies criollos. Fundación e ideología en la región chilena de la Industrial Workers of the Word-IWW (1919-1927)”, *Tesis de Historia*, Santiago, Universidad ARCIS.
- BAIGORRÍA, O. (comp) (2006): *El amor libre. Eros y Anarquía*, Buenos Aires.
- BARROS, L. y VERGARA X. (1978): *El modo de ser aristocrático en Chile: El caso de la oligarquía chilena hacia 1900*, Santiago.
- BROWN, N. (1967): *Eros y tanatos, el sentido psicoanalítico de la historia*, México.
- CENTORE, M. (1900): *De la vida i el amor. Cuentos y novelas breves*, Valparaíso.
- DE LA TIERRA, Manuel (seudónimo) (2009): “La pedagogía libertaria. Su urgencia, sus ideas elementales y algunos apuntes para el estudio de sus experiencias en le región chilena”, *El Surco* nº8, Santiago, pp. 4-5.
- EASMAN, M. (1915): “La familia”, *Revista Católica*, vol. XXIII, Santiago.

- ESCOBAR y CARVALLO (2005): "Memorias" en *Mapocho*, Santiago, pp. 349-417.
 - FOUCAULT, M. (1985): *Microfísica del poder*, Buenos Aires.
 - GARCÉS, M. (2003): *Crisis social y motines populares en el 1900*, Santiago.
 - GODOY, E. (2008): "El discurso moral de los anarquistas chilenos en torno al alcohol a comienzos del siglo XX" en Juan Carlos Yáñez (Editor), *Alcohol y Trabajo. El alcohol y la formación de las identidades laborales en Chile, Siglos XIX y XX*, Osorno, pp. 121-144.
 - GODOY, E. (2011): "Lucha temperante y "amor libre". Entre lo prometeico y lo dionisiaco: El discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX" en *Cuadernos de Historia* 34, Santiago, pp. 127-154.
 - GODOY, E. (2012): "La Vida por la Libertad. El asesinato de Osvaldo Solís Soto y el auge del anarcosindicalismo en Osorno (1929-1932)" en *Espacio Regional* n°9, Osorno, pp. 49-71.
 - GREZ, S. (2007): *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de "la Idea" en Chile, 1893-1915*, Santiago.
 - GREZ, S. (2011): *Magno Espinoza. La pasión por el comunismo libertario*, Santiago.
 - GUERRA, J. (compilación y estudio) (2012), *Un joven en La Batalla*, Santiago.
 - HARAMBOUR, A. (2005): "La Sociedad en Resistencia de Oficios Varios y el Horizonte Anarquista, 1911-1912" en Lucía Stetcher y Natalia Cisternas (Editoras), *América Latina y el Mundo. Exploraciones en torno a identidades, discursos y genealogías*, Santiago.
 - HUTCHISON, E. (2006): *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano, 1900-1930*, Santiago.
 - ILLANES, M.A. (2003): "Censura, desacato y simulacro. Expansión e implosión cultural en Chile Republicano, 1800-1900" en María Angélica Illanes, *Chile Des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista*, Santiago, pp. 91-122.
 - LAGOS, M. (2012): *Los subversivos. Las maquinaciones del poder. "República" de Chile, 1920*, Santiago.
 - MAFFESOLI, M. (1996): *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Barcelona.
 - MARQUÉZ, M. (1923): *Mi palabra anarquista*, Santiago.
 - MORALES, M. (2012): "Rituales, símbolos y valores en el anarquismo español, 1870-1910" en Clara E. Lida y Pablo Yankelevich (comp.), *Cultura y política del anarquismo en España e Iberoamérica*, México, pp. 27-61.
 - MUÑOZ, V. (2013): *Cuando las bombas son de papel. El Estado y la propaganda anarquista impresa (Región chilena, 1915-1927)*, Santiago.
 - MUÑOZ, V. (s/f) (inédito): *En la Brecha. Síntesis histórica del anarquismo en la región chilena, 1982-1992*.
 - NAQUET, A. (s/f): *Hacia la unión libre*, Barcelona.
 - PÁVEZ, F. (2009): "Experiencias autogestionarias en salud: El legado de Gandulfo en La Hoja Sanitaria y el Policlínico de la organización sindical Industrial Workers of the World (1923-1942)", *Revista Médica de Chile* n°137, Santiago, pp. 426-432.
 - ROJAS, J. (1993): *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos, 1927-1931*, Santiago.
 - ROJAS, J. (1999): "Trabajo infantil en la minería. Apuntes históricos", *Historia* vol. 32, Santiago, pp. 367-341.
 - ROJAS, M. (1964): *Sombras contra el muro*, Santiago.
 - SALGADO, A. (2010): "Antroponimia leninista: Santiago de Chile, 1914-1973" en *Seminario Simon Collier 2009*, Santiago.
 - SALINAS, R. (1995): "De la familia patriarcal a la familia moderna. Matrimonio y divorcio en Chile, 1883-1930" en *Contribuciones* n°109, pp. 1-20.
 - SALINAS, R. (2006): "La pareja: comportamientos, afectos, sentimientos y pasiones" en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (Dirección), *Historia de la vida privada en Chile (Tomo II)*, Santiago, pp. 59-83.
 - SALINAS, R. y CORVALÁN, N. (1996): "Transgresores, sumisos, pecadores felices. Vida afectiva y vigencia del modelo matrimonial en Chile tradicional, siglos XVIII y XIX, en *Cuadernos de Historia* 16, Santiago, pp. 9-39.
- Fuentes: Periódicos y Revistas.**
- Acción Directa, Santiago.
 - El Ácrata, Santiago.
 - El Faro, Santiago.
 - El Productor, Santiago.
 - El Sembrador-Suplemento, Valparaíso.
 - La Ajitación, Estación Dolores.
 - La Ajitación, Santiago.
 - La Campaña, Santiago.
 - La Tromba, Santiago.
 - Revista Católica, Santiago.

MISCELÁNEAS



ARTURO LODEIRO SÁNCHEZ, EL ANARQUISTA DE LOS OJOS VERDES Y LA SONRISA ETERNA.

Arturo Lodeiro Sanchez, the green-eyed anarchist with the eternal smile.

Rafael Calero Palma (Escritor).



Lám. 1.- Dibujo de Arturo Lodeiro realizado en la cárcel.

El dibujo que ilustra esta historia fue hecho por un hombre que tenía los días contados, un hombre sobre el que pendía una terrible espada de Damocles, un hombre sobre el que pesaba una sentencia de muerte que, finalmente, se acabó cumpliendo el día 27 de abril de 1940. Ese hombre se llamaba Arturo Lodeiro Sánchez.

Arturo había nacido en Valladolid, la víspera del Día de Reyes del año 1905, en el seno de una familia burguesa, católica y de derechas. Hijo y hermano de militares —su padre, Manuel Lodeiro Frey, había sido condecorado por Alfonso XIII, aunque más tarde, el general Franco le retiraría la condecoración— que muy poco, por no decir absolutamente nada, hicieron por salvar la vida de Arturo, salvo recomendarle que tuviera confianza en Dios, como hacía una de sus hermanas, Isabel, en una carta que le

escribió el día 22 de septiembre de 1939, aun a sabiendas de que Arturo era ateo: *Confía. No desmayes. Cuando sientas desfallecer tu ánimo, pon los ojos en el cielo, allí está Él, que todo lo puede*, le aconsejó su hermana.

Con la instauración en España de la dictadura del general Primo de Rivera, la vida de Arturo, que por su cuna pertenecía a la burguesía, es decir, al grupo de los que disponían de privilegios desde tiempos inmemoriales, de los que a diario tenían buenas ropas y comida en su mesa, de los que habían tenido oportunidad de ir a la escuela y adquirir una cultura, da un giro ideológico de ciento ochenta grados. Arturo se cambia de bando, impregnándose hasta la médula de los principios libertarios, que propugnan una sociedad nueva basada en la libertad individual y la abolición del Estado, una sociedad sin clases dominantes ni dominadas, sin dinero y sin propiedad privada, una sociedad donde el hombre no sea un terrible lobo para el hombre. En esos momentos, sin quizá ser consciente plenamente de ello, Arturo Lodeiro se transforma en un hombre de acción, lo que cambiará su vida para siempre.

Arturo, que por esta época se ganaba la vida como cerrajero, se afilia al sindicato libertario CNT, el que contaba con más adeptos, el más combativo, el único del país que tenía el poder de derribar a un gobierno. Desde el último tercio del siglo XIX, la doctrina ácrata de Mijaíl Bakunin se había extendido como un reguero de pólvora por las tierras de España. Ya en una fecha tan temprana como 1872, la Federación Anarquista logró reunir a más de 45.000 militantes en la ciudad de Córdoba, con motivo de una convención. Así lo destaca Hans Magnus Enzensberger: *España es el único país del mundo en el cual las teorías revolucionarias anarquistas de Bakunin se convirtieron en un poder real. Los anarquistas mantuvieron hasta 1936 el control del movimiento obrero español; no sólo eran los más numerosos, sino también los más militantes.* Arturo,

como bien dijo Buenaventura Durruti, llevaba un mundo nuevo en su corazón.

El hombre que hizo el dibujo que acompaña este texto tenía los ojos verdes, la mirada limpia y valerosa, y una sonrisa contagiosa que le confería un aire seductor. Era, por naturaleza, generoso y desprendido, tanto que, un día invernal de frío terrible en que había salido de casa con su abrigo puesto, regresó sin él. Al ver Julia, su compañera, que volvía de la calle sin abrigo, le preguntó que dónde estaba la prenda de vestir, y su respuesta fue que se lo había regalado a uno que tenía más frío que él. Genio y figura.

Arturo amaba más que a nadie en el mundo a Julia Muñoz Ruiz, quien había nacido en 1911 en Villanueva del Arzobispo, un pequeño pueblo situado entre los ríos Guadalquivir y Guadalimar, en la comarca de Las Villas, en la provincia de Jaén, donde pasó una breve temporada Miguel de Cervantes cuando era recaudador de impuestos. Siendo Julia un bebé, la familia decide trasladarse a Madrid, en busca de una mejora en su nivel de vida que el pequeño pueblo jiennense no les puede ofrecer.

Y es en la ciudad de Madrid, en 1935, en un ambiente completamente prebélico, donde Arturo y Julia se conocen, en el bar del Hotel Continental, lugar de encuentro de los libertarios en esa época. Desde el primer momento ambos se dan cuenta de que han encontrado a la persona con la que quieren compartir el resto de la vida. Y lo van a hacer con absoluta libertad, sin sacramentos, sin jueces, sin curas, unidos tan solo por el lazo sagrado del amor. Esa explosión de amor será, sin duda, y sin que ellos sean aún conscientes de su gran trascendencia, el momento más importante en las vidas del hombre y de la mujer, el momento que los marcará para siempre, determinando tanto el presente como el futuro no solo de Arturo y Julia, sino también de la pequeña Julia Lodeiro. Porque transcurrido un tiempo, exactamente el día 25 de febrero de 1940, en un Madrid que había estado sitiado por las tropas franquistas casi tres años, sobre el que habían caído miles de bombas lanzadas por los aviones nazis e italianos noche tras noche, un Madrid que había resistido heroicamente el asedio fascista casi desde los primeros momentos de la guerra, donde escaseaban todos los alimentos de primera necesidad y lo único comestible que había eran lentejas, nació Julia Lodeiro Muñoz, una preciosa niña, de pelo rubio, piel clara y ojos azules.

El mismo día en que iba a ser fusilado, el último día de su vida, la pareja contrajo matrimonio por poderes, “in artículo mortis”, para que su hija no fuera la hija de una madre soltera, pues Arturo ya intuía lo que se les venía encima a la madre y a la niña en aquella nueva España esclavizada por la sinrazón dictatorial de falangistas y curas. Los meses que siguieron al fusilamiento de Arturo fueron terribles para las dos Julias: hambre, miedo, rabia, odio, rencor, y sobre todo, dolor, mucho dolor. Y eso que Arturo, en un alarde de generosidad sin límites, le pedía a su amada Julia en su última carta, la que escribió unas horas antes de enfrentarse al pelotón de fusilamiento, que perdonara: *ya sabes que no quiero rencores, acepta esto con la mayor resignación y considéralo como lo que es, un error*; dejó escrito cuando la muerte ya le andaba pisando muy de cerca los talones.

A Arturo, como a tantos otros hombres y mujeres nacidos en esta tierra inmisericorde, lo fusilaron una mañana primaveral de 1940, hermosa y luminosa, a pesar de tanta muerte y tanto sufrimiento, en las tapias del Cementerio del Este, en un Madrid que, por aquellos días, tiritaba de terror y de muerte. En aquellos mismos muros, la represión franquista asesinó entre 1939 y 1945 a más de dos mil quinientas personas, entre ellas a las Trece Rosas, al amanecer del día 5 de agosto de 1939.

Julia vivió hasta los noventa y un años, justo hasta el mismo día en que cumplía esa edad; pero sin Arturo. Aunque no pasó ni un solo día en que ella no recordara a aquel hombre único al que había amado con toda la fuerza de su juventud. En la soledad de su alcoba, cada noche, justo antes de caer dormida, a Julia le gustaba evocar algunos de los momentos felices que había vivido junto a él, que fueron muchos, a pesar de las cárceles y la guerra.

Arturo había sido detenido el día 14 de junio de 1939. Durante diez largos meses estuvo preso, primero en la prisión de Comendadoras, y más tarde en la de Porlier. Allí, entre aquellos gruesos muros, húmedos y tristes, el anarquista vallisoletano convivió en condiciones infrahumanas con miles de luchadores antifascistas, miles de camaradas que, como él mismo, habían perdido la guerra, y eran víctimas de esa *España inerte y abrumadora que quiere anegar todo*, como dejó escrito el inmortal poeta sevillano Antonio Machado. Tanto en una como en otra cárcel, abundaban los piojos, la sarna, la disentería y las



Lám. 2.- Fotografía de Arturo y Julia durante la Guerra Civil.

enfermedades de todo tipo, en la misma proporción en la que escaseaban la comida, el jabón y la ropa de abrigo para combatir los rigores del invierno mesetario. Tras un juicio multitudinario, al que se le dio una gran difusión en la prensa de la época, celebrado el día 4 de abril de 1940, Arturo fue condenado a la pena de muerte. Huelga decir que dicho juicio no ofreció ninguna garantía jurídica para los procesados.

Arturo dejó numerosos testimonios de los días que pasó en cautividad. Breves cartas escritas en papel de fumar, dirigidas a Julia, donde las letras, las palabras, se amontonan unas junto a otras para poder decir todas esas cosas que se agolpaban en el pecho de un hombre cuyo destino estaba en manos de una jauría sedienta de sangre humana. Luego, esos papeles eran escondidos en los bajos de los pantalones sucios o en los calzoncillos, y de esta manera, cuando Julia se los llevaba para lavarlos, los podía leer en la soledad de su casa.

Ahora, mientras escribo estas líneas, trato de pensar en los momentos de angustia que pasarían los dos enamorados, hasta que esos papeles estuvieran a buen recaudo, en las manos de Julia, en la soledad de su alcoba, y cómo a ella se le desbocaría el corazón, tumbada en la cama, la cara anegada en lágrimas, compartiendo con Arturo sus pensamientos, sus deseos, sus miedos, los recuerdos de días felices, esperando el triste desenlace como un espectador pasivo, paralizada por la impotencia de no poder hacer nada por salvar la vida del hombre al que tanto amaba. En esos papelillos de fumar disfrazados de cartas, Arturo hablaba del día a día en la prisión, de cómo iba

transcurriendo el tiempo, de lo que él y los demás presos hacían allí dentro, de la supervivencia cotidiana, pero también lo hacía, cómo no, de sus sentimientos hacia su mujer y su hija.

El dibujo que ilustra esta historia oculta tras de sí una historia de amistad y fraternidad que ha permanecido viva, prácticamente intacta, más allá del tiempo, más allá de la muerte. Arturo lo hizo para su amigo Luis durante sus días de prisión. Luis también cumplía condena, en Santoña o en Burgos, no lo sabemos con exactitud. En la parte trasera del dibujo, Arturo escribió una dedicatoria en la que se puede leer: *Para Luis, gran amigo y mejor carácter, Arturo*. Después, camuflada hábilmente entre los pliegues de una prenda de vestir, se la dio a Julia para que se la hiciese llegar a su camarada y ella así lo hizo. No somos capaces de precisar con exactitud cómo ese dibujo llegó hasta las manos del amigo, ni podemos trazar sobre un mapa los caminos clandestinos que recorrió, o decir sin temor a equivocarnos en qué cuerpos estuvo escondido ese trozo de papel hasta llegar a las manos de su destinatario, pero sí sabemos que éste lo guardó como el preciado tesoro que era, durante años. Pasado el tiempo, y una vez que Luis hubo cumplido su condena y recuperado la libertad, tuvo ocasión de reencontrarse con la viuda de su amigo. Luis pensó que si había alguien en el mundo que mereciese conservar el dibujo de Arturo, esa persona era Julia; así que se lo volvió a dar, para que la familia lo tuviese como recuerdo imperecedero de la memoria de un hombre generoso y valiente, que fue asesinado, de forma bárbara e injusta, cuando aún tenía toda la vida por delante.

En la actualidad, las cartas, las numerosas fotografías, el certificado de defunción y otros documentos legales, el dibujo que Arturo envió a su amigo Luis, así como algunos hermosos objetos hechos con papel que Arturo construyó en los días aciagos que antecedieron a su muerte, están en manos de Julia Mota Lodeiro, nieta de Arturo, hija de aquella pequeña niña que solo tenía dos meses el día que los asesinos le arrebataron para siempre a su padre. Todo este material constituye un legado, un testamento valioso de la memoria republicana y de la lucha antifranquista. Por eso Julia se ha convertido, por derecho propio, en la más firme defensora de la memoria de su abuelo, Arturo Lodeiro Sánchez, el anarquista de los ojos verdes y la sonrisa eterna.

SEXUALIDAD INFANTIL Y CONTROL SOCIAL: EL DISCURSO DE LOS ABUSOS COMO MÉTODO DE DISCIPLINAMIENTO.

Sexuality in Childhood and social control: the discourse of abuse as a method of discipline.

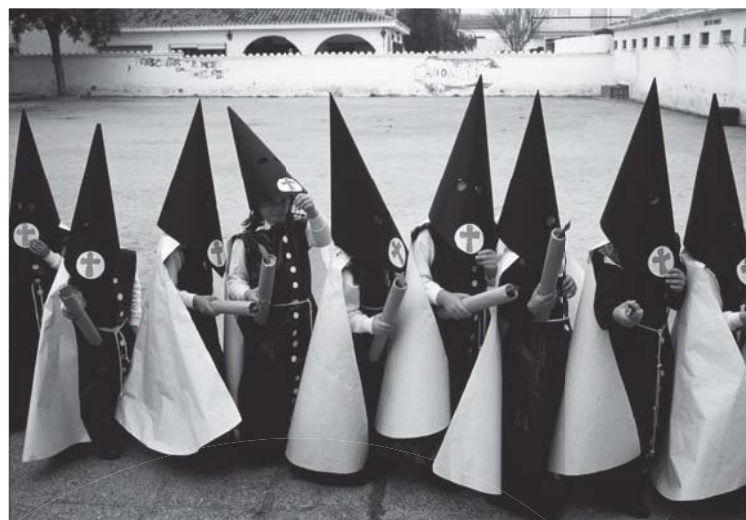
Layla Martínez, (Politóloga y sexóloga).

INTRODUCCIÓN

En la sociedad actual, los niños son objeto de un control casi absoluto. Carentes de toda autonomía y privados de cualquier capacidad de decisión, cada minuto de su día a día está fuertemente controlado, sometido a vigilancia, incluido dentro de un horario. Bajo el objetivo de la protección, los niños son sometidos a un control cada vez más intenso, especialmente en lo que se refiere a sus relaciones con otros niños y, sobre todo, con otros adultos. Profesores, vecinos, monitores, familiares: todos pueden cometer abusos, todos son sospechosos, todos deben ser vigilados. El pederasta es el nuevo monstruo social, el catalizador de todos los temores y las iras de la sociedad.

Sin embargo, esos monstruos sociales no aparecen de forma espontánea. Responden a una forma de organización social y a una distribución del poder concretas, a unas estrategias de dominación y a unos intereses determinados. Cuando se analiza el origen del actual discurso sobre los abusos durante la infancia, descubrimos que aparece en un momento y un lugar muy concretos: la década de los años ochenta en Estados Unidos. En esa época, los medios de comunicación comienzan a inundar la opinión pública con noticias sobre supuestas redes de pederastia y sectas satánicas que secuestraban, torturaban y abusaban sexualmente de niños. Aunque nunca se encontró ninguna prueba de que dichos grupos existiesen, las noticias y los debates que se emitían por la televisión a todas horas cumplieron su objetivo: crear una creciente sensación de inseguridad y miedo en torno al sexo, que comenzó a ser asociado con la idea de peligro. La sexualidad se convertía en el espacio privilegiado para el disciplinamiento de los individuos.

Si analizamos los grupos que están detrás de la difusión del discurso del abuso, vemos que la mayoría de los exper-



Lám. 1.- Niños vestidos de nazarenos en Semana Santa, Paradas, Sevilla. Fotografía de Vincent J. Musi.

tos que lanzaron el mensaje del miedo pertenecían a un sector social muy concreto: la derecha ultraconservadora americana. Los tertulianos que se sentaban en las mesas de debate para alertar sobre los peligros que podían sufrir los niños y lanzar furibundos ataques contra aquellos que consideraban que se estaba alarmando innecesariamente a la población, pertenecían a grupos relacionados con las iglesias evangélicas y la derecha conservadora. Y ese discurso respondía a su visión de la sociedad, a sus intereses de control y disciplinamiento social. Esto no quiere decir que no existiesen casos reales de abusos sexuales durante la infancia, pero sí que se sobredimensionaron e incluso crearon de la nada para favorecer unos intereses muy concretos: los de aquellos que quieren moldear un determinado tipo de sociedad basada en la dominación de unos pocos sobre el resto. No es casualidad que ese discurso tuviese a los niños como principal objetivo, ya que fabricar adultos obedientes pasa por fabricar niños obedientes. Si se consigue crear niños atemorizados, aislados y sometidos, podremos crear adultos incapaces

de rebelarse, de cuestionar el orden actual de las cosas. Habremos acabado con la posibilidad del cambio.

EL ORIGEN DEL DISCURSO: LA DERECHA ULTRACONSERVADORA AMERICANA

El inicio de la década de los sesenta supuso la puesta en marcha de importantes cambios sociales. Bajo el liderazgo mundial de Estados Unidos, la sociedad de clases quedaba convertida en una sociedad de consumo. Los nuevos consumidores celebraban el entierro del último proletario con una barbacoa en el jardín de su chalet adosado, mientras cantaban *God bless America* con lágrimas en los ojos. Wall Mart podía venderte cualquier cosa que pudieses desear, y todo podía pagarse a plazos, desde los asientos de *skay* para el nuevo coche familiar a las ofertas para viajar a los complejos vacacionales de la playa. El capitalismo está aquí para hacerle feliz. Solo tiene que decirnos lo que desea.

La disolución de los vínculos sociales tradicionales, en los que el trabajo y la clase social tenían un lugar privilegiado, pronto afectó también a la vida íntima. Durante los años sesenta y setenta, las relaciones familiares y amorosas experimentaron cambios importantes. De ellos, uno de los más significativos será la extensión de métodos anticonceptivos como la píldora, que provocarán la ruptura definitiva del vínculo entre sexo y procreación. Como consecuencia, se empezaron a aceptar prácticas que hasta entonces habían tenido una fuerte sanción social, como

el sexo prematrimonial, el sexo oral o la penetración anal. Ese progresivo deterioro de las restricciones tradicionales a determinadas prácticas supuso una importante liberalización de las costumbres en el terreno sexual. Masturbarse, ver pornografía o hacer una felación ya no era algo propio de degenerados. La línea que separaba lo “normal” de lo “anormal” se había movido unos cuantos centímetros.

A partir de los setenta, esta progresiva liberalización de las costumbres eróticas se encontró con la ola de radicalización que recorría el terreno político. Esto supuso la aparición de lo que a partir de entonces se conocerá como la revolución sexual, que sería el punto álgido de ese movimiento de liberalización. La revolución sexual implicó una ruptura con la forma de entender la sexualidad que había estado vigente hasta entonces. En un importante sector de la sociedad, la familia y la pareja comenzaron a verse como instituciones represivas que castraban al individuo e impedían su desarrollo. Para que éste se produjese, era fundamental que la sexualidad fuera expresada libremente, lo que implicaba evitar tanto la exclusividad sexual como cualquier tipo de restricción del deseo, incluyendo las relaciones interraciales, intergeneracionales y homosexuales. El sexo había pasado de ser algo sucio y pecaminoso que solo podía tener lugar dentro del matrimonio a ser una práctica liberada de casi cualquier restricción, que además estaba en la base del desarrollo de los sujetos. La revolución sexual estaba en su máximo apogeo.

Sin embargo, el punto álgido de este proceso de liberalización de las costumbres sexuales supuso también un punto de inflexión. A partir de mediados de los setenta, comenzaría a ponerse en marcha un discurso conservador y reaccionario que atacaría con virulencia los aspectos clave de esta liberalización, a la que culpaba del proceso de degeneración en la que se había visto inmersa la sociedad americana. La permisividad sexual era vista como la responsable de un proceso de decadencia moral que había dejado a la sociedad en manos de los desviados y los degenerados. Para evitar que esa decadencia moral se siguiese extendiendo, era necesaria una vuelta a la concepción tradicional de la sexualidad, que debía desarrollarse dentro del matrimonio y con fines procreativos. El sexo había dejado de ser la esfera del placer para convertirse de nuevo en el ámbito del peligro y el pecado. La contrarrevolución sexual estaba en marcha.



Lám. 2.- Día de Acción de Gracias, Nueva York. Fotografía de Ana Isabel Fernández.

Aunque la mayor parte de la sociedad tenía posiciones más permisivas que las de los sectores más reaccionarios, muchos aspectos de su propuesta acabaron impregnando el discurso social respecto a la sexualidad. Esto se debió en gran medida a la desilusión provocada por la revolución sexual, que no había producido los efectos deseados. La liberalización sexual de los sesenta había puesto demasiadas esperanzas en la capacidad de la sexualidad para lograr una mejora de la sociedad. Se creía que la ausencia de represión en el terreno sexual produciría individuos con un desarrollo personal mucho más completo, lo que acabaría produciendo una transformación de la sociedad. Sin embargo, pronto se vio que la sexualidad no tenía la capacidad de producir un cambio social por sí misma, ya que era más producto que actor de unas determinadas condiciones sociales.

La crisis de este ideario coincidió con el auge del discurso reaccionario, que se vio además alentado por la aparición del sida. La extensión de la penicilina durante los años cuarenta había conseguido erradicar la sífilis, que había sido la enfermedad de transmisión sexual más grave antes de la II Guerra Mundial. Sin embargo, a principios de los ochenta apareció una enfermedad desconocida hasta entonces, el VIH. La extensión inicial de la enfermedad en círculos homosexuales de la ciudad de San Francisco parecía confirmar punto por punto el discurso reaccionario, que alertaba sobre los peligros de una sexualidad “desviada” y “enferma”. La degeneración en que había caído la sociedad americana por culpa de la revolución sexual mostraba ahora sus consecuencias en forma de una enfermedad que se cebaba con aquellos que no respetaban el dogma del sexo dentro del matrimonio y con fines procreativos. De alguna manera, era como si Dios estuviese castigando a todos aquellos degenerados.

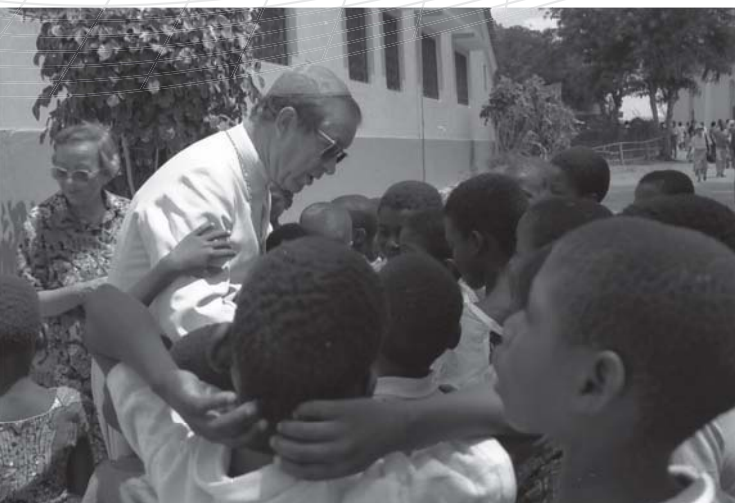
Este discurso del castigo divino será ampliamente utilizado por la derecha cuando suba al poder en la década de los ochenta. Una de las principales características de los gobiernos de Thatcher y Reagan será la entrada en la arena política de un discurso religioso que tendrá su principal referente en la Biblia y que se basará en una distinción maniquea del bien y del mal. La confrontación política se planteará no como una lucha electoral o ideológica, sino como una batalla entre las fuerzas del bien, identificadas con los valores que la derecha decía representar, y las fuerzas del mal, que encarnaban la degeneración y el caos en que había caído la sociedad americana:

“Hemos decidido que las fuerzas de Satán gobiernen nuestra nación y controlen nuestro destino. Estos no son temas políticos, liberales contra conservadores o demócratas contra republicanos. Nosotros no estamos hablando de planes energéticos, economía o política. Estos son temas morales, el bien contra el mal, Cristo contra el Anticristo.” (Envío publicitario del movimiento *Christian Voice*, que apoyó públicamente la elección de Reagan en 1980).

Aunque esa degeneración afectaba a todos los aspectos de la sociedad, uno de los puntos clave se encontraba en el terreno sexual, considerado el foco que había extendido la infección por el cuerpo social. Si quería atajarse la infección, era necesario actuar sobre el origen del problema, acabando con la permisividad sexual. De esta forma, la derecha ultraconservadora puso en marcha una estrategia de control social centrada en la sexualidad de los sujetos, que se consideraba la clave de su disciplinamiento. Si se quería controlar a los sujetos, era necesario disciplinar su sexualidad, hacerla funcional para los intereses de la clase dominante. Al sistema ya no le bastará con disponer de cuerpos funcionales para los intereses de la dominación. Ahora se controlarán también los deseos y los afectos.

Esta estrategia de control social se desarrollará fundamentalmente a través de los medios de comunicación, que se convertirán en los portavoces oficiales del discurso de la derecha ultraconservadora. En apenas unos meses, los distintos canales televisivos serán ocupados por decenas de tertulianos procedentes de diferentes ramas de la iglesia evangélica. En tanto que lucha contra el Anticristo, los encargados de difundir el nuevo discurso de la dominación no serán políticos profesionales, sino líderes de distintas comunidades religiosas. Pastores, catequistas y diáconos ocuparán cientos de horas de televisión en programas y debates específicamente diseñados para la difusión de su mensaje.

Los esfuerzos de la derecha no se centrarán únicamente en los medios de comunicación —la universidad y la investigación científica serán otros de sus campos privilegiados de actuación— pero será a través de ellos como logren que su discurso empape a la sociedad americana. Poco a poco, los aspectos fundamentales de ese discurso irán calando en la opinión pública, que hasta entonces había sido mucho más permeable a los ideales de la izquierda. Los



Lám. 3.- Obispo con niños, Anchilo, Mozambique.
Fotografía de Manuel Velo Martínez.

furibundos ataques de los líderes religiosos contra cuestiones como el aborto, la homosexualidad o la pornografía lograrán extender una visión del sexo que lo asociará con las ideas de peligro y violencia. A partir de entonces, el sexo dejará de ser sinónimo de placer o bienestar y será asociado con conceptos como la violación, el abuso, las enfermedades de transmisión sexual o los embarazos no deseados. La sexualidad será el espacio privilegiado del miedo y, por tanto, el lugar idóneo en el que desplegar una estrategia de dominación.

MONSTRUOS SOCIALES E HISTERIA COLECTIVA

A principios de los años noventa, el discurso que asociaba el sexo con el peligro y la violencia centró sus esfuerzos en el campo de la sexualidad infantil. Aunque la derecha cristiana nunca abandonará sus ataques contra el aborto o la homosexualidad, estos aspectos tendrán una extensión social mucho menor que los dirigidos al control de la sexualidad infantil. En buena medida, esto se debe a la labor de los movimientos gay y feminista, que en esta misma época logran una gran visibilidad social y consiguen introducir muchas de sus reivindicaciones en la agenda política. Esto restará influencia a muchos de los argumentos de la derecha cristiana, por lo que los distintos grupos que la conformaban desplazaron su atención hacia el campo de la sexualidad infantil. En este campo sus argumentos no solo no serán contestados por ningún otro movimiento, sino que además encontrarán puntos en común con grupos muy alejados ideológicamente.

La idea de la inocencia y la pureza infantil había estado en la doctrina cristiana desde siempre. Para el cristianismo, los niños nacen como seres puros que carecen de toda idea de maldad. Es la degeneración existente en la sociedad la que los corrompe y les hace caer en el vicio y el pecado. Así, la homosexualidad, por ejemplo, era entendida como el producto de la influencia de hombres desviados y perversos que corrompían y abusaban de los niños durante la infancia y la adolescencia. La degeneración de la sociedad introducía el pecado en los niños, y este solo podía eliminarse mediante la oración, la lectura de la Biblia y el abandono de las prácticas perversas. Todos los comportamientos desviados de la edad adulta —es decir, todos aquellos que se saliesen del esquema del sexo procreativo dentro del matrimonio— eran el producto de la influencia que ejercía la sociedad degenerada sobre los niños. Por ello, la infancia era el momento clave de la biografía en el que intervenir, el lugar privilegiado en el que desplegar los dispositivos de dominación.

Estos dispositivos estaban centrados fundamentalmente en la sexualidad, ya que la degeneración sexual era la que producía todas las demás desviaciones del individuo. En el discurso de estos grupos, detrás incluso de problemas sociales como el alcoholismo o la delincuencia se encontraba muchas veces una conducta desviada en el terreno sexual, originada en la infancia del individuo. Los alcohólicos, las prostitutas o los drogadictos eran niños que habían sido expuestos a abusos o a conductas desviadas en el terreno sexual. Los análisis en términos de clase social o explotación quedaban eliminados del discurso: el sexo, y en concreto la sexualidad infantil, era lo único que importaba.

A partir de los años noventa, la derecha ultraconservadora propició la aparición en los medios de comunicación de expertos que difundirán lo que se conocerá como el discurso del abuso. Estos expertos, fundamentalmente psicólogos, ampliaron enormemente el concepto de violación y abuso sexual, abarcando conductas que hasta entonces no se habían considerado como tales. Prácticas como las caricias genitales entre niños, que en los setenta se habían considerado un signo de salud, eran ahora vistas como abusos sexuales, especialmente si existía una diferencia de edad entre los niños, por pequeña que fuera. Cualquier conducta que implicase una expresión de la sexualidad era considerada un indicio de problemas más



Lám. 4.- Niños en un parque. Fotografía de Luana Fischer Ferreira.

profundos, fundamentalmente de abusos en el seno familiar. Los niños que exhibían sus genitales delante de otro, mostraban interés por los de sus compañeros o tenían un vocabulario obsceno eran rápidamente tratados por el psicólogo del colegio, encargado de evaluar la posibilidad de que el niño fuera víctima de abusos sexuales. Cualquier conducta podía ser un indicio. Cada gesto, cada palabra, debía ser controlada, evaluada y fiscalizada.

En esta cruzada para proteger a los niños de los peligros de la sexualidad, la derecha cristiana encontró puntos en común con algunos sectores del feminismo más radical, y no dudaron en aprovecharlos para aumentar su influencia social. Aunque se trataba de dos movimientos muy separados ideológicamente, el abandono por parte de la derecha cristiana de temas como el aborto o la libertad sexual de las mujeres para centrarse en la infancia, posibilitaban un acercamiento, que se produjo en torno a la idea del sexo como peligro. Una parte del feminismo más radical había difundido la idea de que toda relación heterosexual implicaba una violación, ya que el hombre estaba en una posición social superior a la de la mujer. Las mujeres y los

niños eran víctimas potenciales de los hombres, que ejercían su posición de dominación fundamentalmente en el seno de la familia. Aunque los objetivos de ambos movimientos eran muy distintos, la derecha ultraconservadora utilizó esos argumentos en beneficio propio. Los expertos que divulgaban el discurso del abuso comenzaron a difundir estudios y estadísticas que afirmaban que casi un 60% de las niñas y un 30% de los niños habían sufrido abusos en algún momento de su infancia. Aunque los datos eran claramente exagerados, sirvieron para extender la idea de que todos los niños eran susceptibles de estar siendo abusados o de haber sufrido una violación. Estos abusos eran cometidos casi en su totalidad por los adultos varones de su entorno, por lo que cualquier hombre que se relacionase con el niño estaba bajo sospecha. Profesores, monitores y familiares debían ser vigilados. Cualquiera podía ser un corruptor de menores.

La extensión de estos discursos en la sociedad se vio favorecida por la aparición de graves casos de pederastia en los medios de comunicación. A partir de los años noventa, los medios dedicarán una creciente atención a los casos relacionados con la pornografía infantil y las relaciones entre adultos y niños, en gran medida por la presión del nuevo discurso. Se extenderá la idea de que la lucha contra los abusos emprendida por la derecha cristiana había permitido sacar a la luz una realidad que hasta entonces había estado oculta debido a la permisividad con se había tratado a la sexualidad. Sin embargo, la realidad es muy distinta. Los abusos sexuales infantiles y la pederastia no es un problema social que se descubre a principios de los noventa, es un problema que se crea en ese momento, porque es entonces cuando esa realidad concreta comienza a verse como problemática. Conductas que hasta entonces no habían sido consideradas como abuso —por ejemplo, que un adulto fotografíe a un niño desnudo— pasan a ser identificadas como tal en ese momento, convirtiéndose en problemas sociales. Antes de ese momento ya existían adultos que se sentían atraídos por los niños y les fotografiaban con fines eróticos, pero ese hecho no era visto como un abuso por el resto de la sociedad. La ampliación del concepto del abuso y la intensa atención que le dedicó la prensa transmitieron la sensación de que los casos de pederastia se habían multiplicado enormemente, cuando los datos en realidad no revelaban un aumento, incluso aunque ahora se considerasen como tales cosas que antes no eran vistas así. No es

que la realidad confirmase el discurso de la derecha, es que el discurso había modificado la percepción de la realidad.



Lám. 5.- *Niños jugando a los dados*, obra de Murillo.

La sensación de peligro y amenaza que parecía acechar a los niños de forma continua generó una suerte de histeria colectiva que acabó afectando a toda la sociedad. Cualquier conducta del niño podía ser interpretada como un indicio de que estaba sufriendo abusos, desde la apatía por los estudios a los problemas para dormir. La lista de síntomas elaborada por los expertos era tan amplia que prácticamente cualquier niño podía encajar en ella, por lo que se instaba a las madres a que vigilasen todos los movimientos de sus hijos, especialmente en lo que se referían a las relaciones de estos con hombres adultos, como profesores, vecinos o familiares. En torno al abuso se generó toda una industria de libros, terapias psicológicas y programas de televisión que generaron enormes beneficios para los expertos que los protagonizaban, a la vez que actuaban como dispositivos de control social tremendamente eficaces.

Esta histeria colectiva provocó la aparición de numerosos casos de pederastia cada vez más dudosos, en los que no

se respetaba ninguna garantía procesal para el acusado. Los testimonios de los niños bastaban para condenar a los procesados a penas de hasta treinta años de prisión, a pesar de que la Policía fuese incapaz de encontrar ni una sola prueba de que esos testimonios fuesen ciertos y a pesar de que en muchas ocasiones habían sido obtenidos de forma irregular. En casos como el de la guardería McMartin, en Estados Unidos, bastó la declaración de la madre de uno de los niños — con un diagnóstico de esquizofrenia y que había abandonado la medicación —, para procesar judicialmente a todos los profesores del centro, a los que se les acusaba de celebrar orgías y ritos satánicos con los niños. Después de varios años de proceso judicial, los profesores fueron absueltos, pero el juicio paralelo en los medios, que no dudaban de su culpabilidad, ya había hecho que uno de ellos se suicidase. Algo similar sucedió en el caso de la familia Friedman, cuyos miembros fueron condenados a treinta años de prisión por las declaraciones de un menor vecino de la familia, que afirmaba haber sido sometido a abusos en el sótano de la casa. El testimonio del menor había sido obtenido en interrogatorios de cinco y seis horas de duración en los que el niño — de siete años de edad — había sido fuertemente presionado. Poco importó que la descripción del sótano ni siquiera se correspondiese con la realidad, porque dos de los tres acusados acabarían suicidándose en prisión. Las pruebas eran algo secundario: la pederastia se había convertido en el catalizador de los temores y las iras de la sociedad. El pederasta era el nuevo monstruo social.

EL DISPOSITIVO DE DOMINACIÓN

La consecuencia de la extensión del discurso del abuso fue la creación de un dispositivo de control social tremendamente eficaz. La derecha ultraconservadora había intuido que la sexualidad era el aspecto clave para lograr el disciplinamiento de los individuos, y no estaba equivocada. La Modernidad había inaugurado en el siglo XVIII los mecanismos de control de los cuerpos, con el objetivo de hacerlos funcionales para los objetivos del capitalismo. Colegio, hospital, fábrica y cárcel actuaban sobre los cuerpos de los individuos para hacerlos útiles a las nuevas formas de dominación capitalista, que exigían la adaptación a unas nuevas condiciones sociales. Esta estrategia no se abandonaría nunca, pero se iría perfeccionando a medida que se modificasen las necesidades de la dominación. Pronto

se vio que la sexualidad era un espacio clave para lograr ese disciplinamiento, por lo que se puso en marcha un dispositivo de control social basado en la identificación de los masturbadores, los homosexuales y las histéricas como los nuevos monstruos sociales. Cuando ese discurso fue cuestionado y derribado en la revolución sexual de los años setenta, fue necesaria la creación de un nuevo monstruo social en la figura del hombre que se sentía atraído eróticamente por los niños, que hasta entonces había sido considerado un ser débil e inofensivo.

De esta forma, la dominación volvía a introducirse en un aspecto clave del individuo, ya que el disciplinamiento de la sexualidad implicaba el control de aspectos como los deseos, los afectos y los vínculos de los sujetos. Entendida en un sentido amplio, la sexualidad es lo que nos hace los sujetos que somos, ya que ella es la que marca la atracción que sentimos por otras personas y las relaciones que mantenemos con ellas. La dominación llega así a los resquicios más íntimos del individuo, a sus deseos y sus afectos. El control ya no se ejerce únicamente mediante la explotación laboral en el puesto de trabajo o la privación de la libertad en la cárcel, sino también a un nivel mucho más íntimo.

En los últimos años, los niños han pasado a estar permanentemente vigilados y controlados. A pesar de que los delitos contra los menores no han aumentado, el discurso del abuso ha conseguido crear la sensación de que el peligro es mucho mayor que antes, por lo que los niños han sido probados de cualquier tipo de autonomía. Actual-

mente, en la mayoría de las ciudades, los niños no salen solos a la calle hasta edades muy avanzadas y todas sus actividades son constantemente supervisadas por un adulto. El niño se acostumbra así a vivir en la sociedad de la vigilancia y el miedo, lo que hará que acepte mucho más fácilmente un alto grado de control social en la edad adulta. Bajo la apariencia de una libertad mucho mayor que antes, se elimina la posibilidad de una disensión real, ya que el individuo no ha conocido otra cosa que el control y la vigilancia permanentes. Un control y una vigilancia que además ha interiorizado en su esfera más íntima, lo que hace que su identificación sea mucho más difícil. Los dispositivos de dominación ya no son externos al individuo, sino internos. El sistema está dentro de nuestra cabeza y controla nuestros deseos y nuestros afectos.

EL DISCURSO ANARQUISTA SOBRE LA SEXUALIDAD

El objetivo de la crítica anarquista sobre la dominación debe ser la desarticulación de todos los mecanismos que la hacen posible. Los dispositivos de control que hay detrás de muchos discursos sociales deben ser identificados y desarmados, ya que el éxito de estos dispositivos requiere una aceptación acrítica de los mismos. Cuando se cuestionan estos discursos y se elabora una visión propia, dejan de funcionar como dispositivos de disciplinamiento, ya que pierden su capacidad de dirigir las conductas de los individuos. El pensamiento libertario debe cuestionar sistemáticamente todos los discursos extendidos en la sociedad, porque todos ellos responden a unos objetivos específicos. Los discursos no son neutrales: sirven a quien los crea. El discurso actual del sexo como peligro fue creado por la derecha ultraconservadora americana en un momento histórico en el que la clase dominante percibió la necesidad de profundizar en el disciplinamiento de los cuerpos a través de la sexualidad. Cuando se reproduce ese discurso, se está reproduciendo un mecanismo de control social que busca la interiorización de la sociedad del miedo y la vigilancia permanente. El discurso está tan extendido socialmente que debe hacerse un esfuerzo para no reproducirlo. De hecho, algunas de las ideas que antes se nos vienen a la cabeza cuando pensamos en la sexualidad, sobre todo en la infantil y la adolescente, son conceptos como violación, abuso, enfermedades de transmisión sexual o embarazos no deseados. Esto es muy claro, por ejemplo, en la educación sexual que reciben los



Lám. 6.- Niños brasileños jugando frente a una escuela. Fotografía de Luana Fischer Ferreira.



Lám. 7.- Portada del catálogo de la editorial Estudios, obra de Josep Renau.

adolescentes actualmente. Lejos de recibir una formación que trate conceptos como los deseos, la erótica, la pareja, los afectos o los procesos de sexuación, la educación sexual se limita a charlas de una hora cuyos contenidos giran únicamente en torno a métodos para evitar el contagio de enfermedades o los embarazos no deseados. Esto no significa que estos dos aspectos no sean importantes, pero sí que no deberían ser los únicos que se impartiese. El hecho de que se seleccionen estos aspectos y no otros responde a esa idea del sexo como riesgo y peligro, en lugar de una expresión de lo que somos como sujetos. Otro ámbito donde se percibe de forma clara la vigencia del discurso de la derecha cristiana es el cine y la televisión, donde los abusos y las violaciones tienen una presencia abrumadora,

sobre todo si los comparamos con la aparición de otras expresiones de la sexualidad en la que esta es vista de forma positiva.

Es necesario que el anarquismo recupere el discurso propio sobre la sexualidad, ya que de otra forma se verá obligado a reproducir el discurso dominante y, con él, los dispositivos de control social que lleva implícitos. Esto no significa que haya que aceptar cualquier tipo de conducta en el terreno sexual, pero sí que deben establecerse unos criterios propios para decidir cuáles son aceptables y cuáles no. De lo que se trata es de abandonar los criterios impuestos, que giran fundamentalmente en torno a la asociación entre sexualidad y peligro, y adoptar otros que estén libres de los intereses de la dominación, como puede ser la reciprocidad o la decisión libre de los sujetos que participan en esa práctica.

En definitiva, se trata de que el anarquismo recupere la iniciativa en la reflexión sobre la sexualidad que tuvo durante las tres primeras décadas del siglo XX, cuando los pensadores libertarios fueron los primeros en teorizar sobre cuestiones como los métodos anticonceptivos, la procreación o la pareja. No podemos dejar que la reflexión sobre el sexo esté únicamente en manos de las clases dominantes, ya que, por encima del placer o el peligro, la sexualidad —entendida en un sentido amplio como el conjunto de nuestros deseos, nuestros afectos y nuestros vínculos—, es la expresión más profunda de lo que somos.

NEGROS PRESAGIOS: POLÍTICA ANARQUISTA EN LA ÉPOCA DEL COLAPSO*.

Dark tidings: anarchist politics in the age of collapse.

Uri Gordon, (*Loughborough University*).

Traducción: Miguel Pérez.



Lám. 1.- Chimeneas en la zona industrial de Budapest. Fotografía de Carlos Pérez.

Ha sido algo evidente desde hace décadas. Sólo con la combinación de grados dosis de ignorancia, arrogancia y autoengaño se ha conseguido caricaturizar un diagnóstico perfectamente lógico como los desvaríos irracionales de unos marginados apocalípticos. Pero ahora, conforme la realidad nos abofetea repetidamente se asume al fin, si bien con rapidez, que hay que admitir la existencia de una pauta regular. Ya no se puede seguir mirando a otro lado: la civilización industrial está colapsando.

De hecho, ya estamos en el ojo del huracán. Los precios de la energía se han disparado, como consecuencia de haber alcanzado recientemente el pico en la producción global de petróleo y su consiguiente e inevitable declive posterior. Huracanes, sequías y patrones climáticos impredecibles se han vuelto más frecuentes e intensos, haciéndonos sufrir las consecuencias del calentamiento global que nosotros mismos hemos provocado. Mientras, la calidad del suelo y del agua se sigue degradando, la biodiversidad se desploma, con una tasa de extinción de especies 10.000 veces superior a la normal. A su vez, la tremenda crisis de los precios de los alimentos en que se ve sumido el globo en estos momentos es la indicación más poderosa, hasta el momento, de que ya no cabe

* Publicado en: *Contemporary anarchist studies: an introductory anthology of anarchy in the academy*. Edited by Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella, II, and Deric Shannon. 2009, pp. 249-259, London. <http://libcom.org/library/contemporary-anarchist-studies-introductory-anthology-anarchy-academy>

esperar la vuelta a la situación anterior. Por el contrario, lo que vemos es la batalla final entre la necesidad infinita de crecimiento del capitalismo neoliberal y los recursos limitados de un único planeta. Y ni con toda la ingeniería financiera o los inventos de última tecnología que el dinero pueda comprar va a escapar el sistema a su inevitable derrumbe. Se ha llegado al punto de inflexión y nosotros somos la generación a la que corresponde el dudoso honor de vivir y morir en sus últimos estertores.

Muchos de los autores que participan en este volumen¹ han celebrado el auge de la actividad de las anarquistas y sus temáticas, conforme reaparece la oposición al capitalismo en todo el planeta. Y sin embargo, cuando se intenta dar una perspectiva internacional del porvenir de estas prácticas, hay que enfrentarse a negros presagios. Las anarquistas y sus aliadas tienen que proyectarse a un futuro de inestabilidad y deterioro crecientes, y reinventar sus tácticas y sus estrategias a la luz de las crisis convergentes que van a ser características del siglo XXI.

Este artículo parte de la trayectoria de colapso que se observa ya en el capitalismo a escala global, analiza algunas de sus consecuencias sociales y las plantea como retos que tiene que afrontar la futura práctica del anarquismo. Es evidente que no tiene sentido abordar esta tarea desde un punto de vista pretendidamente neutral, que se limite sin más a señalar las tendencias presentes sin hacer recomendaciones, propuestas o indicaciones. Desde el momento en que se intenta prever y no sólo predecir, se abre el espacio para sugerir cuáles podrían ser las prioridades para las anarquistas en los años venideros.

COLAPSO Y RECUPERACIÓN

En la reciente obra de Jared Diamond, *Colapso* (2005), se pasa revista al auge y posterior declive de un gran número de sociedades, algunas tan diversas y separadas cronológicamente entre sí como los asentamientos vikingos de Groenlandia, la Isla de Pascua en el Pacífico o Mesa Verde, en el suroeste de los Estados Unidos. En todos estos casos el ecosistema fue sobreexplotado y el aprovechamiento de sus recursos superó con mucho la barrera de la sostenibilidad. Una vez que se llegó al punto de no

retorno, estas sociedades colapsaron y es evidente que Diamond cree que algo parecido va a ocurrir con nuestra propia civilización global.

En este contexto, el pico en la producción mundial de petróleo representa un punto evidente de inflexión (para más información a este respecto y datos actualizados se puede consultar www.energybulletin.net), ya que sin crudo a precio asequible no puede haber aviación comercial ni cultivos intensivos de trigo o satélites de comunicaciones y probablemente, tampoco rascacielos. Por ejemplo, no sería factible transportar manzanas a 5.000 kilómetros de distancia para venderlas en supermercados inundados de luz artificial, ni importar de China artilugios o telas a bajo precio. En concreto, el sistema actual de producción de alimentos depende casi por completo del petróleo, desde la fabricación de pesticidas y fertilizantes hasta la energía necesaria para el funcionamiento de los sistemas de riego y la maquinaria agrícola, pasando por el empaquetado y el transporte. Sin el acceso al combustible barato, ni los cultivos intensivos en grandes extensiones ni el comercio global serían posibles, al igual que otros muchos sistemas que damos por sentados. De hecho, no hay ya duda alguna acerca de la realidad del colapso. Lo único que aún se debate es su rapidez y sus consecuencias.

Para entender mejor el comportamiento de sistemas complejos en momentos de crisis merece la pena prestar atención al análisis que Kay Summer y Harry Halpin han hecho recientemente del equilibrio dinámico y los cambios de fase. Al igual que los organismos biológicos o Internet, el capitalismo global es un sistema complejo regenerativo, que se mantiene en un estado de equilibrio dinámico, no estático. Las constantes aportaciones desde el exterior de materias primas y energía mantienen el sistema en un flujo constante, oscilando dentro de unos ciertos parámetros, como si se tratase de una bola que sube y baja en un cuenco. A esta zona de oscilación se le llama también “zona de atracción del sistema”. Sin embargo *una alteración importante, o bien una pequeña pero del tipo adecuado, puede iniciar un ciclo de realimentación positiva que haga que la bola se escape del cuenco hasta caer en otra zona de atracción del sistema [...] estos cambios drásticos de un cuenco a otro, que se conocen como cambios de fase, vienen a menudo precedidos por periodos de “inestabilidad crítica”, durante los cuales el sistema se ve sometido a tensiones importantes. Se puede dar una expansión enorme, de acuerdo a un patrón*

¹ Nota del Traductor: El artículo fue inicialmente publicado como un capítulo del libro colectivo.

de comportamiento aparentemente caótico, antes de asentarse en un estado nuevo y más estable. Estos períodos se conocen como puntos de bifurcación, ya que en ellos el sistema parece tener la capacidad de ir tanto en una dirección como en otra².

En este sentido, el difícil momento que estamos viviendo representa precisamente un período de inestabilidad crítica. Factores como la escasez de fuentes energéticas y el cambio climático están desplazando el sistema cada vez más hacia el borde de su zona de atracción y el colapso resultante supondría un cambio de fase de la misma magnitud que el paso de la recolección y la caza a la agricultura o, más recientemente, de ésta al capitalismo industrial.

Desde luego, esta forma de análisis tiene sus limitaciones a la hora de discutir los detalles concretos de desarrollos políticos y sociales, así como la relevancia de estos para la práctica anarquista. Por un lado, tomar el sistema como un conjunto pasa por alto sus contradicciones internas y sus disensiones, las cuales pueden ser relevantes en la forma en que el cambio de fase se plasme social y políticamente en los diferentes países. Lo que es más, es probable que la creciente escasez energética llegue a parar e incluso invertir muchas de las transformaciones asociadas con la globalización económica y cultural, lo que a su vez daría lugar a una fragmentación y a trayectorias muy diversas después del colapso. No obstante, y aun a riesgo de abusar de nuestra metáfora, podemos imaginar que la bola que sube y baja en el cuenco está hecha de mercurio y que al alcanzar el punto de bifurcación se separa en muchas gotas más pequeñas que caen a su vez hacia zonas de atracción conectadas entre sí.

¿Cómo podemos describir estas nuevas realidades políticas? Es evidente que al llegar a este punto nuestra intuición se hace poco precisa, pero es plausible proponer tres opciones generales: un nuevo orden social basado en la libertad y la igualdad, diferentes órdenes sociales modificados respecto al actual, pero que mantengan la opresión y la desigualdad, o el colapso total de cualquier orden social. En otras palabras: un comunismo libertario de base, un eco-autoritarismo o la guerra civil.

Las anarquistas y sus aliadas se encuentran ya profundamente involucradas en actividades que intentan inclinar

la balanza hacia la primera zona de atracción, algo que se analizará más adelante. Sin embargo, en este punto vamos a prestar atención a la segunda opción. Saber anticiparse a la respuesta que el poder instituido va a dar al colapso social es algo fundamental para las anarquistas y sus aliadas, si es que éstas quieren mantener la iniciativa y no sólo reaccionar frente a estas medidas, sobre todo teniendo en cuenta que las instituciones jerárquicas ya se están adaptando a la gestión del colapso. En este contexto, la reapropiación sigue siendo la estrategia central que éstas utilizan para mantener su hegemonía. Por reapropiación se entiende el proceso según el cual la sociedad capitalista disuelve las amenazas materiales o culturales que enfrenta mediante su recodificación y absorción dentro de su propia lógica³.

Hoy en día, se está desarrollando sobre las propias reivindicaciones ecológicas una campaña de enormes proporciones en este sentido. A primera vista parecería que por fin los asuntos medioambientales tienen un papel destacado en los discursos dominantes dirigidos al público occidental. Pero en realidad, la creciente concienciación en lo referente al cambio climático y el pico del petróleo, así como a los excesos que han llevado a esta situación de crisis permanente, viene acompañada de la eliminación total de los aspectos radicales que los movimientos ecologistas habían asociado a sus previsiones. Desde la década de los 60 del siglo pasado, los escritores y activistas en defensa del medio ambiente han insistido en que: 1) hay una contradicción esencial entre la estabilidad ecológica y el crecimiento constante, 2) hay una conexión ideológica entre el dominio antropocéntrico de la naturaleza y las relaciones de explotación que se dan entre géneros y clases y 3) la igualdad y la descentralización son necesarias como parte de una sociedad genuinamente sostenible. Frente a esto, las élites políticas y económicas han intentado, con éxito hasta el momento, promover una estrategia que plantea estos problemas como meramente técnicos o de gestión, y no sociales. Desde este punto de vista se fomenta la innovación tecnológica y el control de mercados con el objetivo de generar la estabilidad suficiente para que el sistema pueda seguir funcionando. Y en consecuencia asistimos a:

- La normalización de las crisis medioambientales y de recursos, en las que las inundaciones, las extinciones

2 (Summer y Halpin, 2007, 89)

3 (Internacional Situacionista, 1966)



Lám. 2.- Manifestación anticapitalista en Frankfurt.

y las carestías se presentan como elementos asumibles de la vida contemporánea.

- La mercantilización de la atmósfera, con la introducción mecanismos de compra y venta de deuda para controlar las emisiones de sustancias contaminantes y gases de efecto invernadero⁴.
- La redefinición de la energía nuclear como una fuente energética limpia y alternativa a los combustibles fósiles, con lo que se ha conseguido la increíble maniobra de invertir su reputación como epónimo de destrucción⁵. De la misma manera se está intentando asociar la ingeniería genética a la agricultura sostenible y la gestión de terrenos⁶.
- La absorción de la conciencia ecológica dentro de la cultura de consumo de masas mediante la explotación de los nuevos nichos de mercado: comida y ropa ecológicas, centros comerciales “verdes” y la industria de la compensación de las emisiones personales de CO₂⁷.
- Así mismo, se ha dado un cambio en la política internacional, que ha pasado de promover el desarrollo sostenible a centrarse en planes de mitigación, gestión y control de riesgos⁸.

Tal vez la señal más evidente desde el exterior de esta estrategia de reapropiación por parte de las élites sea la transformación que han experimentado las cumbres del

G8 en respuesta a los rituales anuales de manifestaciones y disturbios. Tal y como han señalado los componentes del Turbulence Collective (2007): *El G8 se reinventó a sí mismo y pasó a ser un espectáculo mediático que se daba bombo como el único foro capaz de resolver los problemas medioambientales. En otras palabras, cuando el G8 se vio atacado, su único objetivo pasó a ser la recuperación de la legitimidad de su autoridad global. Y en efecto, aprendió bien su lección. En Gleneagles una gran campaña de ONGs, orquestada por el propio gobierno británico, convocó a 300.000 personas, no para protestar contra el G8, sino para darle la bienvenida y hacer presión a favor de la condonación de la deuda y el incremento de las ayudas a África [...] y en Heiligendamn [...] el G8 había dado un paso más con la intención de ganar legitimidad, aparentando dar una respuesta a la preocupación generalizada por el cambio climático.*

Todos estos procesos ponen de relieve, de manera clara, el intento de reconvertir los desafíos climáticos en nuevas oportunidades para el capitalismo, mediante la creación de mercados e instrumentos de gobernanza global. Y sin embargo este reverdecimiento superficial del proceso de acumulación capitalista sólo puede resultar en un aumento de las desigualdades, con la aparición de nuevos cotos cerrados y la imposición de regímenes de austeridad a los más desfavorecidos mientras que las élites del mundo de los negocios recogen los beneficios.

No obstante, el capitalismo sólo puede retrasar hasta un cierto punto el momento en que alcance los límites objetivos de su crecimiento. Por eso, el fin último de estas estrategias de reapropiación no puede ser más que ganar tiempo, alargar el período en el que la crisis es aún gestionable para permitir que las instituciones jerárquicas se adapten para sobrevivir al capitalismo. Si bien la mengua en las fuentes energéticas va a requerir necesariamente una transición a formas de producción locales y con un uso más intensivo de la fuerza de trabajo, lo cierto es que esta transición también puede ser un proceso dirigido por una élite, con el objetivo de crear modelos post-capitalistas de producción alienada. Estos, al mismo tiempo que se adaptan a una disponibilidad cada vez menor de recursos, continuarían vinculando la capacidad productiva de los seres humanos a sistemas de cautividad económica. De tener éxito a largo plazo, esta estrategia podría dar lugar a la aparición de nuevas formas de feudalismo en las

4 (Bachram, 2004)

5 (Nuclear Energy Institute, 2007)

6 (Dewar, 2007)

7 (Monbiot, 2007)

8 (Welsh y Blüdhorn, 2007).

que el trabajo dejaría de ser, por lo menos en parte, una mercancía, para ser sustituido por formas de servidumbre, mientras que unas élites armadas conservarían un acceso privilegiado a los frutos de unos recursos menguantes⁹.

Desde el momento en que la estrategia de reapropiación capitalista sólo puede llegar hasta un cierto punto (y en este sentido no es de menor importancia el hecho de que la experiencia acumulada por los movimientos sociales anticapitalistas les permite anticipar sus maniobras), se hace necesario que su otra estrategia asociada, la represión, mantenga un papel central en la respuesta del poder instituido al colapso. Es en este contexto en el que las formas postmodernas de gobernanza autoritaria se seguirán perfeccionando, desde la vigilancia por medios electrónicos hasta la creación de bases de datos genéticas, pasando por el creciente poder de las empresas de seguridad privadas y la planeada consolidación de la OTAN y la arquitectura de seguridad europea¹⁰.

El continuo desarrollo de novedosas formas de control social se realizará no sólo en anticipación de potenciales amenazas geopolíticas, que pueden abarcar desde guerras por los recursos hasta la migración masiva de refugiados medioambientales, sino también como forma de contener la disensión interna, conforme se multipliquen las alternativas autogestionadas de base, organizadas a partir de la comunidad y el apoyo mutuo, en contra de la estrategia de la élite de contención y retribución gestionable.

CONSECUENCIAS PARA LA PRÁCTICA ANARQUISTA

¿Qué implicaciones tienen estos desarrollos para el futuro de la práctica anarquista? Para poder responder a esta cuestión debemos empezar por clasificar las miríadas de acciones y proyectos que desarrollan las anarquistas en tres categorías generales: deslegitimación, acción directa (tanto creadora como destructora) y el establecimiento de redes. Si bien estas categorías no se excluyen entre sí, ya que cualquier hecho concreto de la práctica anarquista puede incluir elementos de más de una de ellas, ofrecen una nomenclatura útil para estructurar el análisis. A la hora de considerarlas en relación con la discusión anterior

se prestará atención a una serie de prioridades que son relevantes para cada una de ellas.

Por deslegitimación se entiende la participación de las anarquistas en el discurso público, sea verbal o simbólico, con un mensaje que se dirige a negar la base de legitimidad de las instituciones sociales dominantes, así como a erosionar los presupuestos de la política representativa, la sociedad de clases, el patriarcado, etc. Al contrario que las movilizaciones, que tienden a ir contra un conjunto determinado de decisiones políticas con el fin de presentar reivindicaciones al gobierno y a las empresas para que cambien su comportamiento, los mensajes de deslegitimación se dirigen contra la mismísima existencia de las instituciones jerárquicas y exigen su abolición, sea de manera implícita o explícita. Por ejemplo, la participación anarquista en las acciones en contra de la OMC y el FMI fue siempre mucho más allá de la simple demanda de cambios en las políticas de estas instituciones. Lo que se buscaba era emplear estas ocasiones como oportunidades para deslegitimar el capitalismo en sí. Del mismo modo, la participación de las anarquistas en la oposición a la guerra en Irak pretendía superar la denuncia de la violación del derecho internacional por parte de la administración Bush o la dudosa justificación de la invasión. Por el contrario se centraba, más bien, en la aportación de la guerra a la expansión capitalista, al amordazamiento de la disidencia y a la “salud del estado” en términos generales.

En el contexto de la política del anarquismo en la era del colapso, la deslegitimación seguirá siendo un elemento de la mayor importancia, de manera creciente, como una medida de oposición a los esfuerzos del capital por asimilar las crisis convergentes del siglo XXI. Esto tiene que ver no sólo con la reformulación de los desafíos medioambientales como oportunidades de negocio para quienes se encuentren en condiciones de aprovecharlas, sino también, y tal vez sea aún más importante, con su uso como instrumentos para extender el miedo en la sociedad. Como resultado del declive del estado de bienestar y sus funciones, tal y cómo se ha venido experimentando en las décadas pasadas, los gobiernos ya no pueden seguir basando su legitimidad en promesas de subsidios, educación o salud. Más bien la justificación de su propia existencia se basa en el compromiso de proteger a sus ciudadanos de una serie de amenazas sin duda exageradas, que

9 (Caffenzis, 2008)

10 (Gipfelsoli, 2008)



Lám. 3.- Manifestación antifascista en Edimburgo.
Fotografía de Mohammed Abushaban.

van desde el terrorismo hasta la delincuencia juvenil. De este modo, el cambio climático, la escasez de energía y las crisis alimentarias pueden con facilidad pasar a ser nuevos elementos de su arsenal. Siempre y cuando los discursos alarmistas no estén respaldados por formas de acción que menoscaben la estructura existente de reparto de la riqueza y el poder, las amenazas medioambientales son una forma adecuada de mantener asustada a la opinión pública y fomentar su dependencia de las instituciones establecidas.

Frente a esta campaña de amnesia colectiva inducida, con la que se quiere desasociar el caos medioambiental y social del sistema capitalista que lo ha producido, las anarquistas y sus aliadas se verán obligadas a difundir el mensaje claro de que no se puede confiar en las mismas estructuras y fuerzas sociales responsables del desastre para que nos saquen de él. Esta tarea será cada vez más difícil, conforme los gobiernos occidentales avancen en una dirección aparentemente ecologista y socialmente progresiva, como es probable que ocurra en los Estados Unidos y en algunos países europeos en el futuro cercano. Y sin embargo, la fortaleza de los puntos de vista anarquistas reside en su capacidad de producir una crítica de base que deje claro que este tipo de maniobras no son más que estrategias para ganar tiempo.

Pero en este contexto habría que contemplar también la posibilidad opuesta. En vez de tomar un giro aparentemente progresista, en algunos países se podría dar un auge del eco-fascismo como resultado del colapso. Este término, eco-fascismo, se refiere a los esfuerzos que realizan ya hoy en día

algunos partidos y organizaciones de extrema derecha para cubrir con un barniz ecológico sus proyectos racistas y autoritarios¹¹. Entre estos se incluye por ejemplo, recurrir a argumentos sobre la capacidad limitada del medioambiente para justificar controles sobre la inmigración o la incorporación aviesa del contenido espiritual y anti-ilustrado del ecologismo radical a una ideología nacionalista integral (basta con recordar la exaltación que hacía el nacionalsocialismo alemán de la supuesta unión mística del pueblo germano con su tierra). El eco-fascismo es un enemigo especialmente peligroso porque a menudo se presenta a sí mismo como enfrentado con el capitalismo internacional, aunque en última instancia dependa de él de modo parasitario¹².

Las anarquistas ya se encuentran en primera línea de la resistencia contra los grupos de extrema derecha en Europa y Norte América y en ocasiones se ven casi solas cuando se trata de enfrentarse a ellos en las calles. No cabe duda de que este aspecto de su actividad seguirá siendo una prioridad de primer orden, pero ahora con la renovada dedicación que se requiere para evitar los intentos de la ultraderecha de medrar a costa de una inestabilidad e insatisfacción crecientes.

Esto nos conduce al área central de la práctica anarquista: la acción directa. Este término se refiere a la acción que se lleva a cabo sin intermediarios, mediante la que un individuo o un grupo emplean sus propias capacidades y recursos para producir un cambio en su realidad, de acuerdo a sus deseos. Las anarquistas entienden que la acción directa consiste en que cada una se haga responsable del cambio social, mediante la intervención sin intermediarios sobre una situación dada, en lugar de remitirse a un agente externo (generalmente el gobierno) para que la remedie. Lo más común es que este tipo de actuación se entienda sólo desde su aspecto preventivo o destructivo. Por ejemplo, si un grupo de personas se opone a la tala de un bosque, para ellos la acción directa implica actuar para evitar que se corten los árboles (encadenándose a estos, echando azúcar en el depósito de la gasolina de las excavadoras o mediante otros actos similares de sabotaje y boicot), en vez de reunir firmas o iniciar un proceso judicial, con el objetivo final de dificultar el proyecto de manera directa o impedir que siga adelante.

11 (Zimmerman, 1997)

12 (Hammerquist y Sakai, 2002)

Aparte de la defensa medioambiental es de esperar que la acción directa en sus formas preventivas o destructivas adquiera una importancia cada vez mayor en el área de la resistencia a las nuevas tecnologías. En un artículo aparecido en este mismo volumen, Steve Best analiza la dimensión anti-tecnológica del anarquismo contemporáneo. A la luz de esta aportación, es de esperar que esta lucha adquiera una importancia cada vez mayor, a medida que la respuesta institucional a las crisis medioambientales pase a centrarse en la expansión irresponsable de la energía nuclear, las biotecnologías y la geo-ingeniería, entendidas todas ellas como “apaños” frente a un ecosistema cada vez más alejado del equilibrio. Hay que destacar en este sentido que no es necesario compartir un punto de vista anti-civilizatorio para apoyar este tipo de acciones. Dicho de otra forma, no es necesario ser un primitivista para ser un ludita.

En una época en que la disponibilidad de combustibles fósiles es cada vez más reducida y en que el cambio climático debido a la combustión de estos es cada vez mayor, podemos esperar casi con toda seguridad que los gobiernos y las empresas promoverán una nueva generación de centrales nucleares. Tal y como se ha mencionado, la industria termonuclear se presenta ahora a sí misma, de manera generalizada, como una alternativa limpia frente al petróleo, el carbón y el gas, algo en lo que los gobiernos también están participando. Y sin embargo, la energía nuclear no es más que una huida hacia delante para los excesos consumistas de Occidente y del capitalismo, cuyo precio es la contaminación permanente. Aunque las movilizaciones y las medidas legales pueden cosechar un cierto éxito a la hora de limitar la creación de nuevas centrales nucleares, no cabe duda de que la acción directa tomará un papel protagonista conforme estas iniciativas alcancen sus límites. Es muy probable que las anarquistas y sus aliadas tengan que intervenir de manera directa para entorpecer la construcción de estas centrales, y en este sentido podría aparecer bien pronto una nueva generación de luchas antinucleares como elementos primordiales de las prácticas anarquistas. De hecho, este tema ya se ha tratado en los encuentros anuales del Climate Camp, como los que se celebraron en el Reino Unido en un principio y que ya se repiten en Alemania, Australia y los Estados Unidos¹³.



Lám. 4.- Laboratorio Ibérico Internacional de Braga. Fotografía de Josecolgon.

Por su parte, es muy probable que la rampante crisis alimentaria mundial de lugar a una campaña institucional para fomentar el uso de alimentos genéticamente modificados, bajo la escusa de que son un modo de obtener cosechas mayores. Sin embargo, el precio es la contaminación del ecosistema y un aumento, si cabe, del poder y el control que ya tienen las multinacionales sobre las vidas de los agricultores. La resistencia anarquista contra los cultivos genéticamente modificados ya tuvo un punto álgido a finales de la década de los noventa del siglo pasado, sobre todo en los países europeos, que a diferencia de los Estados Unidos no se vieron inundados tan rápidamente por estas cosechas en escala comercial. En este sentido, las anarquistas han jugado un papel destacado en campañas en contra de esta agricultura, tanto de naturaleza informativa como en acciones directas, y en solidaridad con movimientos campesinos de América Latina y del Sureste Asiático. Bien pudiera ser que el sabotaje de cultivos volviese a adoptar un papel predominante en la práctica anarquista, incluso al mismo tiempo que se hace propaganda a favor de otras alternativas más sostenibles.

En último lugar, la nanotecnología, que es la manipulación directa de átomos y moléculas, recibe una atención cada vez mayor por parte de las activistas como la forma más reciente de ataque tecnológico contra la sociedad y la biosfera. Con esta tecnología se aprovechan los cambios que se dan en las propiedades de las sustancias cuando se reducen a dimensiones microscópicas, lo que

13 ver www.climatecamp.org.uk

ha permitido que una serie de novedosos productos se encuentren ya disponibles en el mercado¹⁴. La nanotecnología no es sólo una herramienta que consolida el poder de las multinacionales en todos los sectores, sino que es el escenario de la posible convergencia de la biotecnología, la informática y la neurociencia. Algo que destruiría la barrera entre lo vivo y lo artificial en la escala atómica.

De forma más inmediata, la nanotecnología hace posibles ciertas iniciativas que se proponen como parte de la creciente amenaza de la geoingeniería, que es la manipulación intencionada a gran escala de sistemas planetarios para producir un cambio en el clima, principalmente para compensar los efectos no deseados de otras actividades de origen humano¹⁵. Entre las muchas ideas que se están discutiendo en la actualidad figuran algunas como la fertilización de los océanos con nanopartículas de hierro para estimular el crecimiento del fitoplancton y que éste absorba el dióxido de carbono atmosférico, el uso de membranas construidas con nanocompuestos para almacenar comprimido este gas en minas abandonadas, pozo de petróleo en explotación o cavernas bajo el lecho del mar, o bien rociar aerosoles con compuestos sulfatados en la estratosfera para reflejar la luz solar.

De hecho, ya se han dado pasos en los tribunales internacionales para frenar estas medidas. Por ejemplo, los gobiernos firmantes de la Convención sobre Biodiversidad de la ONU (CBD en sus siglas en inglés) recibieron presiones a mediados de 2008 para alcanzar de manera unánime el acuerdo de una moratoria de facto que afectara a un amplio espectro de actividades de fertilización oceánica, algo que se logró con éxito. No obstante, estas medidas cubren sólo una serie limitada de iniciativas y son de difícil aplicación. Por ejemplo, una empresa de fertilización oceánica, Climos Inc., radicada en San Francisco (Estados Unidos), parece avanzar viento en popa en contra del consenso internacional. Por lo tanto, es probable que la acción directa llegue a ser la única forma de evitar este tipo de peligrosas apuestas que comprometen la estabilidad de los sistemas del planeta y que son parte de la misma lógica que ha dado como resultado su desestabilización en tan alto grado.

14 (ETC Group, 2003)

15 (ETC Group, 2007)



Lám. 5.- I Jornadas de Economía Alternativa organizadas por CNT.
Fotografía de Lino Vital.

Aparte de los aspectos preventivos y destructivos de la acción directa, el término también se puede referir a iniciativas creadoras y constructivas, como la producción autogestionada de alternativas reales al capitalismo. Los intentos en este sentido son experimentos de la utopía en construcción, una política prefigurativa que busca la construcción de un nuevo mundo dentro de la piel muerta del antiguo. Tal y como han señalado los autores del Emergency Exit Collective (2008) ya existen numerosas iniciativas de este tipo por todo el planeta, muchas más de las que se deben a las propias anarquistas: *Desde formas novedosas de democracia directa que se dan en comunidades indígenas como El Alto, en Bolivia, o en fábricas autogestionadas de Paraguay, hasta los movimientos de los suburbios en Suráfrica, cooperativas de agricultores en la India, ocupaciones en Corea, experimentos de permacultura en Europa o la "economía islámica" que se da entre los habitantes pobres de las ciudades en el Medio Oriente. Hemos sido testigos del desarrollo de miles de formas de apoyo mutuo, asociaciones que comparten el deseo común de constituir una ruptura práctica con el capitalismo y que, más importante aún, presentan la posibilidad de crear un nuevo acervo común planetario.*

Mediante la recuperación de este acervo común los habitantes del planeta con cada vez más capaces de liberarse de la dependencia del capitalismo y de vaciar a éste de contenido desde su interior. En los próximos años la creación de alternativas autogestionadas basadas en la comunidad será cada vez más urgente, conforme la población se enfrente a las consecuencias de la disminución de las fuen-

tes de energía y del cambio climático. De hecho, puede ser que este tipo de prácticas constituyan nuestra única esperanza de superar el colapso de forma que resulte en realidades sociales liberadoras y preservadoras de la vida, en vez de pesadillas autoritarias o de pura destrucción.

Será cada vez más importante, para las anarquistas y sus aliadas, participar en la construcción de alternativas independientes y sostenibles que fomenten la autosuficiencia de las comunidades. El creciente interés entre las anticapitalistas por la permacultura, la construcción con técnicas naturales o la ecología práctica representa un movimiento esperanzador en esta dirección (se puede consultar un portal online muy útil a este respecto en www.permacultureactivist.net). La acción directa constructiva de este tipo resulta especialmente relevante en los países en los que hay un capitalismo avanzado, que es donde habitan la mayoría de las anarquistas, ya que es en estas sociedades donde los lazos comunitarios se han visto más degradados y donde se han perdido más las habilidades manuales básicas. La combinación de autosuficiencia productora y relaciones sociales igualitarias, tanto en proyectos urbanos como rurales, puede llegar a representar una forma muy potente de propaganda por el hecho, al proponer modelos de funcionamiento atractivos que otros pueden copiar. Estos modelos no sólo sirven para empoderarse, sino que avanzan hacia la seguridad alimentaria y energética, así como hacia la independencia de un mercado de trabajo cada vez más precario y en el que quedan ya pocas redes sociales de asistencia.

Y es en este punto en el que cobra importancia el último aspecto de la práctica anarquista, la creación de redes. Tanto en sus iniciativas destructivas como constructivas de acción directa, las anarquistas actúan en el seno de un ámbito social mucho más amplio y sus probabilidades de éxito dependen en buena medida de la solidaridad y la cooperación con grupos que están al margen del núcleo central de sus propias redes. En este contexto, cabe esperar que la lógica cultural de la creación de redes, que constituye uno de los aspectos centrales de la práctica política de las anarquistas, siga dando fruto, conforme estas y sus aliadas vayan estrechando lazos con un número creciente de comunidades en lucha, desde personas migrantes y refugiados a las clases medias en caída libre.

Por supuesto, esto no quiere decir que las anarquistas deban ocupar el lugar de una vanguardia que guíe a las

masas hacia la revolución, sino más bien que deberían actuar como una retaguardia, cuya única intención sea la de proteger y fomentar la autonomía y la horizontalidad de los movimientos emergentes de resistencia. En el contexto de la construcción de una nueva sociedad, esto quiere decir abortar los intentos de eliminar la autosuficiencia local e integrarla en un marco capitalista y/o autoritario y, una vez que se tenga éxito en esto, defender las comunidades autogestionadas cuando se vean atacadas o marginalizadas de cualquier manera.

En última instancia, sin embargo, no hay garantía alguna. La actuación anarquista va a ser necesaria desde todo punto de vista, incluso, o tal vez más, después del colapso del capitalismo global. Tal y como dice Noam Chomsky (1986), *el anarquismo es una lucha sin final, ya que cualquier progreso hacia una sociedad más justa lleva a su vez a una percepción y comprensión de nuevas formas de opresión que pueden haber permanecido ocultas para la práctica y la conciencia tradicionales*. Incluso en el escenario más favorable, las anarquistas tendrán que enfrentarse a la reaparición de patrones de dominación dentro de las comunidades y/o entre éstas, aunque se hubiera llegado a un punto en el que hubiesen sido superadas de manera consciente alguna vez. La vigilancia constante es el precio de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHRAM, H. (2004): "Fraude y colonialismo: el nuevo comercio de los gases con efecto invernadero", en *El clima: cambios, peligros y perspectivas*, Madrid, 143-170.
- CAFFENTZIS, G. (2008): "Terminal Reflections: crisis, collapse, catastrophe, singularity, shock and apocalypse". *Journal of Aesthetics and Protest*, en <http://www.joaap.org/projects/whirlwind.htm> (accedido el 1 de agosto de 2013).
- CHOMSKY, N. (1986): "La Unión Soviética Versus el Socialismo", en http://www.theyliedie.org/resources/biblio/Chomsky_Ngam_-_La_URSS_Us_el_Socialismo.htm (accedido el 1 de agosto de 2013).
- DEWAR, J. E. (2007): "Perennial Polyculture Farming: seeds of another agricultural revolution?", en http://www.rand.org/pubs/occasional_papers/OP179/ (accedido el 1 de agosto de 2013).
- DIAMOND, J. (2005): *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Madrid.

- EMERGENCY EXIT COLLECTIVE (2008): “The 2008 G-8 in Hokkaido, a strategic assessment”, en <http://news.infoshop.org/article.php?story=2008061813531813> (accedido el 1 de agosto de 2013).
- Grupo ETC (2003): “La Inmensidad de lo mínimo”, en <http://www.etcgroup.org/sites/www.etcgroup.org/files/publication/102/02/littlebdespanol.pdf> (accedido el 1 de agosto de 2013).
- (2007): “Jugando con Gaia”, en http://www.etcgroup.org/sites/www.etcgroup.org/files/publication/607/03/geoen-gineeringcom93_spanish.pdf (accedido el 1 de agosto de 2013).
- GIPFELSOLI (2008): “Collapsing the European security architecture”, en <http://www.indymedia.org.uk/en/2008/03/393356.html> (accedido el 1 de agosto de 2013).
- HAMMERQUIST, D.; SAKAI, J. (2002): “Confronting Fascism: discussion documents for a militant movement”, en <http://www.monbiot.com/2007/07/24/eco-junk/> (accedido el 1 de agosto de 2013).
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA (1966): “Alienación: Análisis de varios aspectos concretos, en *Internacional Situacionista* 2, Madrid.
- NUCLEAR ENERGY INSTITUTE (2007): “NEI Policy positions: protecting the environment”, en <http://www.nei.org/Issues-Policy/Protecting-the-Environment> (accedido el 1 de agosto de 2013).
- SUMMER, K.; HALPIN, H. (2007): “The crazy before the new: complexity, critical instability and the end of capitalism”, en <http://turbulence.org.uk/turbulence-1/the-crazy-before-the-new/> (accedido el 1 de agosto de 2013).
- TURBULENCE COLLECTIVE (2007): “¿Caminando hacia la luz? Posdata de un 2007 turbulento”, en <http://turbulence.org.uk/turbulence-3/move-into-the-light/caminando-hacia-la-luz> (accedido el 1 de agosto de 2013).
- WELSH, I.; BLÜDHORN, I. (2007): “Eco-politics beyond the paradigm of sustainability: a conceptual framework and research agenda”, en <http://people.bath.ac.uk/mlsib/public%20access/Eco-politics%20beyond%20the%20Paradigm%20of%20Sustainability.pdf> (accedido el 1 de agosto de 2013).
- ZIMMERMAN, M. (1997): “Ecofascism: a threat to American environmentalism?”, en *The Ecological Community*, ed. Roger S. Gottlieb, New York, 229-254.

ANARQUISMO SOCIAL, UNA CORRIENTE DE FUTURO*.

Social anarchism, a tendency with future.

Aris Tsioumas.

Traducción: **Rafael Herrera Montero.**

¿Qué es el Anarquismo Social? Acercamiento a un plan de programa político y expresión organizativa del movimiento anarquista social.

*Todos los anarquistas son comunistas,
pero no todos los comunistas son anarquistas.*
P. Kropotkin

INTRODUCCIÓN

A partir de 2008 en nuestro país –sobre todo– pero también a nivel internacional, primero en EEUU y a continuación, y de manera más marcada en Europa, aparece en los términos más absolutos el nuevo esquema de gestión integral capitalista, que venía gestándose durante décadas principalmente por parte del *think tank* anglosajón y siendo ejecutado por los organismos internacionales del absolutismo capitalista (UE, OTAN, BCE, FMI, OCDE).

Las élites capitalistas, tras haber establecido las circunstancias para el fin del periodo «de consentimiento» del modelo de gestión neoliberal, están actualizando rápidamente sus posiciones a fin de lanzar un ataque aún más agresivo y estructurado contra las fuerzas del trabajo. La época de la burbuja, en la que era posible comprar el consentimiento social por medio de la oferta de esperanzas y promesas de consumo con dinero prestado, ha estallado tras venir hinchándose durante casi cuarenta años. El ámbito mundial, el medio universal y el tiempo colectivo se han visto colonizados por la relación capitalista en términos de un despiadado maltrato. Ello ha tenido por consecuencia el maltrato del propio ser humano a través de las nuevas correlaciones negativas de explotación-reproducción.

El consentimiento, como mediación política, ha sido abandonado por las élites por considerarse un proceso demasiado costoso. Éstas, al retirarse de la mesa del diálogo sobre el contrato social han dado una sonora bofetada en la cara de cuantos aún permanecían en la mesa repitiendo su cantinela sobre intereses comunes y coexistencia pacífica.

La nueva fase en la que volverán a enfrentarse conflictivamente las grandes dinámicas del siglo XX –según fueron expresadas por las fuerzas de clase– se llama, por ahora, Crisis. La Crisis hace directamente pedazos todas las previsiones, todas las formaciones sociales y políticas anteriores y, con ello, el conjunto de los modelos de resistencia que tomaron forma en el núcleo del periodo «de desarrollo» de posguerra.

La crisis vuelve a traer como una prioridad a la esfera pública el problema social arquetípico de la desigualdad y la injusticia en el moderno marco del capitalismo globalizado. Al mismo tiempo, acentúa las contradicciones que rigen el tejido social.

Todo lo que se había producido como derivado de las fuerzas sociales en conflicto en el terreno biopolítico de la gestión socialdemócrata se rompe como un simple jarrón a la primera disputa de la nueva época de agitación. Ninguna de las fuerzas políticas puede ni quiere darse cuenta de esta nueva realidad, mientras por otro lado, la masa impotente –por ahora– de los oprimidos aún no ha conquistado las armas de la confrontación y permanece desnuda frente a los ataques de las élites.

El antiguo mundo, el modelo de gestión política anterior a la crisis, se identifica con el nuevo paisaje del ámbito político derruido, expresando la descomposición social en el entorno de la recesión. Por ello constituye un lugar

* En “Κοινωνικός Αναρχισμός” (“Anarquismo social”), vol. I, Salónica, ediciones colaborativas Koursal, 2013. pp. 5-16. <http://www.anarkismo.net/article/25583>

común para el imaginario colectivo el que el conjunto de formaciones políticas y sociales de mediación, sea cual sea el punto del abanico político en que se sitúen, sea responsable –de una u otra manera– de la situación actual.

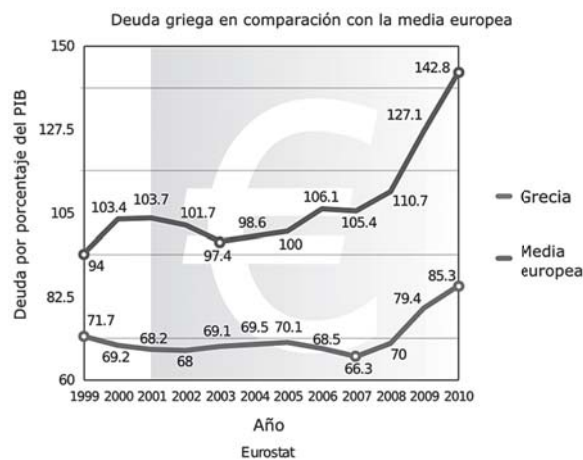
La rearticulación de las clases, entre otras cosas, transforma las herramientas de construcción de ideologías, signos políticos y modelos de acción colectiva. Sobre todo vuelve a plantear los *grandes debates*, de donde suelen resultar los *grandes relatos* que, con independencia de sus anteriores funciones, no parecen agotar sus coordenadas para un mundo que, al contrario de lo que tal vez creíamos hace unos años, *no había escuchado todo lo que –supuestamente– estaba ya dicho*.

LA SITUACIÓN POLÍTICA

La Crisis es, en esencia, la sala de espera y el estadio ineludible por el cual debe pasar el capitalismo, antes de conducir a las sociedades occidentales al nuevo orden del absolutismo económico incontrolable del capital. Este período, pues, adquiere dimensiones de gran importancia, ya que de las resistencias que las sociedades produzcan dependerá la nueva relación dinámica que determinará no solo las correlaciones políticas, sino también las –más profundas– sociales e institucionales. Y esto será así en tanto los mandatos políticos de la administración se relacionen cada vez más directamente con las vidas de los súbditos, hasta tal punto que se llegue a cuestionar la inviolabilidad de la propia vida y de las condiciones necesarias para ella.

Nuestras concepciones con respecto a las herramientas filosóficas y el pensamiento político que nos permitan la penetración social deberán adaptarse a este marco que ha ido tomado forma en los últimos años.

La retirada de las promesas capitalistas y el agotamiento del material básico para la construcción del consentimiento, es decir, el dinero, otorga unas características explosivas a la base social y desvincula en masa a los oprimidos de sus anteriores elecciones políticas y tal vez ideológicas. En cuanto el capitalismo se ve incapaz de llenar las bocas de las clases inferiores, incluso de la manera más elemental, tanto más la democracia burguesa se va retirando de la escena. En definitiva, se inaugurará la época de la tensión y la agitación. Ésta puede asimilarse, como



Lám. 1.- Evolución de la deuda griega en relación a la media europea.

situación de conflicto, con el período de dominio absoluto del capitalismo occidental durante la articulación feudal y la vida rural.

En Grecia, este experimento no sólo se ha puesto en marcha ya, sino que ha recorrido un gran trecho. La primera parte de la confrontación se está desarrollando, con las fuerzas organizadas del estado y el capital oponiéndose a las fuerzas sociales desorganizadas de los que resisten. La incapacidad de reunir las fuerzas sociales de resistencia y cambio en torno a un programa de orientación revolucionaria y radical, puede en principio considerarse razonable. La reconstrucción de la teoría y la práctica radical se presentaba como una labor realmente difícil, especialmente tras un período de extendida desidia social, alimentada por el consentimiento europeo y la socialdemocracia “actualizada” del dinero prestado. Naturalmente, esta última seguía produciendo esclavos, utilizando sobre todo la mano de obra extranjera.

Hoy, sin embargo, cuando apenas se ha formado un polo organizado de resistencia de orientación revolucionaria, y antes de que el movimiento social haya podido llegar ser verdaderamente amenazante, vemos que el sistema está movilizándolo incluso sus reservas fascistas. Ya que la referida incapacidad de unión se ha gangrenado, la opción del conflicto creativo se ve alejada, en el mejor de los casos, en beneficio del “reformismo izquierdista” modernizado. En el peor de los casos, se ve reforzado el bloque de la extrema derecha y la anti-rebelión nazi. Tras cuatro años de Crisis, han hecho acto de presencia todos los comodines de la vida política, ya vistan la camisa del reformismo, la corbata del neoliberalismo, o

incluso el uniforme de las SS. Aunque todos los fondos de pensamiento han quedado vacíos de esencia desde hace ya tiempo, siguen produciendo tendencias de influencia sobre la vida social, haciendo aflorar a la superficie los lodos de las concepciones más inhumanas.

La facción revolucionaria del movimiento social es la única que todavía no ha establecido los términos para su expresión política y organizativa. No ha recapitalizado los movimientos sociales y las innumerables fuentes de resistencia y creación social en un cuerpo unitario que sea capaz de presentar batalla a lo establecido, al reformismo y al nacionalismo. Para que esto fuera posible, el movimiento social organizado, revolucionario y de clase debería reestablecerse como potencial de salida del entorno de la explotación, tanto a nivel teórico como al político, estratégico e incluso táctico. Esto ocurrirá siempre que se dé forma a un programa basado en la necesidad social que le permita, ante todo, imponerse en el interior del movimiento social, reagrupar las fuerzas en general de sus referentes ideológicos e inspirar los deseos de los marginados, los pobres, los proletarios.

Dada la situación de emergencia que ha provocado condiciones de indigencia en el cuerpo social, el movimiento que consiga proponer un rumbo de acción política siguiendo el norte de la necesidad social será el que logre convertirse en la palanca de una salida positiva de la maquinaria capitalista.

Especialmente, en la Grecia de hoy día, un movimiento de política revolucionaria deberá ofrecer respuestas de manera global incluso en el plano de los valores. La continua degradación de los ingresos de los trabajadores provoca situaciones de indigencia, la tasa de paro remite a condiciones de genocidio de la mano de obra sobrante, y la política nazi de los campos de concentración y la difamación pública con la excusa de «políticas sanitarias», puede entenderse desde la perspectiva de clase de la ilegalización de la numerosa mano de obra extranjera.

La retirada del estado de sus «deberes» de atención social, en beneficio del capital privado, hasta tal punto de no ofrecer ya nada a las capas sociales más desfavorecidas, señala el camino a seguir por el movimiento revolucionario, mostrando qué es lo que puede y debe ser reemplazado de sus estructuras. La extensión del déficit a la educa-

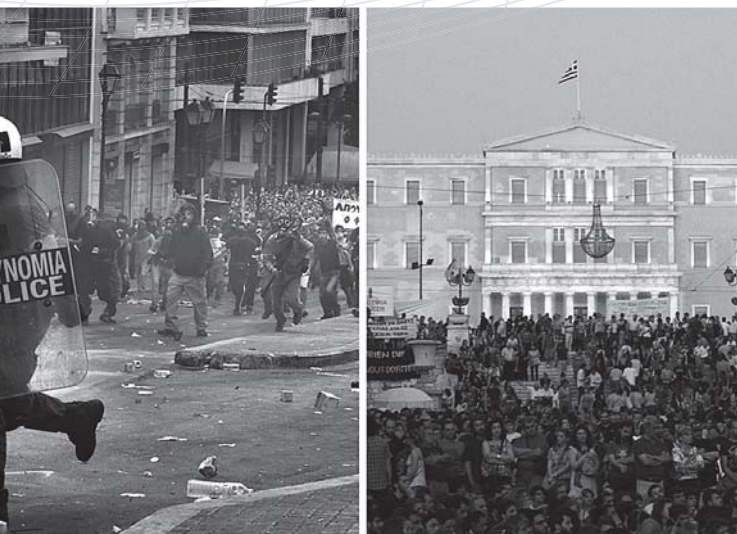
ción, la sanidad y los bienes públicos en general, sienta las condiciones para la negación del poder del estado y del capital en términos absolutos, materializando el primer paso de la autodefensa social, en tanto enciende la mecha de acción creativa y social de la base. Esta última es la que debe asumir la responsabilidad política y social para cambiar las condiciones de vida actuales.

UNA TEORÍA

De lo expuesto debe desprenderse la reflexión sobre aquellas herramientas que puedan conformar una propuesta de confrontación integral. El voluntarismo útil no puede prometer un mundo nuevo por sí solo, en una época en que los significados son muy difíciles de comprender por la base social. Incluso el significante se ve hurtado tras los diversos y complejos procesos de alienación inyectados como virus en el cuerpo social por la anterior gestión capitalista de las promesas, la participación, la inclusión y el consumo.

El lema de «lo que dijimos antiguamente sigue valiendo» fue un resorte útil para el período anterior, cuando el movimiento social revolucionario tenía que librar una dura batalla de supervivencia frente a la amenaza de desaparición del marco de derecho. La liquidación de sentidos impuesta por el actual relato postmoderno ha encontrado la manera de penetrar en el interior de los movimientos sociales. Hoy, sin embargo, en medio de las nuevas circunstancias que van tomando forma —donde los supuestos ciegos se han retirado de la escena de la realidad y ya sólo fingen no ver los que no quieren ver— debemos dar un paso más adelante diciendo: ¿cuánto exactamente de «lo que dijimos antiguamente sigue valiendo»? ¿Cuál es nuestra relación con el pasado y con el presente, y de dónde extraemos la expectativa de pensar en un futuro diferente? ¿Qué dialéctica de continuidad-discontinuidad revela nuestro arsenal teórico y nos impulsa a reformular nuestra política, estableciendo nuestras herramientas de pensamiento e inspirando nuestra acción?

Todos los «grandes relatos» de los siglos XIX y XX parecen haber sido ensayados, al menos una vez y aunque sea de forma distorsionada en algún punto del planeta, sobre todo como programas de gobierno. El sistema de pensamiento creado por el anarquismo clásico es el único que no ha conseguido, entre la multitud de movimientos



Lám. 2.- Protestas en Atenas por los recortes sociales impuestos por el FMI y la UE.

obreros y políticos de base, conquistar en algún rincón del mundo el ansiado «poder» que le permitiera vanagloriarse de que su realización es posible.

Esta realidad, es decir, la incapacidad de transformar al anarquismo de reserva filosófica y herramienta teórica a política «de gobernabilidad», ha sido considerada por algunos bienintencionados como una debilidad congénita del anarquismo. La frase de «el anarquismo es utopía, no puede funcionar» se ha convertido en un cómodo mantra que, aunque fue inventado por los mayores enemigos del espíritu libertario, acabó siendo objeto de «respeto» incluso por gran parte de los libertarios actuales.

Los listos y «preparados desde hace tiempo» críticos de la incapacidad del anarquismo no han sido capaces de comprender que el anarquismo no podía llegar a ser un programa integral, en la medida en que el movimiento popular de liberación en sentido amplio había sido vencido muchas veces, incluso en su ámbito más fuerte, el de los valores. Y en tanto el movimiento de liberación y emancipación de los oprimidos había sido vencido, es decir, no consiguió limitar la batalla de los valores universales exclusivamente contra sus enemigos declarados, y en tanto no fue comprendido en profundidad el sentido de lo justo por parte de los de abajo, el anarquismo no podría dominar en ningún lugar. Esto fue así porque, al contrario de lo que ocurre con otras corrientes de pensamiento revolucionario, el anarquismo no podía funcionar a nivel «gubernamental» separado de una sociedad que desconoce las bases y consecuencias de una filosofía de

la liberación. En tal caso, el anarquismo sería un velo ideológico, un mecanismo que encubriría las necesidades de supervivencia de una casta más de rapaces burócratas y autoritarios.

La única manera de que el anarquismo se implante es mediante la comprensión profunda de las necesidades de los sujetos sociales por ellos mismos, a la vez que del modo en que éstas puedan realizarse. Éste debe ser el instrumento de control de las estructuras de liberación social de la gente común, inspirando su trayectoria política, hasta acabar con el poder dividido y la «independencia» en la esfera económica. Únicamente a través de un proceso de liberación integral en múltiples y diferentes niveles de la vida cotidiana, podrá el anarquismo revelarse como «políticamente realista» y conformar un modo de decisión universal, erradicando de una vez el propio concepto de la política y, naturalmente, de «gobernabilidad».

Lo que se presenta como incapacidad del anarquismo para «ejercer la gestión» es tal vez «natural», si entendemos el anarquismo como un yacimiento de pensamiento de la sociedad que se ejerce en la libertad y no como seno de una determinada nomenclatura. Entre otras cosas, esta «incapacidad» ha protegido al anarquismo de bañarse las manos en la sangre de millones de personas en el embudo del genocidio de la humanidad que se dio en el siglo XX. La anarquía, como dialéctica de emancipación no separada del pueblo, no habría podido nunca tener su propio Dachau, Auschwitz, Treblinka, Hiroshima, Nagasaki, Siberia, Crostandt, y un largo etcétera. Sin embargo, puede reconocerse a sí misma en los miles de lugares donde aún arraiga. Pero, sobre todo, se encuentra en las propias personas que la siguen anhelando e invocando, a fin de mantener la posibilidad de hacer real la emancipación y liberación de la humanidad.

El anarquismo es el espíritu libertario y el diálogo mantenido con la realidad y sus dificultades en cada momento histórico. Se entiende como conciencia del pueblo, que puede y debe reinventarse a través de las luchas de los pobres, hasta adquirir una forma y una estructura, dándoles de nuevo un contenido liberador.

Esta es, pues, la matriz del pensamiento del movimiento libertario, que intentaremos desarrollar reforzando el arsenal de la liberación. Aquí, tal vez sea necesario proceder

a ciertas aclaraciones. El movimiento social anarquista actual no puede ser definido íntegramente en función de sus antiguos ropajes. La primera aclaración tiene que ver con el alejamiento definitivo de la segunda reserva de acción y pensamiento de una tendencia del anarquismo, el nihilismo. Reconocemos que existe «la cara oculta de la luna» del anarquismo –siempre ha existido– y en este punto debemos definirla como completamente ajena a la nuestra. La concepción del anarquismo social es compañera de camino de la dialéctica de la pasión por la libertad individual y social.

No podemos, por razones de espacio, introducirnos en las dinámicas de conflicto que sitúan nuestro pensamiento lejos de la corriente del nihilismo. En este punto, baste con dejar constancia de esta primera postura diferenciadora, hasta que podamos volver sobre ella en otro artículo.

El adjetivo «social» acompañando al «anarquismo», se presenta hoy, por desgracia, como una aclaración necesaria. Todas las «concepciones cruciales» se redefinen para evitar los fantasmas de los crímenes cometidos en su nombre. El comunismo busca de nuevo su rostro humano, como teoría de la libertad universal y como proceso de superación del eterno conflicto de los seres humanos con la pobreza, la desgracia y la dependencia, a las que otros hombres los condenan. Para lograrlo, deberá matar los fantasmas de sus propios verdugos, sus secretarios generales y sus cónclaves. Sólo entonces podrá espe-

rar convertirse en lo estaba destinado a ser y no aquello que llegó a ser.

Incluso la democracia burguesa, aunque se da aires de victoria, siente la necesidad de redefinirse. Por un lado, se da cuenta de que no es inocente de la sangre de tantos millones de personas derramada en la tierra para que el sueño occidental pudiera sentirse satisfecho. Por otro lado, la política de las élites la conducen a una versión suya tan absoluta que desde ya debe empezar a justificarse. La reinstauración del nazismo, cuyo nombre, desde luego, no confiesa, será su complemento dialéctico, ya que su utilidad para el capitalismo ha existido siempre.

El anarquismo social, al menos, no se está redefiniendo para bañarse en la fuente de Siloé y purificarse de los crímenes cometidos. Se redefina para ser responsable sólo de los actos que corresponden a su línea filosófica, su orientación libertaria y su naturaleza humana, por rechazar los esquemas cerrados, los aforismos absolutistas y las beatificaciones de consentimiento.

La reserva, pues, del anarquismo social comprende tanto la visión anarcocomunista como la anarcosindicalista. En la medida en que superamos los límites cubiertos por los matices rojinegros, podremos reconocer aspectos del pensamiento libertario en los consejos obreros, en el triste sacrificio de los espartaquistas, en diversos movimientos revolucionarios de toda la tierra: especialmente en los zapatistas, en los autónomos de Italia y Alemania, en el pensamiento político influido por el mayo francés, y hasta en el propio Marx (cuya contribución a la orientación libertadora de la humanidad no puede silenciarse en nombre de una rivalidad anticreativa). Especialmente sobre Marx deberemos volver de manera más incisiva sobre las diferencias y continuidades que comparte su obra con el movimiento anarquista. Como aliado en este intento podemos contar con las iniciativas positivas de diversos grupos que intentan en los últimos años abrir grietas en el muro de la lectura particularista de las ideas y su historia. Al mismo tiempo, y a fin de enfocar de nuevo el conjunto del pensamiento revolucionario, deberemos afrontar críticamente las disgresiones de las corrientes revolucionarias. En cuanto a Marx y su obra, la superación, por ejemplo, del leninismo, como puente de comunicación con el pensamiento marxista, contribuiría más bien al proceso de recuperación de una punta



Lám. 3.- Policías antidisturbios griegos.

de lanza revolucionaria bien afilada para el arsenal del pensamiento radical.

La conjunción de los elementos cualitativos de pensamiento de estas corrientes debe considerarse hoy indispensable para la reformulación del potencial social de la reivindicación revolucionaria. Debe ponerse en claro el hilo común que puede unir los razonamientos parciales, renombrando los instrumentos de seguimiento de este proceso, de manera que apuntemos, realmente, a una fertilización acertada de pensamientos y no a un obscuro mercadillo de ideas.

Un «punto de referencia firme» y útil para nosotros, deberá ser el espíritu libertario que toma forma sobre la base política y filosófica, partiendo de la crítica anarquista a la estructura política de la concepción marxista. Dicha crítica transforma los conceptos de «democracia directa», «autogestión» y «anti-jerarquía» de simples «juegos dialécticos», como los quería Engels, a cualidades que abren los

grandes «porqués» del poder disociado, antes incluso de que éste ocupe su lugar en la tribuna de la historia como el monstruo de la burocracia «revolucionaria».

Asimismo, una herramienta y punto firme de pensamiento, análisis y praxis debe considerarse, irremisiblemente, la propia necesidad social. Todos los demás indicadores muestran la ideología como una realidad distorsionada, como una servidora forzada de impulsos interesados. Hay que darle la vuelta definitivamente a la frase de «lo que es bueno para nosotros, es bueno también para los pobres», y que quede, para siempre, como debe: «Lo que es bueno para los pobres, es bueno también para nosotros».

Finalmente, en un último giro, tratamos la forma política para referirnos a los ya clásicos extremos del movimiento anarquista. Se trata de darle la vuelta al refrán «construir destruyendo», poniendo de nuevo de relieve la más plena elevación de la estética anarquista social, que resulta de la dialéctica de la negación como posición afirmativa y se refleja en la resolución: «destruir construyendo». A través de estas perspectivas sobre la sociedad podemos reconstruir el anarquismo como una dialéctica cotidiana de la vida, como riesgo y levadura donde se amasa la revolución con la realidad.

Estableciendo a los explotados por el estado y el capital como sujetos de acción, intentamos equilibrar la ósmosis del pasado útil con la importancia del presente actual, en una correlación para la conformación de un futuro diferente.

UNA POLÍTICA

El referido marco de pensamiento será una simple contribución teórica para un diálogo indefinido, si no es capaz de cristalizar como dinámica política; es decir, como cultura de creación de nuevos conjuntos que traigan una nueva concepción unitaria y se hayan cultivado con los materiales de la liberación en el fértil terreno de las experiencias sociales.

Más en concreto, si hay hoy en día dinámicas sociales que superen ampliamente en volumen la propia visión anarquista, aunque tengan relación orgánica con su filosofía, éstas se encuentran en la auto-organización de las masas y en su autogestión, así como en la negación como



Lám 4.- Propaganda anarquista en las calles de Salónica.

cuestionamiento en la práctica de lo establecido. Debemos, pues, llamar a estos procesos dinámicas del anarquismo social: el terreno sobre el cual puede florecer la lógica del pensamiento radical y la acción revolucionaria. Incluso aunque no existieran ciertas corrientes de pensamiento, como el anarquismo, basadas en su concreción en estos procesos, sería posible que volvieran a aparecer los conceptos de la auto-organización y la autogestión. Y en eso precisamente reside su dinámica. Sin embargo, dentro de la relación capitalista, la articulación de clases, la violencia del estado, la represión, los intereses disociados, el paro y la pobreza no dejan margen para permitir que las cosas se desarrollen a su propio ritmo.

Entendiendo la intervención social como el terreno fundamental para la participación de nuestras ideas en el ámbito público, debemos intentar concretar esta dinámica también desde el punto de vista político. El primer paso en esta guerra de posiciones contra el capitalismo y el poder debe ser la defensa de las estructuras de auto-organización y autogestión, con el fin último de hacer consciente su relación dialéctica con la sociedad. Ellas, como posición común de radicalidad social bajo la concepción de la Autogestión generalizada, son la forma que deberá derribar y sustituir por completo al sistema de poder actual. Debemos tener siempre en mente una revolución en términos referidos a la gente común, una revolución en términos de mayoría. De otro modo, una formación cerrada, de unos pocos, no podrá tener lugar, y si lo hace sus resultados serán más que dudosos.

No podemos en ningún caso ignorar, ocultando la vista, que la batalla que estamos llamados a librar se articula en muchos niveles y que debemos responder en todos ellos. A través de un proceso de conflicto con lo establecido, deberemos ir situando continua y cuidadosamente conceptos, formas, herramientas políticas y filosóficas, e incluso la propia historia, sobre determinadas bases, que sirvan para explicar nuestra concepción.

Debemos volver a tratar ciertas cuestiones relevantes, como qué significa hoy para nosotros la lucha de clases entre la autenticidad de los sujetos revolucionarios *de facto* y el engaño del relativismo de pacotilla; qué significa poder frente a la violencia brutal y la exclusión a que estamos sometidos, y la concepción que no asume ninguna responsabilidad de decisión, negando en esencia

la propia revolución; qué es el anticapitalismo para la estéril crítica izquierdista que no se apoya en el núcleo del poder y qué para las políticas «antiautoritarias» que lo atacan todo excepto el núcleo del modo de producción capitalista; cuál es la consideración actual de la relación con la naturaleza, cuando la tecnología se vuelve contra la propia vida en beneficio del «progreso» y el absurdo neovitalismo no se da cuenta de las verdaderas circunstancias y de la raíz de la desigualdad social.

Es importante, asimismo, redefinir el sindicalismo como herramienta de conflicto revolucionario cotidiano; la dinámica del antifascismo, a través de la confrontación con los fascistas, como un ensayo general de la lucha de los oprimidos contra el monstruo del poder del estado, y no como una cuestión fragmentaria; las dinámicas de poder, a través de las elecciones, de la «gobernanza de izquierdas»; el «realismo» político que conduce bien al reformismo, bien al fascismo; y por último, la manera definitiva de afrontar todos los aspectos de la asimilación y la represión en la calle. Estas cuestiones deben ser examinadas a fin de dar forma a un ala definida y activa del pensamiento social anarquista y radical.

El movimiento, con la dinámica que ha desarrollado el instinto de resistencia a la barbarie autoritaria, ha mostrado ya dónde puede instaurarse un paraguas que abarque el camino revolucionario común. ¿Cuáles, pues, van a ser las células sanas que podrán constituir los grupos de base que cubran las necesidades sociales y alimenten el pensamiento político de la revolución, a través de la continua guerra de posiciones contra el monstruo del capitalismo, hasta que sea finalmente derrotado?

Los nuevos sindicatos de base, con sus características de democracia directa, de clase y de combate, así como su imprescindible coordinación, están haciendo realidad la redefinición del sindicalismo sobre la base de la confrontación —y no del consentimiento y la asimilación—, dando lugar a nuevos puntos cotidianos de conflicto con el poder capitalista.

Los centros sociales de salud solidarios y el revivir de las cooperativas urbanas y agrarias sobre una nueva base de estructura horizontal y funcionamiento independiente del núcleo del poder; las empresas autogestionadas por los trabajadores con sus vías de salida; todo ello son las

estructuras que muestran cómo y con qué se pueden reemplazar las estructuras hoy existentes, el espíritu que las riges y su modo de funcionar. Ellos cubrirán necesidades, redefinirán los valores y la lógica, librando una continua batalla contra lo establecido al lado del movimiento radical en general.

La reivindicación y la acción por la gestión obrera y la conquista de las estructuras productivas revolucionan la naturaleza de las reivindicaciones de la clase obrera, transformando el obscuro regateo, ansioso porque los líderes lo guíen, en una batalla viva que necesita compañeros y luchadores solidarios.

Día tras día, las decenas de asambleas de barrio están cambiando el modo de funcionar y de pensar de los de abajo, ofreciendo la primera estructura básica para la unión del tejido social y constituyendo una primera barrera de autodefensa frente al descontrol del poder, y va ampliando sus dimensiones día a día. Al mismo tiempo, transforman los debates insustanciales y literarios sobre la aplicación o no aplicación de la democracia directa en un ejemplo vivo de producción de procesos políticos, dentro un marco relacional responsable de la carga de la decisión y no sólo de su deliberación.

Las milicias populares que están formando apresuradamente las facciones más avanzadas del movimiento radical, revolucionario y anarquista, sobre todo en las grandes ciudades, deberán incorporar a miles de miembros organizados en todas las regiones del país con la mayor celeridad. En virtud de la amenaza que resulta de su acción conjunta y organizada, constituyen tal vez para el régimen la tentativa más difícil de afrontar, y por ello la más necesaria y esperanzadora para nosotros. Su constitución está reforzando la lucha contra el fascismo y al mismo tiempo contra el régimen, una lucha para la que deben prepararse todos los oprimidos. Las milicias populares rompen en su núcleo el concepto y la práctica de la delegación en otros, ya se trate de la policía o del gobierno, o incluso de las bandas nazis y el incipiente «buen gobierno». Ellas son el revivir de la herencia y los momentos más gloriosos del movimiento social anarquista organizado.

La conjunción de todas estas estructuras, procesos y funciones bajo una coordinación común, eliminaría automáticamente la incapacidad del movimiento radical

de base para expresar su concreción política. Al mismo tiempo, impulsaría el contenido y el pensamiento de la revolución, como proceso social cotidiano, un paso más allá, conformando condiciones y estructuras que puedan reivindicar la capacidad dual de decisión, en el marco del conflicto de las fuerzas del poder con las fuerzas del anti-poder.

Referentes indispensables tendrán que seguir siendo la organización del potencial social desde abajo y a la contra, así como la concreción de un programa político. Este último será la decodificación de la carta de principios de las actuales necesidades sociales de los pobres y oprimidos, entendiendo la política como el arte de lo posible, y la revolución como el acto posible y cotidiano de trabajo y lucha.

El anarquismo social deberá trasladar la experiencia de la organización del ámbito social a través de los procesos y la mentalidad del «entorno», sustituyendo la amplia red de individualidades y agrupaciones dispersas que lo conforman, por una organización política específica bajo la forma de la Confederación.

Sin embargo, y a fin de que no se reproduzcan formaciones antisociales o elitistas dentro de una forma avanzada de organización, hecho que, de ocurrir, dañaría gravemente la solvencia de la organización y del movimiento que representa, los anarquistas sociales deberán imbuirse de una profunda cultura libertaria. Ella permi-



Lám. 5 Incendio de una oficina bancaria en Atenas.

tirá al movimiento y sus gentes percibir los diferentes ritmos de concienciación de los oprimidos, así como la dirección permanente hacia todos los diversos campos cruciales de intervención social. Por último, las alianzas sociales y políticas deben converger, pero no sobre la base del material anterior que, al responder a estructuras más «personales» de lucha y vida colectiva, acababan en exceso ideologizadas.

Al explorar los diversos planteamientos con espíritu no polémico, sino en el marco de la tolerancia de lo diferente que lleva a la necesidad de una mayor convocatoria –como por otra parte muestra el legado de la educación libertaria también al intentar establecer distinciones a nivel social y político–, la cuidadosa concreción de referentes ideoló-

gicos, modos de lucha y herramientas de análisis deberá combatir en el entorno social, teniendo siempre en cuenta la importancia de la acción organizada, la confrontación de clases y la necesidad social. Únicamente de este modo podrá apuntar acertadamente a la transformación de una manera revolucionaria.

El primer paso en esta dirección puede ser un marco estable de diálogo entre los grupos imbuidos por los postulados filosóficos y político-ideológicos del Anarquismo Social, que continuamente están creciendo en el ámbito griego. La coordinación y la convocatoria del congreso nacional de Grecia pueden y deben ser un objetivo alcanzable, que dé forma y actualice al movimiento social anarquista revolucionario.

FEUDALISMO ACADÉMICO*.

Academic feudalism.

Nildo Avelino, (*Universidade Federal de Paraíba (UFPB) Brasil*).

Traducción: **Bruno Ruival**.

INTRODUCCIÓN

Hablar de “Feudalismo Académico” puede provocar, en un primer momento, la impresión de un cierto anacronismo, en la medida en que coloca en discusión una noción bastante arcaica. A fin de cuentas, se sabe que el feudalismo fue un tipo de relación social o de sistema social que ha preponderado en las sociedades, sobre todo europeas, entre el siglo V y el siglo XIV. De ahí que al oírse la palabra feudalismo la primera cosa que nos viene a la cabeza es una realidad remota, lejana y obsoleta. Este desaliento sobrevenido de la imagen de una cosa anticuada evocado por la palabra feudalismo, es aún nutrido por una especie de sombra sobre él proyectada: la sombra de la barbarie, de lo que es primitivo, de la estupidez y de la caducidad. No se puede olvidar que Augusto Comte (1973), al describir lo que él llamó marcha de la civilización en su Curso de Filosofía Positiva, caracterizó la época en la que existió la institución feudal como un estadio “teológico y ficticio”; para Comte, se trata de una época cuyo pensamiento perteneció a la infancia del Hombre, en la que la Humanidad estuvo sumergida en las tinieblas de la Edad Media.

Al ubicar la Edad Media en la noche de los tiempos, Comte no hacía otra cosa que reproducir el gran mito del Renacimiento: el famoso esquema tripartito a través del que la historia se nos ha sido enseñada. En este esquema, esto que nosotros llamamos razón, de pensamiento racional, de racionalismo, habría habitado el mundo greco-romano hasta el siglo V d.C., desapareciendo a continuación repentinamente durante un periodo de mil años para solamente reaparecer alrededor del siglo XIV en aquello que es conocido bajo el nombre de Renacimiento. Se encuentra figurado en este esquema tripartito del racio-

nalismo: 1º) *Razón*: del siglo V a.C. al siglo IV d.C., Cultura greco-romana; 2º) *Ignorancia*: del siglo V al siglo XIV d.C., Edad Media; y finalmente, 3º) *Razón*: a partir del siglo XV, Renacimiento (Murray, 2002). En esta tripartición histórica de la Razón, la Edad Media aparece como una especie de meollo vacío y sin contenido, algo como una mancha negra en la albura del racionalismo occidental. En el intervalo de aproximadamente mil años, ubicado entre la cultura greco-romana y el Renacimiento, se ha situado el mundo medieval y se ha creado en torno a él la alegoría del eclipse de la razón, de la noche del saber, del sueño de las inteligencias. Desde muy pronto aprendemos en la escuela que la Edad Media, sumergida en la superstición teológica, fue la edad del error, la edad de las tinieblas, la edad de la ignorancia.

De este modo, aquello a lo que se aspira con el título “Feudalismo académico” es a defender precisamente lo contrario: penetrar en las tinieblas de la Edad Media para buscar el valor heurístico que puede tener la noción de feudalismo en una discusión sobre la universidad. En fin, ¿en qué medida la noción de feudalismo, con toda su carga negativa, se puede emplear como hipótesis de trabajo en un estudio sobre la universidad y para qué finalidades? ¿Por qué colocar lado a lado la “sombra” feudal, las “tinieblas” del feudalismo, y el “brillo” académico?

Existen algunas razones para hablar de feudalismo académico. La primera de ellas, ciertamente, es que fue en el interior de las tinieblas del feudalismo en donde la Universidad, tal y como la conocemos, emerge, se gesta, viene a la luz. Por lo tanto, comencemos por precisar un poco la noción: feudalismo es el nombre que se da a un conjunto de lazos sociales que dentro de una jerarquía unen a los miembros de una sociedad.

Estos lazos sociales propios del feudalismo se constituyen concretamente por el beneficio que el señor feudal concede a su vasallo a cambio, obviamente, de un cierto número

* Pedagogia, Sujeito e Resistências: Verdades do Poder e Poderes da Verdade. Ana Godoy Gláucia Figueiredo; Nildo Avelino, Organizadores, Curitiba 2013, pp 13-33, Coleção Filosofia e Educação. Editora Científica: Gláucia Figueiredo. http://www.academia.edu/2966037/Feudalismo_Academico



Lam 1.- Clérigo, caballero y siervo.

de servicios; pero a cambio también –y este es el elemento considerado significativo en esta discusión– de un *sermón de fidelidad*. Así, concretamente hablando, el feudalismo se constituía por el feudo entendido como complejo de derechos: tierras, bienes, rentas etc., y por prácticas de reverencia, de veneración, de respeto, en suma, esto que se ha conocido como relaciones de vasallaje (Weber, 1999).

Prácticas de veneración, reverencia, respeto: estos son los elementos básicos, concretos, que componen el contrato de vasallaje. Este contrato tomaba la forma de un pequeño ritual muy significativo. Según Le Goff (Le Goff, 2004, 71): *el vasallo coloca sus manos unidas bajo las de su señor, que las envuelve firmemente, y expresa su gana de entregarse al señor pronunciando la siguiente fórmula: ‘Señor, me hago vuestro hombre’*. Este curioso ritual del contrat vassalique sellaba la obediencia del vasallo para con su señor.

Aquí es preciso mencionar, como fue señalado por Weber (1999:298 *et seq.*), cuánto la práctica de sometimiento del vasallaje se distingue del tipo de sometimiento propio al régimen de dependencia esclavócrata. El vasallaje es una relación contractual “libre” y extraña al tipo de subordinación patrimonial del esclavismo en el que el esclavo es parte del patrimonio de su señor. Precisamente, esa relación contractual libre exigió que las relaciones de vasallaje fueran reglamentadas por un sentimiento de deber extremadamente riguroso organizado bajo la forma de

relaciones de fidelidad que son estrictamente subjetivas y personales, y que eran objetivadas y fijadas en un contrato de derechos y deberes. La gran paradoja del feudalismo es que el vasallo fue, en toda parte, un hombre libre.

Se trata de un aspecto importante, sobre el que es preciso detenerse. La característica fundamental que no solamente distingue, sino que opone la dominación feudal a la dominación patrimonial esclavócrata, es que en esta última el sistema de la autoridad asume la forma general de órdenes objetivos y de deberes administrativos claramente determinados. En el interior de ese sistema, el esclavo se coaccionaba con un conjunto prescriptivo muy evidente de órdenes y prohibiciones directas establecidas por el señor. En relación a la dominación feudal, el sistema de la autoridad asume una forma muy diferente: la forma de deberes que son subjetivos. En la dominación feudal existe una relación de obediencia que es pactada: el vasallaje asume la forma de una unión corporativa y de relaciones asociativas de la cual resultó la dominación política más perenne y de extraordinaria longevidad que se tiene noticia. Unión corporativa y relación asociativa quiere decir, fundamentalmente, que las personas involucradas están sujetas al mismo estatuto o normativa. Se ve, por lo tanto, cuánto se diferenciaba el vasallo del esclavo por las formas de obediencia con respecto al señor, muy distinta una de otra: la obediencia del esclavo asumía una forma pasiva, el esclavo era el elemento pasivo en la relación de obediencia con su señor, que le poseía como un patrimonio; por el contrario, la obediencia del vasallo, asumía una forma necesariamente activa en una relación de obediencia que él mismo escogió, decidió y declaró voluntariamente establecer con un señor, y gracias a la cual él preserva su estatuto de hombre libre.

Obediencia coaccionada, obediencia voluntaria: fue esta última la que constituyó el cimiento del feudalismo y le confirió una duración de aproximadamente mil años: la longevidad más excepcional que una dominación política ha conocido. Un joven escritor francés, Étienne de La Boétie, admirado por esta extraña forma de obediencia voluntaria, escribió alrededor de 1540 un libro titulado *Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria*. En este discurso, se preguntaba cómo era posible que la servidumbre fuera voluntaria; qué hace a alguien obedecer voluntariamente: *¿qué nombre se debe dar a esta desgracia? ¿Qué adicción, qué triste adicción será esta: un número infinito de*

personas no sólo dispuestas a obedecer sino a servir? [...] Es extraño que dos, tres o cuatro se dejen aplastar por una única persona, pero es posible; podrán dar la disculpa de haberles faltado el ánimo. Pero cuando vemos cien o mil sometidas a una sola, ¿aún será posible decir que no quieren o no se atreven a desafiarla? [...] Cuando vemos a no ya cien, no ya mil hombres, sino a cien países, mil ciudades y un millón de personas sometiéndose a una sola [...] qué nombre es lo que esto merece? (La Boétie, 1997, 19-20). No puede ser cobardía, dice La Boétie, ya que hasta la cobardía tiene límite.

Me parece que la respuesta a la cuestión de La Boétie se debe buscar en el hecho de que la dominación feudal ha sido un tipo de dominación que ejerció una fuerte influencia en el hábito de las sociedades a través de la *convicción moral* que ella creaba. ¿En qué medida estaría permitido afirmar que la servidumbre voluntaria fue posible, entre otras cosas, gracias al llamamiento a la honra y a la fidelidad personal transformadas en prácticas espontáneas, motivos constitutivos de la acción y de la conducta de los individuos por el feudalismo de vasallaje libre? El elemento de la subjetividad permite, si no responder, al menos resituarse la cuestión de La Boétie: el hecho de que el feudalismo haya sido un sistema que hizo de la “fidelidad del vasallo” el centro de una concepción de vida, transformándola en principio de conducta que orientó a las más diversas relaciones sociales; en el feudalismo la fidelidad de vasallaje se transformaría en el principio que orientó los más variados aspectos de la vida social.

Para tener idea de la fuerza de esta convicción moral que resultó del vasallaje como principio de conducción de la vida, se tiene el ejemplo del guerrero medieval. Como es sabido, en la Edad Media, en este periodo que comprende el feudalismo, no existió ejército como fuerza armada constituida tal y como hoy se conoce. El ejército es una invención moderna, como también fue una invención de la modernidad el sujeto que lo integra: el soldado de profesión del que se exige un tipo de obediencia ciega y mecánica. En la Edad Media, el sujeto encargado de la protección del señor feudal es también la figura del vasallo, pero vasallo guerrero. Así, la fidelidad del vasallaje también implicaba el deber del servicio militar para con el señor o para con el príncipe; el vasallaje fue la forma típica de garantizar fuerzas armadas, de reclutamiento. El personaje del guerrero medieval ilustra bien hasta dónde pudo llegar la fuerza moral de la fidelidad del vasallaje. Como

observó Gros (2006), el guerrero medieval era alguien que establecía una relación activa con la muerte, alguien que arriesgaba deliberadamente su propia vida y la de otros, aquel que, en suma, despreciaba su propio instinto de supervivencia. ¿Qué permitió al guerrero suprimir el miedo, el sentimiento de lasitud, el agotamiento, delante de la muerte? ¿Cómo se puede despreciar, olvidar, trascender, vencer la piedad, la repulsa y el temor de la guerra y de la muerte? Eso le fue posible al guerrero medieval por medio de una postura moral.

Gros (2006) sugirió que la fidelidad del vasallaje confería al guerrero medieval una moral de la responsabilidad que, según Nietzsche, hace del hombre un animal capaz de hacer promesas. El vasallo es un animal que promete fidelidad al señor, y lo hace contra su propio futuro, desafiando los azares del destino y las circunstancias imprevisibles, para declarar: yo, que hoy estoy hablando, prometo que, de ahora en tres días, de ahora en tres meses, de ahora en tres años, cumpliré con mi tarea. El vasallo no sólo debe responder por aquello que es él en el presente, ni solamente por aquello que fue él en el pasado, sino que debe responder también por aquello que será él en el futuro. En este acto, la responsabilidad es la fidelidad del vasallo proyectada en el futuro; ser responsable es prometer para el futuro la misma fidelidad prestada en el presente. La fidelidad proyectada en el futuro bajo la forma de responsabilidad, es lo que hace del vasallo un hombre confiable y fiel. Por medio de la promesa, la fidelidad se grabó en su memoria e inteligencia; se fijó, hecha omnipresente e inolvidable en su sistema nervioso e intelectual (Nietzsche, 1988). De tal modo y con una fuerza tamaño que posibilitó la existencia de este personaje dispuesto a morir y a matar por su señor a través de una promesa de obediencia que suspende la propia incertidumbre del tiempo.

De este modo, no por casualidad el feudalismo, y no la esclavitud, estaba destinado a una duración de aproximadamente mil años en Occidente: la fuerza de su perennidad fue extraída de la moral. Su extensa longevidad se debe al hecho de que la dominación feudal, al contrario de la dominación esclavocrata, fue una dominación cuya obediencia pasaba por la convicción y por el consentimiento; obediencia en la que el vasallo no se coloca como sujeto pasivo, tal y como el esclavo, sino que era una obediencia que el vasallo tuvo que efectuar sobre sí

mismo de manera activa. Se trataba, por lo tanto, de una obediencia terriblemente voluntaria y personal, encarnada en el sentido mismo de ser hecha carne, hecha cuerpo, hecha hombre. Obediencia que no podría emanar de un orden exterior, de un mando externo; obediencia que emana de sí mismo.

LOS ORÍGENES DE LA UNIVERSIDAD

Fue en este mundo de “servidumbre voluntaria” cuando emergió la universidad. Y como siempre es recomendable sospechar de las coincidencias, sería preciso entender cómo el principio del vasallaje, tomado como regla de conducta y principio conductor de la vida en general durante la Edad Media, funcionó no sólo en las relaciones entre señor y vasallo, sino en un otro tipo de relación: en las relaciones entre aquellos que, en la Edad Media, se llamaban de *magister* y *scholasticus*, maestro y alumnos. La pregunta que se necesita colocar es la siguiente: si es verdad que el vasallaje se había transformado en un principio director de las relaciones sociales, ¿cómo se podría percibir en el campo de la educación y del saber? ¿Se podría aislar el elemento del vasallaje, considerado, bien entendido, como convicción de fidelidad, como acto de reverencia, de veneración y de respeto, para percibirlo en las relaciones con el conocimiento?

Para responder a esta cuestión es necesario examinar eso que algunos historiadores llamaron Renacimiento del siglo XII, suceso que consistió en la “revolución escolar” conocida bajo el nombre de Escolástica. Sin embargo, se coloca un problema inicial: casi toda la tradición filosófica de Occidente ha considerado a la Escolástica sumergida en el reino de la fe opuesto a la razón, a la verdad, a la inteligencia. La fe Escolástica, aquello que en latín se llama *fides*, fue considerada por el Iluminismo como un tejido de supersticiones, prejuicios y errores. Fue de este modo que Hegel (2005, 374 *et seq.*) consideró a la Escolástica como la «impostura de un *sacerdocio* que lleva a término su vanidad celosa de permanecer solo en la posesión de la inteligencia [...] y que, a la vez, conspira con el *despotismo*. El despotismo es la unidad sintética, carente de concepto, del reino real y de ese reino ideal». En otras palabras, para Hegel la Escolástica, como despotismo ideal y tiranía de las inteligencias, se corresponde con el despotismo real y político que tiraniza al pueblo. La Escolástica es

el embotamiento de la inteligencia tanto como el poder eclesiástico fue el embotamiento de la libertad política.

Esta ecuación ignorancia-tiranía en Hegel remite inmediatamente a las imágenes negativas de la Escolástica, muy divulgadas bajo la forma de la hoguera para la que se condenaba al pensamiento herético (Giordano Bruno, por ejemplo), o incluso bajo la forma del famoso *Index*, el enorme “Índice de Libros Prohibidos” por la Iglesia considerados perniciosos para la doctrina cristiana. La bella película basada en la obra de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, ilustra bien lo que puede haber sido este despotismo de la inteligencia articulado con el tenebroso poder eclesiástico. La película narra la historia de extraños asesinatos de monjes sucedidos el año de 1327 en un viejo monasterio benedictino italiano cuyo patrimonio era el mayor del mundo. La muerte de siete monjes tenía en común el hecho de que las víctimas siempre tenían los dedos y la lengua morados. Y a continuación se descubre que las muertes tuvieron origen en la biblioteca y se causaron por el veneno colocado en las páginas de una obra ficticia de Aristóteles sobre la risa, cuya lectura había sido prohibida. Por lo tanto, la vida era el precio pagado por la tentación de la risa.

Sin embargo, mi argumento es que sería preciso deshacerse de esta imagen de despotismo tiránico de la inteligencia, para hacer valer el mismo cuestionamiento hecho anteriormente al feudalismo, o sea: ¿habría tenido la cultura Escolástica la duración de mil años se tuviera únicamente como soporte la hoguera y los tribunales de la Santa Inquisición? ¿Será que la extraordinaria receptividad que la cultura Escolástica obtuvo efectivamente no retiró su fuerza de otra parte diferente del fuego y de la sangre, es decir, del despotismo? La Escolástica, tal y como la relación feudal, ¿no tuvo la necesidad de un tipo de obediencia activa como la encontrada en el vasallaje: una obediencia que no se establece por medio del resplandor de las hogueras ni del gemido de las torturas, sino una obediencia voluntaria bajo la forma de la subjetividad?

Desconfío de que la extraordinaria supervivencia de la cultura Escolástica haya exigido mucho más que la rotura de los huesos y el ardido de la carne de los herejes: ella exigió también una supeditación de la voluntad. Aquí, retomo la afirmación de Espinosa (2003, 86), según la cual un poder violento jamás aguantó durante mucho

tiempo y que, al contrario, un poder moderado siempre es duradero, Espinosa afirmó que la obediencia no es tanto una acción exterior, sino una acción interior de la voluntad: *aquel que decide con pleno consentimiento obedecer a todas las órdenes de otro queda completamente al mando de él. Así pues, el mayor poder es el de aquel que reina sobre los ánimos de los súbditos* (Idem, 252). De ahí la cuestión: ¿cómo hizo la cultura escolástica para imprimir en las inteligencias la obediencia y la devoción? ¿Por qué medios, además de la hoguera y de la tortura, obtuvo la Escolástica la fidelidad de sus súbditos, es decir, obtuvo la veneración, la reverencia y el respeto de las verdades y de los saberes exigidos para el mantenimiento de su reinado?

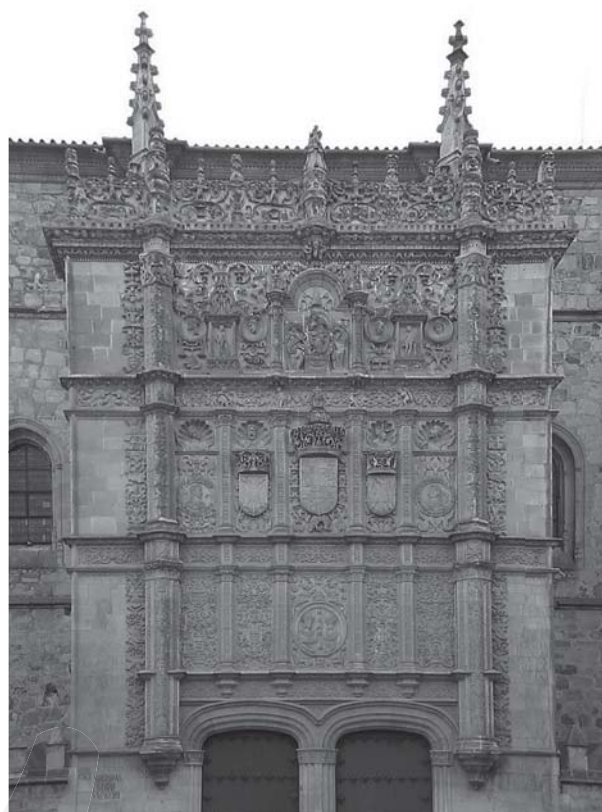
El surgimiento del Renacimiento teológico en el siglo XII responde a una de las más importantes transformaciones culturales alguna vez ocurridas en Occidente (Verger, 1999; Alessio, 2002). Hasta el siglo XI el mundo intelectual se restringía básicamente a las escuelas existentes en el interior de los monasterios.

Con la intensificación del comercio y el crecimiento urbano de los feudos, se pone en marcha la creación de nuevos centros escolares. Una nueva demanda hace que las escuelas monásticas, destinadas exclusivamente a la enseñanza de los monjes, pasen a un segundo plano cediendo el lugar a la multiplicación de escuelas relacionadas con las catedrales y a las abadías, fundadas generalmente por clérigos aislados que actuaban como maestros individuales sin el control de la Iglesia. La multiplicación de las escuelas en el transcurrir del siglo XII, no solamente cambió profundamente las condiciones de funcionamiento de la cultura escolar, sino que diversificó radicalmente las enseñanzas prestadas hasta entonces. Con la transformación urbana, la práctica de la enseñanza se ve obligada a atender una demanda social en plena expansión. Así, si en las escuelas monásticas el énfasis se ponía en las llamadas “artes liberales” de los pedagogos de la antigüedad (la enseñanza de la gramática, de la retórica y de la dialéctica), que deberían servir para la lectura de la Sagrada Escritura, ahora, con el crecimiento económico y demográfico de las ciudades y, sobre todo, con el desarrollo urbano, se da no sólo un brote de la red de escuelas, sino una renovación significativa de los contenidos y de los métodos de enseñanza.

Renovación de contenidos y de métodos. Por un lado, sucede una diversificación de los contenidos en la que, en

vez de enseñar sólo las artes liberales, la razón se subdivide en consonancia con las carreras profesionales especializadas. Así, según la situación de rivalidad de las profesiones, la razón se distinguió en razón superior (como la medicina) o en razón inferior (como las disciplinas “mecánicas” o “lucrativas”), en razón contemplativa, en razón práctica, etc. Estos términos designaban sistemas racionales que no obedecían nada más que al temperamento filosófico y a una correcta racionalidad práctica de su usuario, y en este sentido, estas diversas razones constituían instrumentos más o menos maleables, usados con cierto margen de libertad y de acuerdo con los gustos, las inclinaciones y las profesiones.

Por otro lado, sucede además una renovación en los métodos de enseñanza también resultante de las transformaciones urbanas; aquí, la situación fue un poco semejante a lo que ocurrió con los sofistas de la Grecia antigua. Los sofistas fueron considerados durante mucho tiempo las mayores celebridades del espíritu griego (Jaeger, 2001). Hoy el término sofista designa falsario, hipócrita, mentiroso, pero en la Grecia antigua los sofistas eran los huéspedes predilectos de las personas ricas y poderosas



Lám. 2.- Fachada de la Universidad de Salamanca.

y ejercieron una enorme influencia en los rumbos de la ciudad. Considerados los fundadores de la pedagogía, los sofistas suplían la ausencia de una educación organizada en la medida en la que la sofística, además de otras cosas, fue una actividad realizada por medio de contratos privados de enseñanza establecida entre maestro y alumno: los sofistas eran “intelectuales” privados.

Saliendo de la Grecia antigua, lo que ocurre en el inicio de este siglo XII de nuestra era, es algo semejante: con la explosión de la red escolar, la enseñanza se centró en la figura del profesor en dirección al cual corrían grandes cantidades de estudiantes venidos de toda Europa para disputarse los maestros más brillantes, llegando a seguirlos incluso cuando estos maestros cambiaban de ciudad. Sin embargo, el problema es que, si ni el mismo Platón había soportado a la sofística en la Grecia antigua, imagínese la Iglesia. Ciertamente, la multiplicación y la diversificación de las escuelas causaban confusiones intolerables para la Iglesia: las licencias de funcionamiento se otorgaban sin el criterio necesario; cada cual enseñaba o estudiaba a su voluntad mezclando, muchas veces, saberes sagrados con saberes profanos, por ejemplo, mezclando derecho civil con derecho canónico; y, lo que es más grave, a medida que aumentaba la celebridad de los maestros privados aumentaba en la misma proporción la rivalidad entre las escuelas, no habiendo sido rara la ocurrencia de conflictos abiertos. De esta manera, fue preciso acabar con este caos, y para esto surge la Universidad.

La Universidad surge para acabar con la juerga de los saberes y para restablecer la ortodoxia y la jerarquía de las disciplinas, garantías del primado de la teología. Sugerí que fue necesario algo más además de fuego y de sangre para el establecimiento de la obediencia escolástica; este algo más fue la Universidad: aquellos que no murieron en la hoguera ni enloquecieron en las torturas fueron destinados a una vida obediente en la Universidad. Consecuentemente, si la hoguera y la tortura fue el destino de los herejes y de los insumisos, la Universidad fue el destino de los obedientes. Y si la Escolástica conoció la extraordinaria aceptabilidad de la mayoría de los intelectuales, fue porque la mayoría prefirió una vida de obediencia en la Universidad, y no la muerte dolorosa –algunas veces heroica– en la hoguera y en la tortura. Morir insumiso o vivir obediente: fue esta la elección que estuvo en juego en la Universidad.

ORTOLOGÍA DE LOS SABERES

La Universidad, esta invención que acogió criaturas obedientes sustraídas del fuego y de la rueda, fue una de las grandes creaciones de la Edad Media. Su origen está relacionado con el progreso urbano y con el boom escolar de la época; en este contexto, la Universidad emerge como institución corporativa para la práctica de lo que hoy se llama enseñanza superior. La primera Universidad surge en París, creada alrededor de 1215, inicialmente como federación de escuelas en la que cada maestro ejercía autoridad sobre sus alumnos (Verger, 1999; 2002). Pero rápidamente estas escuelas se agruparon por disciplinas en facultades: facultad de artes, de medicina, de derecho canónico, de teología. Pertenecía a cada facultad el papel de organizar uniformemente los estudios y de celar por la ortodoxia de la enseñanza, de modo que la Universidad es ante todo una organización corporativa que sedentariza a maestros y a alumnos, fijándolos y separándolos en espacios específicos. Estos espacios específicos son las universidades: corporaciones intelectuales en el interior de las que la cultura Escolástica reina plenamente sin perturbarse. El propio nombre *universitas* en latín tiene el significado de corporación, de conjunto, de todo. Así, lo que está en juego en la universidad aún es el mismo tipo de unión corporativa que en esta misma época une vasallo y señor. En la universidad, los diversos saberes se agruparon en disciplinas, después en facultades, y la Universidad es este conjunto de facultades y aquello que de él resulta: un saber universitario cerrado sobre sí mismo que se arroga el privilegio de resumir y sintetizar todos los “verdaderos” saberes; un saber atrincherado detrás de sus propios textos que desprecia cualquier contribución llegada de fuera de sus muros y fronteras. Este saber auténtico, el saber universitario, jamás podrá encontrarse más allá de los límites del aula de clase. La universidad, y solamente ella, posee la totalidad de este saber cuya autoridad se extiende al mundo entero.

Lo que es curioso es que la cultura escolástica, esta cultura universitaria cerrada y especializada, organizada de forma corporativa, jerarquizada y unitaria, haya sido blanco de críticas desde su origen. Algunos escolásticos decían que yuxtaponer saberes tan diferentes en el seno de una única corporación y que fabricar un único cuerpo con partes de seres tan heterogéneos, era crear una monstruosidad intelectual. Así, desde su inicio el saber universitario fue criticado por ser una unidad no

natural, una reunión de formas heterogéneas de saber. Y esto nos muestra como esa reivindicación y esa exigencia, hecha obsesiva nuestros días, de interdisciplinaridad, pluridisciplinaridad, multidisciplinaridad y transdisciplinaridad, es en el fondo una vieja cuestión colocada desde el siglo XII. Pero es una cuestión absolutamente ingenua, puesto que la universidad no es simplemente una organización corporativa del saber, ella es sobre todo una operación en el pensamiento, un tipo de funcionamiento de la razón, un tipo de práctica específica del saber. Así, lo que importa no es tanto la organización más o menos autoritaria de los saberes, sino descubrir cuál es, en el mismo plano del saber, el nivel más elemental en el que la obediencia se ejerce.

Si existe, como afirmó Foucault (2001, 805), *una lógica tanto en las instituciones como en la conducta de los individuos y en las relaciones políticas [...] una racionalidad incluso en las formas más violentas. [Y siendo] lo más peligroso en la violencia su racionalidad;* entonces, la forma efectivamente peligrosa de la obediencia no está en la institución, sino en el plano mismo de la lógica por medio de la que esta opera. Se trata, por lo tanto, de estudiar, además de la institución universitaria, otra unidad mucho más sofisticada y mucho más imperceptible elaborada por la cultura escolástica. Esta unidad residió íntegramente en las cuestiones de método, o sea, en la invariabilidad de las reglas y de las técnicas que el escolástico debería obligatoriamente observar cuando tuviera que establecer relaciones de conocimiento. Estas reglas, la Escolástica las extrajo de la obra de Aristóteles titulada *Organon*, que significa instrumento y por eso mismo define bien el concepto y la finalidad de la lógica aristotélica, que era la de suministrar los instrumentos mentales necesarios para realizar cualquier tipo de investigación. La lógica es la parte de la filosofía aristotélica que considera la forma que debe tener cualquier tipo de discurso que desee demostrar algo; muestra cómo procede el pensamiento cuando piensa, cuál es la estructura del raciocinio, cuáles sus elementos, cómo es posible ofrecer demostraciones, qué tipos y modos de demostraciones existen, cómo y cuándo son posibles (Reale, 2002).

Al definir la lógica de esta forma, Aristóteles estableció un principio de subordinación en el pensamiento a partir de la separación entre discursos demostrativos y discursos no-demostrativos, discursos lógicos y discursos ilógicos.

Definiendo el discurso lógico como el único portador de un enunciado que expresa un juzgamiento y un juicio, excluyó a todos los demás discursos por ilógicos: todas las frases que expresan pedidos, invocaciones, exclamaciones, se colocaron fuera de la lógica, y esta masa de discursos destituidos de lógica se clasificó como discurso retórico o como discurso poético.

Sin embargo, el problema es que, históricamente hablando, ¿qué es un discurso sin lógica? Es un discurso absurdo, irracional, contradictorio, mágico, no científico, loco. Y se sabe cuál fue el destino de estos discursos en Occidente: su destino fue la persecución y la muerte de brujas, adivinos y alquimistas en la Edad Media; la segregación de la locura a partir de la Edad Clásica; el fusilamiento de poetas, artistas y anarquistas en los regímenes comunistas; el encarcelamiento de comunistas y anarquistas en los regímenes nazi-fascistas. Aristóteles ciertamente no podía darse cuenta de las consecuencias políticas que podrían resultar de su clasificación lógica de los discursos.

Pero el hecho es que estas consecuencias se dieron. Para Aristóteles el discurso lógico es solamente el discurso que está relacionado con una tecnología de demostración, es el discurso científico, el discurso universalmente válido. Así, la Escolástica retoma los principios de la lógica aristotélica y los generaliza, imponiéndolos a todos los restantes campos del saber: al derecho, a la medicina, a la teología. En cada uno de estos campos de saber, la lógica va a subordinar y excluir lo que no está conforme, excluir lo que puede existir en el pensamiento de absurdo, de irracional, de contradictorio, para sólo extraer y consagrar como único discurso válido el discurso realmente verdadero, o sea, el discurso conforme a la lógica. De esta manera, la lógica fue nombrada policía de los discursos por la Escolástica, desempeñando la misma función que la hoguera y la tortura tuvieron para los cuerpos, ahora aplicadas en el plano del conocimiento. La lógica fue la hoguera de la razón. Es este método, esta manera de proceder, la que constituyó la unidad Escolástica, de la que heredamos enteramente.

Esta policía del pensamiento desempeñada por la lógica es casi siempre considerada como simple técnica formal de conocimiento, como aquello que normalmente es llamado de rigor científico. Cuando en la realidad el

método, la lógica, es mucho más que esto. La Escolástica hizo de la lógica el principio director, el principio de autoridad que impone prácticas de sometimiento, de respeto, de veneración, de reverencia. En otras palabras, la lógica impone prácticas de vasallaje cada vez que se esté frente a ciertos textos, a ciertos autores, a ciertos discursos, a ciertas verdades por ella consagradas. Y poco importa si las verdades sirven a la derecha o a la izquierda, si las verdades son las verdades del socialismo, del comunismo o del anarquismo: siempre que la verdad esté consagrada por la lógica, por el método, sea quien sea quien la sostenga, lo hará a partir de una relación de vasallaje.

Después de todo, se percibe cómo las llamas que consumieron los cuerpos no habrían sido suficientemente eficaces si sus resplandores no hubieran reflejado el brillo de la obediencia en el mismo plano del pensamiento. Y este aspecto es reforzado por la curiosa historia de la famosa biblioteca de Alejandría. Dicen los historiadores que en el siglo VII d.C., el gobernador musulmán de Alejandría preguntó a su califa Omar qué debería hacerse con la célebre biblioteca repleta de papiros originales griegos, en la época la mayor biblioteca del mundo. Como se sabe, Alejandría fue una de las ciudades más importante del Imperio de Alejandro Magno, de ahí su nombre; fue por mucho tiempo la capital de Egipto hasta ser conquistada por los musulmanes. Alejandro Magno y algunos de sus sucesores fueron admiradores de la filosofía y de la cultura griega; el propio Alejandro tuvo por maestro al mismo Aristóteles. En todo caso, a la pregunta del gobernador, el califa Omar respondió que los libros contenidos en la biblioteca de Alejandría sólo podrían confirmar el Corán, y por lo tanto eran superfluos, o contradecirlo, en este caso serían erróneos. Deberían, por lo tanto, ser quemados. Fue de esta forma que los hornos de Alejandría ardiéron ininterrumpidamente durante seis meses, alimentados por las obras de la célebre biblioteca.

Como bien observó Murray (2002), al contrario del califa, los Padres de la Iglesia no fueron tan ingenuos. En vez de promover el fuego ininterrumpido de los herejes, articularon las hogueras de la ortodoxia con una práctica de dominación mucho más sofisticada y duradera: promovieron una *ortología* de la razón (Foucault, 1999). Hasta ahora, casi toda atención fue direccionada exclusivamente contra la ortodoxia, el dogmatismo y la intolerancia del pensamiento; así, casi nadie se ocupó aún



Lám. 3.- Quema de libros organizada por las juventudes hitlerianas en Berlín, 1933.

del enorme proceso ortológico al que fue sometido el pensamiento durante más de ocho siglos.

Para precisar más las cosas, digamos que, si por ortografía se designa el conjunto de las reglas que establecen la grafía correcta, entonces, digamos que la ortología designa el conjunto de las reglas que establecen la justa *logia*, el verdadero *logos*, en suma, el pensamiento y el discurso correctos: *orto*, del griego *orthós*, designa recto, derecho, correcto, normal, justo; designa también el principio, el origen de algo, el surgimiento de un astro. De esta forma, el enorme proceso ortológico promovido por la Escolástica estableció para el pensamiento un patrón de similitud de las diferencias entre los saberes. La ortología es el proceso que reduce la singularidad de las diferentes especies de saberes en una única especie homóloga. Por lo tanto, la ortología es la ciencia o el arte de hacer el pensamiento pensar correctamente en obediencia a la lógica.

La ortología de los saberes fue lo que permitió a la Iglesia economizar petróleo. Porque sostener indistintamente la ortodoxia, la censura, la prohibición de ciertos contenidos de saber, exigía frecuentemente acciones económicamente onerosas y políticamente peligrosas: las hogueras no sólo tenían un alto coste a los cofres de la Iglesia, como también su ritual provocaba, algunas veces, la revuelta popular siempre que el condenado mantenía una postura valiente frente a los inquisidores (Giordano Bruno, por ejemplo). Así, la práctica de la ortodoxia contenía muchos inconvenientes y provocaba muchas fricciones que minaban la propia autoridad de la Iglesia. Fue por esta razón

que, a lo largo de los años, la práctica de la ortodoxia fue disminuyendo paulatinamente hasta llegar a su abolición formal en la modernidad. Sin embargo, eso sólo fue posible gracias a esta otra práctica sistemática y constante de ortologización de los saberes que consiste en no más censurar, pero establecer un control minucioso sobre los saberes para comprobar si ellos están acordes a la lógica y al método justo. Nunca más prohibir, sino, una vez normalizados y disciplinados, hacer el saber circular libremente, hacerlo expresarse, hacerlo hablar a través de la educación escolar y universitaria. Se percibe que si en la ortodoxia la obediencia impuesta es exterior al sujeto del conocimiento, en la ortología la obediencia es ejercida por el propio sujeto del conocimiento: es el propio sujeto de conocimiento el que, en la medida en que piensa y habla, establece su propia obediencia a las reglas de la lógica y del método; es el propio sujeto el que ejerce de policía de su propio conocimiento; en obediencia a la lógica, él segrega, él excluye y niega lo que puede existir de ilógico y de absurdo en su propio pensamiento. Con eso, si la ortodoxia fue la disciplinarización de los cuerpos, la ortología es la disciplinarización y la normalización de los saberes. Por lo tanto, no fue el Iluminismo del siglo XVIII quién hizo la última jugada contra el dogmatismo: su abolición ya estaba dada en germen desde el siglo XII por la ortología de los saberes.

Las sociedades liberales y democráticas se jactan de haber vencido la ortodoxia de la Iglesia, los dogmas religiosos que torturaban a la razón, finalmente, de haber vencido la intolerancia del pensamiento eclesiástico. Sostienen con orgullo el mito renacentista y la alegoría iluminista de la disipación de las tinieblas por las luces de la Razón, de la expulsión del oscurantismo por la marcha de la ciencia. Con esta alegoría, las sociedades liberales hacen creer que gracias a su forma política no hubo solamente un liberalismo económico, sino que existió también un liberalismo epistemológico, un liberalismo del conocimiento que es complementario y correspondiente al liberalismo económico. Lo contrario también es verdadero: dicen los liberales que siempre que regímenes autoritarios interfirieron en el liberalismo económico, en la libertad de comercio, en la libre circulación, finalmente, en el mercado, en ese momento fue igualmente revivida la vieja ortodoxia de la iglesia y nuevamente la vieja sombra del pensamiento dogmático asfixió una vez más a la libertad de pensamiento. Véase, dicen, los campos de concen-

tración como lugar destinado a los librepensadores y los libros quemados en plaza pública.

¿Pero qué haría el liberalismo, guardián del libre mercado y del pensamiento supuestamente liberto de las amarras de la ortodoxia, si sus verdades fueran cuestionadas en su propia lógica? ¿Qué harían los liberales cuando el común de la gente no extrajera nunca más sus razones de vivir de las verdades del liberalismo? ¿Qué harían cuando, finalmente, el poder de la verdad liberal perdiera su eficacia en el pensamiento? En este momento, ellos harán valer la verdad del poder. Como escribió un historiador de la ciencia, Paul Feyerabend (1993), en la historia, cada vez que las viejas formas de argumentación se revelaron demasiado débiles, los defensores del *status quo* fueron obligados a recurrir a medios más fuertes y más “irracionales”. Es entonces que, dice Feyerabend, hasta el más puritano de los racionalistas es forzado a dejar de razonar para utilizar la coerción cada vez que sus razones pierdan las condiciones psicológicas, o mejor, pierdan la fuerza de obediencia que las hace eficaces y capaces de ejercer influencia sobre los hombres.

En su lucha azuzada contra la ortodoxia, el liberalismo conservó celosamente el régimen de ortología de los saberes. Y si lo hizo fue porque es precisamente la ortología



Lám. 4.- Fiódor Dostoyevski.

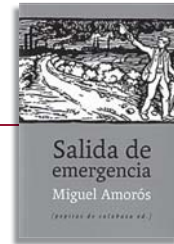
lo que confiere hegemonía a su pensamiento y garantiza duración a su poder, de igual manera como fue la ortología lo que garantizó la duración milenaria de la dominación eclesiástica. Esta misma ortología, heredada del siglo XII y adorada por el liberalismo, es ella aún la que permite hoy que la práctica universitaria sea una práctica de vasallaje en relación a la verdad, haciendo a los universitarios sus principales vasallos.

Esta afirmación aparentemente paradójica, puede ser perfectamente plausible. En su romance titulado *Los Demonios*, Dostoiévski utilizó el término *lacayaje del pensamiento* para describir la filosofía de perro guardián, para describir la reverencia fervorosa que los nihilistas rusos prestaban al pensamiento: al hacerse defensores ardorosos de sus razones, los nihilistas se convirtieron en los lacayos de su propio pensamiento (Monteiro, 2010). Pues bien, ¿por qué entonces, en menor o mayor medida, no sería posible decir que la cultura escolar y universitaria de nuestros días no establece con el pensamiento una relación de vasallaje por medio de la ortología de los saberes? Se trata de una cuestión que tiene el efecto de colocar bajo sospecha cierto número de acciones bastante nobles realizadas en el interior de la Universidad. Así, al anarquismo existente en la universidad, a las iniciativas de universidad y escuela libre o libertaria, a las iniciativas de reformas en la enseñanza, a todo eso sería preciso colocar la siguiente cuestión: ¿cuál es el régimen ortológico en el interior del cual vosotros habláis y en el interior del cual les es únicamente permitido hablar? Esta es la cuestión que es necesario colocar para estas prácticas nobles y honradas en el interior de la academia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALESSIO, F. (2002): “Escolástica”, en LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C.: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. II. São Paulo, 367-382.
- COMTE, A. (1973): *Os pensadores*, vol. XXIV. São Paulo.
- DOSTOIÉVSKI, F. (2004): *Os demônios*. São Paulo.
- ESPINOSA, B. (2003): *Tratado teológico-político*. São Paulo.
- FEYERABEND, P. (1993): *Contra o método*. Lisboa.
- FOUCAULT, M. (1999): *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo.
- (2001): *Dits et écrits*, v. II: 1976-1988. Paris.
- GROS, F. (2006): *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*. Paris.
- HEGEL, G. W. F. (2005): *Fenomenologia do espírito*. 3ª ed., trad. de Paulo Meneses, Karl-Heinz Efkens e José N. Machado. Petrópolis.
- JAEGER, W. (2001): *Paidéia. A formação do homem grego*. 4ª ed. São Paulo.
- LA BOÉTIE, É. (1997): *Discurso sobre a servidão voluntária*. Lisboa.
- LE GOFF, J. (2004): *La civilisation de l'occident médiéval*. Paris.
- MONTEIRO, F. P. (2010): *O Nihilismo Social. Anarquistas e terroristas no século XIX*. São Paulo.
- MURRAY, A. (2002): “Razão”, en LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C.: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. II. São Paulo, 379-394.
- NIETZSCHE, F. (1988): *Genealogia da moral. Um escrito polêmico*. São Paulo.
- REALE, G. (2002): *História da filosofia antiga. II: Platão e Aristóteles*. 2ª ed. São Paulo.
- VERGER, J. (1999): *Homens e saber na Idade Média*. Bauru.
- (2002): “Universidade”, en LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C.: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. II. São Paulo, 367-382.
- WEBER, M. (1999): *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*, vol. 2. Brasília.

RESEÑA

Título: **“Salida de emergencia”**Autor: **Miguel Amorós.** Edición: **Pepitas de calabaza, 2012.**

Con una ilustración negramente bucólica se nos presenta *Salida de emergencia*, título indudablemente bien escogido. La producción literaria de Amorós, figura que no cabe ignorar en el magma del pensamiento político radical, viene siendo la misma salvo algunas excepciones monográficas: recopilaciones de sus charlas con un hilo conductor temático-temporal. Una forma de paliar la marginalidad en la que se desenvuelve su discurso oral, físico, de modo que pueda accederse a él con la tranquilidad que permite la aproximación por vía escrita, aunque perdamos el sentir del directo.

En este caso, se trata de la última recopilación de charlas por diversos puntos del Estado, editado hace poco más de un año por *Pepitas de calabaza* (editorial que, no quiero perder la oportunidad de decirlo, ha dado un soplo de aire fresco al panorama castellanohablante). Amorós amplía y desarrolla lo que viene ocupando el grueso de sus intervenciones en los últimos años, esto es, el análisis de las manifestaciones más flagrantes y agresivas del desarrollismo capitalista en su relación inmediata y palpablemente física con el territorio. El asunto aparece con mayor interés en tanto que se encuadra en una coyuntura aparentemente contradictoria: por un lado, la cada vez más acuciante escasez de recursos naturales accesibles o conocidos, especialmente en aquellos que ya de por sí son raros y, por ello, más preciados; por el otro, la importancia de la innovación y aplicación de ingenios tecnológicos en el ciclo de reproducción de un capitalismo que, especialmente en Occidente, se torna cada vez más automatizado, algo ya analizado detenidamente por diversos autores (desde Friedrich Pollock hasta Hartmut Rosa, pasando por Jostxo Beriain). Tal contradicción tiene como consecuencias: primero, la agudización de la competición en el gran tablero de juego imperialista por controlar los espacios geoestratégicos que adjudiquen una posición privilegiada en este contexto de escasez; segundo, el efecto no sólo socioeconómico, sino también cultural, psicológico y ecológico que el capitalismo de la imagen, de la alta velocidad y en acelerada automatización tiene en los lugares en los que se manifiesta con más evidencia, principalmente en

el llamado “Primer Mundo” debido a su papel privilegiado (ya puesto en cuestión globalmente) como centro imperialista, donde más mercancías son destinadas para su consumo final.

Esta segunda consecuencia es uno de los temas de los que más se ha ocupado la teoría crítica de la posmodernidad, si bien es cierto que con, al humilde parecer del que escribe, cuestionables formas de análisis, metodología y, básicamente, perspectiva. Es su afán esclarecer la naturaleza del capitalismo que se ha dado en los países del centro imperialista a partir de 1945, es decir, un capitalismo que, por globalizar la división del trabajo y la extracción de plusvalía, permite mejores estándares de vida a su población asalariada mientras deslocaliza gran parte de los sectores primario y secundario que caracterizaron al sujeto oprimido del capitalismo industrial. Ello da lugar a lo que se suele denominar *sociedades posindustriales*, las cuales, siendo una ficción en su naturaleza material, se tornan reales en tanto que son tomadas por tal y vividas como tal por sus protagonistas, con las inevitables consecuencias en la configuración de la conciencia social que el sujeto desarrolla.

El libro de Amorós se presenta estructurado en tres bloques, con títulos que nos permiten inducir perfectamente su contenido. El primero de ellos, *De síntomas y sarpullidos*, es un somero muestrario de la fisicidad y evidencia con la que el capitalismo se manifiesta en zonas urbanas (infraestructuras de medios de transporte, de energías, etc.). El segundo, *De medicamentos en mal estado*, explora el camino que el actual panorama político español ha recorrido, tanto en su oficialidad como en su presunta contestación. Con el tercero y último, *De terapias y tratamientos*, ahonda en la reflexión teórica sobre el estadio actual del capitalismo, y repite algunas de sus cuestiones habituales, como la noción de progreso, la neutralidad de la tecnología, la vigencia del conflicto clasista en sus formas tradicionales y la centralidad de lo ecológico en su acepción más urgente.

Manuel Fernández Reinón

RESEÑA

Título: **“Contra el arte y el artista”**

Autor: **Colectivo DesFace** Edición: **La Neurosis o Las Barricadas Ed., 2012**



El Colectivo DesFace es un proyecto editorial de la región chilena que, según sus propias palabras, *“juega con el tiempo y el espacio, juega con la crítica, con el autor, baila con el plagio y el conocimiento que no tiene propiedad, porque es propio. El DesFace es posible porque un grupo de almas trabajan juntas sin pedir nada a cambio, de manera horizontal y libertaria, sin burocracias ni autoridad. El DesFace llama a imaginar nuevos horizontes intelectospirituales. ¡A reventar la realidad que se (nos) pudre, a rescatar la infinitas distintas realidades que agonizan en nuestros inconscientes colectivos y a experimentar, con nuestras mentes rebeldes, formas y contenidos inexplorados!”*

Toda una declaración de intenciones que toma forma con el volumen del que nos ocupamos. *Contra el arte y el artista* es la primera publicación de este interesante colectivo editorial y esperamos que no sea la última. En ella se pretenden poner de relieve las características esenciales de la forma en que el sistema estatal-capitalista logra reproducirse utilizando al arte como uno de sus medios en las sociedades contemporáneas. Partiendo de esta premisa, el libro nos muestra, desde una visión antagónica, cuáles podrían ser las posibles alternativas al arte actual, caracterizado por ser un producto más de la sociedad del espectáculo y consumo. Y es que el arte, de una forma progresiva, ha pasado de sentirse y vivirse como un aspecto gratificante del ser humano, que remaba a favor de la autorrealización y el crecimiento personal, a convertirse en otra mercancía cualquiera.

Uno de los elementos que el libro critica con mayor dureza es la figura del *genio-artista*, entendiendo como tal a aquella persona especialmente dotada para la creación artística. He aquí la materialización de la separación entre el arte y la vida cotidiana, dejando el primero en manos de un puñado de elegidos o iluminados. El arte, debido al encumbramiento del *artista* y por ello mismo a su separación de la vida cotidiana, divide a los seres humanos entre quienes son capaces de hacer arte y aquellos que únicamente pueden consumirlo como meras espectadoras pasivas. Esta fractura entre el *genio* y el común de los mortales ahonda en nuestra propia fragmentación como personas, presentándonos como seres frágiles, endebles e incompletos. En el mismo sentido, dicha separación sería

extrapolable al terreno laboral: el trabajo se enajena de la vida en el momento en que la persona que lo lleva a cabo no es dueña de él sino de un tercero que se lo apropia.

Por otra parte, para el colectivo *DesFace* es algo fundamental la idea de la desprofesionalización del arte, pues pretender convertirlo en una forma de “ganarse la vida” y asumirlo como un “trabajo” conllevaría la transformación de la creación artística en una simple y burda mercancía. Luchar por un arte revolucionario, es decir, al margen de las estructuras dominantes de las sociedades actuales, implicaría la oposición frontal a los circuitos mercantiles, esto es, evitar ser vendido y negarse conscientemente a la profesionalización del mismo. Para ello, el colectivo aboga por lo que llaman “El circuito del don”, concepto acuñado por algunos antropólogos que ponen de relieve ciertos rasgos culturales de algunos pueblos que conciben el arte como algo que se ofrece gratuitamente, desinteresadamente y sin esperar nada a cambio.

En el libro no se trata solamente de evidenciar las miserias del capitalismo y el Estado, sino que, en cuanto a la creación se refiere, para el colectivo es tan importante el contenido de la obra en sí como la forma en que ha sido construida o por dónde o cómo viaja la misma. Guiarse por la simple fachada que supondría la elaboración de una obra aparentemente crítica con el estado de cosas sin darle importancia al proceso de construcción o a los circuitos por los que se mueve, supondría un falseamiento de la propia obra al imbuirse de un modo u otro de los valores propios del mundo de la mercancía.

En definitiva, nos acercamos a un libro apasionante cuya reciente aparición celebramos, ya que pretende remover los cimientos de unas estructuras menos sólidas de lo que creemos, nos hace reflexionar sobre uno de los pilares fundamentales que contribuyen en la actualidad a mantener estable el sistema de dominación imperante y nos descubre nuevos caminos que conducen a la recuperación de ciertos valores parcialmente perdidos y que irremisiblemente conducen a nuestra liberación social.

Alfonso Molino (*SOV de Jaén de la CNT-AIT*)

POLÍTICA EDITORIAL

Nuestro objetivo editorial es difundir estudios originales e inéditos de carácter científico, pero abordados desde una visión libertaria. Por ello la estructura de la revista reserva una sección completa a los resultados generados por grupos trabajo de CNT. Para garantizar la apertura editorial, el resto de las secciones están abiertas a aportaciones externas. Al menos el 50% de los contenidos publicados provendrán de autorías externas a Estudios como entidad editora. Considerando como pertenecientes a la entidad editora al Comité Confederal de la CNT, y los miembros del Consejo de Redacción de la Revista.

Secciones de la Revista

La revista constará de las siguientes Secciones:

- **Análisis:** cerrada a colaboraciones externas.
- **Artículos:** abierta a colaboraciones y sometida a evaluación externa.
- **Miscelánea:** abierta a colaboraciones externas, es la única que admite textos no inéditos.

Sistemas de arbitraje

En todas las Secciones los textos previos serán valorados por el Consejo de Redacción. En la sección de Artículos serán posteriormente informados, según las normas de publicaciones Estudios, por dos evaluadores o evaluadoras externas a Estudios y a la institución o entidad a la que pertenezca el o la autora.

Línea editorial y contenidos

Los contenidos de la revista son de ámbito generalista y multidisciplinar, pero orientados a la explicación o interpretación de fenómenos sociales. Se considerarán de especial interés aquellos estudios que aporten visiones innovadoras, fomenten el debate, contribuyan revisiones teóricas o que ofrezcan novedades de carácter documental. Las líneas temáticas son, por tanto amplias: Ciencias del comportamiento (Psicología, Sociología, Pedagogía, Antropología...), Ciencias Jurídicas, Económicas, Sociales (Historia, Filosofía, Ética...), Ciencias Políticas, Ciencias de la Comunicación, y otros ámbitos científicos cuya perspectiva permita un análisis libertario de la realidad. El ámbito territorial abarca estudios locales, regionales e internacionales. Se primarán los estudios que por su contenido o implicaciones, afecten a colectivos humanos amplios independientemente de su extensión o ubicación geográfica. En definitiva, pretendemos aportar al lector y lectora distintos enfoques desde donde interpretar

los mecanismos y comportamientos de poder y coerción. La redacción de los trabajos tendrá que dirigirse a una, un lector medio, interesado, pero no necesariamente formado en la disciplina científica del trabajo presentado.

Política de Acceso Libre

El contenido de esta revista estará disponible en acceso libre, y permanentemente alojado en la página web de la Revista: <http://www.estudios.cnt.es>

Frecuencia de publicación

La Revista Estudios publica un volumen anual. La fecha límite para el envío de originales a las secciones abiertas a colaboraciones, será publicitada con suficiente antelación en la web de la Revista.

Exención de responsabilidad

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva responsabilidad de sus autores y autoras. Estudios no se hace responsable, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos.

Copyright y derechos de edición y reproducción

Los derechos de edición de los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de Estudios, siendo necesario citar la autoría y procedencia en cualquier reproducción parcial o total, e incluir un enlace permanente a <http://www.estudios.cnt.es>. Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 3.0 España" (CC-by-nc)

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Propiedad, cesión de los derechos de edición y reproducción

La publicación en esta Revista implica la aceptación por parte de los y las autoras de los siguientes términos:

- El contenido completo del trabajo debe de ser original, por lo que el autor o autora reconocen poseer todos los derechos legales sobre el trabajo presentado.

- La publicación de los trabajos implica la cesión a la Editora de la Revista de los derechos de explotación, del contenido completo del trabajo. Por lo que los derechos de edición del contenido completo de los trabajos publicados pertenecen a la Editora de la revista Estudios.
- La titularidad de los derechos morales y de explotación de propiedad intelectual sobre los trabajos publicados pertenece a los y las autoras.
- La publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna.
- La publicación de los trabajos implica la aceptación de los términos de la licencia Creative Commons bajo la que serán alojados en la página web de la Revista.
- En ningún caso, se hará un uso comercial o lucrativo de los textos o artículos.
- No podemos garantizar, ni asumimos responsabilidad alguna por la forma y manera en que las y los usuarios utilicen los contenidos publicados. En el caso de reclamaciones de terceros sobre derechos que afecten a la cesión, damos por resuelta dicha reclamación en base a esta declaración.
- Esta declaración deberá de ser confirmada por los y las autoras mediante la aplicación telemática habilitada al efecto en: Aceptación de las normas de publicación.

Propuesta previa

Para las secciones de Análisis y Artículos, previamente al envío del texto, los y las autoras deberán remitir al CR una propuesta sobre el contenido del mismo. La propuesta incluirá: título, materia, temática, contenidos a desarrollar, líneas, enfoques y metodología. La propuesta se enviará a la siguiente dirección: redaccion.estudios@cnt.es, indicando la sección de la revista en la que se pretenda publicar. El CR valorará la adecuación de esta propuesta a las líneas editoriales de la Revista, y comunicará al autor o autora, en el plazo máximo de 7 días, su conformidad o disconformidad. Los plazos de envío se publicarán con suficiente antelación en la página web de la Revista. Las colaboraciones en la sección de Misceláneas no precisarán del envío de propuesta previa.

Sistema de arbitraje

Todos los textos serán recepcionados y valorados por el CR. En un plazo máximo de 2 meses se comunicará a

los y las autoras la decisión del Consejo de Redacción acerca de la publicación de sus trabajos, así como de las correcciones que se consideren oportunas para su publicación en la Revista.

En todas las Secciones los textos previos serán valorados por el Consejo de Redacción. Los enviados a la sección de Artículos, serán informados mediante el sistema de “dobles pares ciegos” por evaluadores y evaluadoras externas a ESTUDIOS, y al centro de investigación o entidad a la que pertenezca el autor o autora.

De acuerdo con estas normas y con los informes de las evaluaciones externas, el CR podrá sugerir correcciones sobre original previo (tanto del texto como del aparato gráfico), incluida su modificación o reducción significativa.

Los autores o autoras deberán de confirmar y aceptar estas normas y la cesión de derechos de distribución y reproducción mediante la cumplimentación de la aplicación telemática.

Plazos de presentación

La fecha límite de presentación de propuestas previas y textos será publicitada con suficiente antelación en la página web de la Revista. No se admitirá ningún trabajo enviado con posterioridad al plazo fijado.

Para las secciones de Análisis y Artículos, no se admitirá el envío de textos sin la conformidad del CR sobre la propuesta previa. En todos los casos los y las autoras remitirán los textos completos (incluido el aparato gráfico), y adecuados en todo a estas normas de publicación a la siguiente dirección: redaccion.estudios@cnt.es

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN

La Sección de Análisis está cerrada a colaboraciones externas, en ella se publicarán únicamente las colaboraciones de militantes de CNT. Los textos en esta sección deberán de adecuarse tanto a las normas de publicación, como al tema central del número al que se envíen. Éste será publicitado con suficiente antelación en la web de estudios. Dado que esta sección representa la opinión de la organización, los textos no contendrán valoraciones que contravengan acuerdos de Congresos o Plenos confederales de CNT, y los y las autoras deberán de acreditar su afiliación mediante acreditación de su Sindicato.

El resto de las secciones de la revista (Artículos y Misceláneas) están completamente abiertas a cualquier tipo de colaboración externa. La política editorial prevé que, al menos el 50% de los contenidos publicados provendrán de autorías externas a Estudios. Los textos enviados a la sección de Artículos y Misceláneas, deberán adecuarse a estas normas de publicación.

Para las secciones de Análisis y Artículos, y previamente al envío del texto, los autores y autoras deberán remitir al CR una propuesta sobre el contenido del mismo. Los textos previos que se envíen para su publicación a las secciones de Análisis y Artículos deben ser originales, inéditos y aportar novedades o puntos de vista inexplorados en su disciplina, ajustarse en todo a esas normas de publicación, y a la línea editorial de la Revista. Los enviados a la sección de Misceláneas no han de ser necesariamente originales ni requerirán de propuesta previa.

Se aceptarán trabajos en español, inglés, o cualquier otra lengua de difusión científica internacional. En el caso de que el idioma del trabajo no sea el español, la redacción de ESTUDIOS, valorará la posibilidad de su traducción.

La redacción de los trabajos tendrá que dirigirse a una, un lector medio, interesado y concienciado, pero no necesariamente formado en la disciplina científica del trabajo presentado. Por lo que pedimos a los y las autoras un esfuerzo de síntesis que se plasme en una redacción clara. Todo ello sin que suponga una merma en el contenido científico del trabajo.

Todos los textos deberán enviarse en formato digital, indicando el apartado de la revista donde deseen publicarlo (Análisis, Artículos, o Miscelánea). En el envío se incluirá un archivo con el texto, uno o varios con el aparato gráfico (uno por cada lámina o figura), y un archivo con el nombre del título y los datos del trabajo y del autor o autora.

En ningún caso se publicarán trabajos anónimos, bajo seudónimo, ni aquellos que contengan: críticas de carácter personal, planteamientos clasistas, sexistas, xenófobos, o que atenten contra la dignidad de personas o colectivos.

Normas para la presentación de originales

Los textos enviados para su publicación en cualquiera de las secciones de la Revista irán precedidos de los siguientes datos:

- El título del trabajo, y la sección de publicación (Análisis, Artículos o Miscelánea).
- El nombre completo de los y las autoras.
- Su dirección, teléfono, y email.
- Afiliación de los y las autoras (lugar de trabajo, centro de investigación, o sindicato).
- En el caso de trabajos colectivos se indicará claramente la asociación que los suscribe, y el nombre de la persona o personas responsables de su redacción.
- La fecha de envío a la revista.

Estos datos se consignarán en un único archivo independiente del texto.

Para la sección de Análisis y Artículos los trabajos deberán de incluir:

- Un resumen de no más de 150 palabras en la propia lengua del trabajo y su traducción al inglés.
- Una lista de palabras clave y su traducción al inglés.
- En la primera página se consignará en el siguiente orden: el título del texto y su traducción al inglés, los nombres de los y las autoras y su Afiliación (lugar de trabajo, centro de investigación, o sindicato), la lista de palabras clave y su traducción al inglés, y el resumen y su traducción al inglés. En el caso de que el texto esté redactado en una lengua distinta al español, el título, el resumen y las palabras clave deberán traducirse al español. En este caso el Consejo de Redacción se reserva el derecho de publicar la traducción al español del texto completo.

Para la sección de misceláneas solamente se consignará: el título del texto y su traducción al inglés, los nombres de los y las autoras y su Afiliación (lugar de trabajo, centro de investigación, o sindicato). No es necesaria la inclusión de resumen ni de palabras clave.

SopORTE y formato del texto previo

El texto previo se entregará siempre en soporte informático. El texto se presentará con el tipo de letra Times New Roman a tamaño 11 y con un espaciado de 2 (tanto para el texto como para las notas a pie de página). En el caso de

incluir apartados, los títulos irán en minúscula y negrita, en tipo de letra Times New Roman tamaño 12, y podrán ir numerados a elección del autor o autoras. Los subapartados, en el caso de haberlos, irán en minúscula y en cursiva. Entre los títulos de los apartados y subapartados y los párrafos se dejará un espacio en blanco. La maquetación de la revista prevé la inclusión de “textos destacados” (frases de especial relevancia para la comprensión del texto), el autor o autora deberá resaltar éstos en color rojo.

Aparato gráfico

Los y las autoras deberán aportar la totalidad de la información gráfica que acompañe al texto. La revista se reserva el derecho de complementar éstas con imágenes de su archivo.

- Cada una de las ilustraciones deberá enviarse en soporte informático y en un único archivo de formato Tif, Jpg, Pdf,
- Los y las autoras deberán de indicar en el texto la ubicación de cada ilustración incluyendo entre paréntesis (fig. ___),
- Los pies de figuras se presentarán en lista aparte, indicando la fuente de la documentación gráfica. La revista declina toda responsabilidad que pudiera derivarse de la infracción de los derechos de propiedad intelectual o comercial.
- Todas las figuras deberán tener suficiente calidad para su reproducción técnica, rechazándose las que se considere que no la alcanzan (mínimo de 300 pp., 15 por 10 cm)
- Los trabajos presentados en los apartados de Análisis y Artículos podrán incluir hasta un máximo de 10 ilustraciones (incluidos dibujos, gráficos y fotografías).
- Los presentados en el apartado de Misceláneas incluirán un máximo de 5 ilustraciones.

Las imágenes serán preferiblemente de creación propia. En caso contrario el autor o autora deberá indicar claramente la fuente. Deben ser de libre reproducción y no estar sujetas a copyright, derechos de autor, de reproducción o de edición.

Extensión del texto previo

Los trabajos presentados para su publicación en las secciones de Análisis y Artículos tendrán una extensión máxima de 11.000 palabras. Las colaboraciones en el apartado de Misceláneas tendrán una extensión máxima de 5.000 palabras.

Sistema de citas

El sistema de citación del texto previo se presentará preferentemente en notas a pie de página, numeradas correlativamente. El modelo de citas debe mantenerse uniforme en todo el texto. Las citas se harán de la siguiente forma: Se incluirán siempre en notas, incluyendo entre paréntesis el apellido en letra minúscula, seguido del año de edición, página o páginas y figura o figuras, todo ello separado por comas.

Ejemplos de citas en notas:

- En el caso de una referencia a la obra completa se citará el apellido principal del autor/a o el nombre corporativo, seguido del año de la publicación todo entre paréntesis: (Chomsky, 2011). En el caso de referencias puntuales se añade una coma y el número de la página citada: (Chomsky, 2011, 55), y si son varias páginas se separarán por guiones (Chomsky, 2011, 55-58), si se cita una nota a pie (Chomsky, 2011, 55-58, n. 1), y si se hace referencia a una imagen (Chomsky, 2011, 55-58, n.1).
- Si el nombre del autor o autora forma parte de la oración, solo irá entre paréntesis el año y la página citada: “De acuerdo con los resultados de Chomsky (2011, 34), concluimos.....”.
- En el caso de varias referencias irán separadas por punto y coma (Chomsky, 2011; Ramonet, 2011, 2011b; Taibo, e.p.). Las citas se ordenan cronológicamente (no alfabéticamente) y las referencias “en prensa” van al final (si hay más de una, irán ordenadas alfabéticamente).
- En el caso de más de tres autores o autoras, se consigna sólo el primero, seguido de la abreviatura de la frase latina et alii (“y otros”): “(Chomsky et alii. 2011, 34).”
- Si coinciden el autor/a y el año de edición se añadirá una letra minúscula a éste (Chomsky, 2009a; Chomsky, 2009b).

Listado bibliográfico

Al final del texto, y en páginas a parte, se incluirá un listado bibliográfico completo de las referencias citadas en las notas de acuerdo a las normas de edición expuestas abajo. En esta relación los lugares de edición deben recogerse tal como aparecen citados en la edición original. Las referencias a revistas y/o publicaciones periódicas se recogerán completas y sin abreviaturas. Se indicará claramente

si el trabajo citado está en prensa (e.p), en el caso de citar “literatura gris” (Informes técnicos, actas de asambleas, propaganda, etc...) se ha de indicar claramente la fuente.

Modelos de citación en el listado bibliográfico:

- Libros y publicaciones monográficas: CHOMSKY, N (2000): *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs*, Cambridge, 45. En el caso de varios autores o autoras: CHOMSKY, N; RAMONET, I (2008): *Cómo nos venden la moto. Información poder y medios de comunicación*, Madrid, 59. En el caso de más de dos autores o autoras se consignará el primero seguido de et alii (“y otros”). En el caso de una obra colectiva se citará VV.AA (varios autores o autoras).
- Artículos en revistas: TAIBO, C (2011): “Dos diagnósticos sobre la crisis”, *El Viejo topo*. 276, 28-31.
- Artículos de prensa: Debe incluir el nombre y la fecha completa de la publicación: CHOMSKY, N. (2011): “It’s not radical Islam that worries the US — it’s Independence”. *The Guardian*. February, 4.
- Capítulo de libro y aportaciones a congresos: TAIBO, C (2009): “Doce preguntas sobre el decrecimiento”, en *Economía y desarrollo humano: visiones desde distintas disciplinas*. coord. por Ewa Strzelecka, Jorge Guardiola Wanden-Berge, Giuliaserena Gagliardini, Granada, 31-40. TAIBO, C (2004): “La guerra santa, y petrolera, de Bush Hijo”, en *Jornadas Internacionales de Reflexión Crítica sobre la Globalización*, Las Palmas de Gran Canaria, 11 al 17 de noviembre de 2002, Las Palmas de Gran Canaria, 169-184.
- Citas electrónicas: CHOMSKY, N. (2004) “Rescribir la historia”, en <http://www.rodelu.net/chomsky/chomsky63.html> (2004-11-18). La fecha entre paréntesis es la de publicación del recurso consultado, en el caso que no conste se indicará entre paréntesis tras el nombre de los autores o autoras: (s.f.), sin fecha.

EQUIPO EDITORIAL.

COORDINADORA EDITORIAL: Alberto García (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Valladolid).

CODIRECCIÓN: José Manuel Bermúdez (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Sevilla); Miguel Pérez (Sindicato de Transportes y Comunicaciones CNT-AIT Madrid).

DISEÑO Y MAQUETACIÓN REVISTA: Fernando Pisaca (Sindicato de Oficios Varios, CNT-AIT Tenerife).

FOTOGRAFÍA: Carlos Martín (Homer) (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Aranjuez).

TRADUCCIONES: Castellano-Esperanto: José María Salguero (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Don Benito). Castellano-Inglés: Cristina Cobo (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Málaga). Castellano-Portugués: Bruno Vence (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Compostela). Griego-Castellano: Rafael Herrera (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Málaga).

CORRECCIONES: Alicia Martínez Martínez (Sindicato Enseñanza, Federación Comarcal Sur CNT-AIT Villaverde), Juan Cruz López (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Jaén).

GRUPO AUDIOVISUALES.

GUIÓN Y ENTREVISTA: Laura Boyano (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Valladolid).

GRABACIÓN: Javier Castillo (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT La Cabrera-Sierra Norte).

EDICIÓN: Daniel Pahino (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Valladolid).

EQUIPO DE LA WEB ESTUDIOS.

COORDINACIÓN: Jorge Maíz (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Palma de Mallorca).

DISEÑO GRÁFICO Y GESTIÓN CONTENIDOS: Daniel Caparrós (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Córdoba).

COORDINACIÓN DE LAS SECCIONES WEB: Juan Cruz (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Jaén), Alberto García-Teresa (Sindicato Oficios Varios Madrid), Jorge Maíz (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Palma de Mallorca), Martín Paradelo (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT de Compostela).

CONSEJO DE REDACCION

José Manuel Bermúdez (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Sevilla), Juan Cruz López (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Jaén), Antonio Orihuela (Sindicato Oficios Varios CNT-AIT Mérida), Miguel A. Pérez (Sindicato de Transportes y Comunicaciones CNT-AIT Madrid).

CONSEJO ASESOR

Gabriel Alcalde, Universidad de Girona, España. Noam Chomsky, MIT-Massachusetts, EE.UU. Richard Cleminson, University of Leeds, UK. Joel Delhom, Université de Bretagne-Sud, Francia. Teresa González, Universidad de La Laguna, España. José Luis Gutiérrez, Universidad de Cádiz, España. Jorge Maíz, Universidad Nacional Educación a Distancia, España. Nelson Méndez, Universidad Central de Venezuela, Venezuela. Carlos P. Otero, Universidad de California Los Angeles, EE.UU. Beltrán Roca, Universidad de Cádiz, España. Claudio Venza, Università degli Studi di Trieste, Italia.

CONSEJO EVALUADOR

José Juan Barba, Universidad de Alcalá de Henares. Ignasi Brunet Icart, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona. Luis Buendía García, Universidad Santiago de Compostela. Just Casas, Universitat Autònoma de Barcelona. José Gregorio Castañeda, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Iban Díaz, Universidad Hispalense, Sevilla. Antonio Gómez, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. José González, Universidad Hispalense, Sevilla. Alfredo Macías, Universidad de León. Pedro Manuel Monje, Universidad del País Vasco UPV/EHU. Yolanda Ortiz, Universidad de Jaén. José Manuel Panea, Universidad Hispalense, Sevilla. Miguel, Pastor, Universidad Hispalense, Sevilla. Pizzi, Alejandro, Universidad de Valencia. Antonio Rago Filho, Universidad de Coimbra. Alejandro Román, Université Paris Ouest Nanterre La Défense. Juan Torres López, Universidad Hispalense, Sevilla. Eulalia Vega, Universitat de Lleida.

Agua que llegó, llegó, nadando desde el mar de Cortés,
Aquí está la traza de la calle de San Francisco,
adverso el siglo mejor fue nuestro
y mi cita, ~~hoy en día de la ciudad~~

cuando ~~pasan~~ en forma cóncava, ~~esta~~ ^{que a} este nuevo regreso (REGUN)
~~en este día del verano~~
~~que ~~hoy en día~~ ~~para~~ ~~esta~~ ~~ciudad~~~~
~~hoy en día ~~de~~ ~~esta~~ ~~ciudad~~ ~~en~~ ~~esta~~ ~~ciudad~~~~
~~bajo la lluvia de la ciudad~~

en la parte,
bajo la lluvia



042745789101112