

Catalunya: Deseo y democracia

Rajoy, obsesionado con que Aznar salte de nuevo a la escena y le quite los votos de la extrema derecha que hasta ahora ha aglutinado el PP, ha demostrado que desea reencarnar a Franco; parece dispuesto a todo y esa podría ser su tumba política. En Catalunya ahora mismo se está fracturando el simulacro de la democracia, pues lo real aflora en las calles, es el deseo de los catalanes: votar, independizarse, protestar contra el franquismo rampante. El problema radica en que esos deseos han sido traducidos, por ejemplo se ha vinculado el referéndum del 1-0 con la democracia pero, en caso de celebrarse y de que ganara el sí, de qué democracia se trataría la nueva República Catalana, tras un proceso dominado por la burguesía de Barcelona, sino de otro simulacro democrático que escondería la dominación y la haría más o menos aceptable. Me refiero al reino de la representación, de los políticos y de las cámaras, donde se construye lo que sucede noticia a noticia, alocución a alocución, pues el lenguaje adquiere aquí la función de ordenar, nos dicen: creed esto, esto es realmente lo que sucede, acaso no ves que te lo estamos retransmitiendo en directo. Se abre la batalla de los discursos, y **al final no queda nada real, nada verdaderamente democrático en nuestras vidas**. Como mucho una reunión de vecinos.

En el simulacro democrático, el modelo se impone antes que lo real. Por eso el independentismo de izquierdas habla de hacer realidad la república en las calles en un sentido concreto, es el devenir catalán que sueñan y construyen hermosamente nuestras compañeras de las CUP, esa tierra que ahora está sostenida únicamente sobre la movilización social. Lo real aflora cuando el simulacro ya no funciona, ya no produce credibilidad, ni goce, ya nadie se cree eso de la democracia. Al fondo suenan las televisiones y los radios, dando órdenes sin parar. El tema catalán aburre. Y no vamos a pasarnos la vida debatiendo de Catalunya, hay que hablar de lo social, por

qué no decirlo, con Baudrillard; lo social es la imagen de la muerte, de **lo que está muerto que es la sociedad**, porque si la mejor forma de socialización, como dice Baudrillard, es el capital (por ejemplo, el capital corporal en un discoteca, el capital cultural en una facultad), entonces qué es lo que queda sino la plaza del mercado, el yo te doy a cambio de. Y lo peor es que nuestros cuerpos son como puestos ambulantes de esa plaza que se abre cuando abandonamos la soledad. Lo más paradójico es que muchas personas deseamos acudir al mercado para dejar de sentirnos tan solas. Ay, **no nos duele Catalunya, ni España, sino el nihilismo.**

Lo político, es decir las relaciones entre las personas, hace mucho tiempo ya que se muere. El deseo es el último grito desesperado de lo político, el deseo es la fuerza de amar que solo se produce en sociedad cuando las relaciones entre tú y yo ya no son mediadas por el capital (sea éste del tipo que sea). En la acción colectiva no hay nada de eso sino mucha gente diferente ejercitando la facultad transcendental de la sociedad; la libertad. Concluyendo, no queda otra salida que la movilización permanente y la pugna por saturar de deseo, de realidad, la democracia representativa, siguiendo así la línea de fuga que se aventuró a seguir en sus primeros compases la primavera quincemayista. No nos representan.

Catalunya, deseo, democracia, independencia, movilización, permanente

Nos gusta ser unas zorras:

capitalismo y deseo

Como en la mítica canción de "Las Vulpes", nos gusta ser unas zorras, o también, a las zorras les gusta ser nosotros. ¿Ser qué? ¿Zorras? No; nosotros. ¿Nosotros? Nos preguntamos en un cierto sentido, muy alejado de la moral, en el que lo importante es saber cómo podemos gozar de vendernos a la familia, al trabajo o al empresario de turno, al Estado, los partidos, la Iglesia, etc. Nos referimos, más concretamente, a cómo el capitalismo es capaz de traducir nuestros deseos.

Muchas personas vivimos dentro de espirales, laberintos sin salida aparente, paréntesis que, pensamos, serán rotos por un acontecimiento aún por venir. Y es que al deseo lo sigue un grito que, por desgracia, no suele ser articulado políticamente más que en ciertos episodios de la acción colectiva en el que la facultad transcendental de la sociedad, al fin, se alcanza. Nos referimos a la libertad, a la fuerza de amar, el calor popular que vivimos durante el 15M. Ante el grito que lanzamos ante el encerramiento en el laberinto, hay dos vías alternativas: o una se acostumbra y se inhibe, o se produce un encuentro. Por desgracia, en nuestras sociedades cada vez resulta más complicado encontrarse con el otro sin la mediación de la competencia. Cuando el otro aparece como un peligroso competidor, el deseo inconsciente oscila a su lado más reaccionario.

Este laberinto al que nos referimos es una metáfora de la traducción que el capital hace de nuestro deseo: pero no el capital como dinero, sino como campo en el que se registra el deseo. ¿Deseas ser feliz? El mercado te ofrecerá lo que necesitas. Pensemos esta idea del capital con Deleuze, es decir, como cuerpo que registra y traduce el deseo como un campo yermo sin parcelar; en el centro de éste hay un agujero negro que absorbe. Se trata de la moneda de pago, del precio en cierto sentido; después de la descarga del deseo, sigue el pago con la moneda y, finalmente, el retorno de la intensidad.

Un ejemplo de esto lo encontramos en el psicoanálisis: se produce el deseo de confesar, pero la terapia psicoanalítica ha de pagarse con moneda. Después de pagar y salir de la consulta, regresará el deseo de confesar. Y lo mismo podría decirse de consumo: uno desea reconocimiento, darse una imagen que transmita al otro de tal o cual manera, por ejemplo, de modo que compra y después de pasar por caja vuelve a retornar ese deseo por consumir.

Esto es perverso, en cierto modo, puesto que la traducción que el capitalismo hace de nuestros deseos también comprende lo que Lyotard llamó "goce prostitutivo", que podríamos entender como el placer que da venderse a la familia, al patrón, al marido, la esposa o a las redes sociales, entre otros muchos ejemplos. No se trata de que nos guste ser esclavos; a nadie le gusta eso. Sino de que nuestros deseos se vinculan siempre a lo social, y por tanto, a la posición que ocupamos en las múltiples relaciones que mantenemos en la sociedad. Es lo que hemos escuchado a algunas de esas personas tan autoritarias; si tienes que hacer algo como venderte al jefe o patrón, si tienes que venderte a la familia o a tu pareja para no acabar viviendo en la calle o aceptando algún trabajo en condiciones semi-esclavistas; pues entonces, dice la autoridad, más vale que lo hagas contento. Esto es: desea esa supuesta salida que tienes para sobrevivir, quiere esa trampa de allá. Pero como dice el poeta Conrado Santamaría en uno de sus maravillosos e impactantes versos, dicha salida es: "carrera atroz trampa adelante". Por un lado producción y traducción del deseo por parte del capital, y por otro las viejas trampas de la autoridad.

Sólo Las Vulpes se atrevieron a decirlo; nos gusta ser unas zorras. Pero nosotros no hacemos juicios del deseo del otro, huimos del nihilismo. Si un señor goza de hacer bien su trabajo, es decir, de ser productivo para el propietario o patrón que trata de exprimirle al máximo más allá de toda consideración humana, entonces sólo podríamos decir que siga

gozando. Pero se da la paradoja de que vivimos para trabajar y trabajamos para vivir, de modo que añadiríamos algo más; ese señor está atrapado en un laberinto, cómo no iba a ir contento al tajo si es la única vía que se le ha dejado para no volverse loco, si ya se ha acostumbrado a esforzarse para soportar a su jefa. De lo que se trata entonces es de producir encuentros en los cuales el deseo no sea traducido por el capital: aunque nos obliguen a trabajar y ya no podamos soportar ir enfadados al tajo, mantengamos o busquemos esas conexiones de nuestro deseo que nos permiten salir de la lógica de la competencia, la frustración y el resentimiento.

Pero para encontrarnos, debemos hacer la diferencia. Siguiendo las ideas de Deleuze y de Lyotard, ésta se hace a partir de una negación "inicial": no nos haréis gozar de que tengamos que vendernos para trabajar. Esa negación opera como diferenciante entre dos series: una en la que hablaríamos como trabajadores que gozan siendo arrastrados por la *conduit* del poder, que compiten entre sí resintiéndose de su propio aislamiento, y otra narración en la que soñamos con dejarlo todo y escapar, para no volver. Entre esas dos series, la diferencia es el ¡NO! que opera como la afirmación centelleante de la diferencia. ¿Y qué es elevar nuestro deseo a la máxima potencia sino querer que regrese esa afirmación? Eterno retorno del deseo. Aquellos grupos e instituciones a los que nos vendemos no soportan que articulemos los gritos de nuestros deseos.

Filosofía, de, la, diferencia, Deleuze, Las Vulpes, Lyotard, goce, de, venderse, zorras

Entrevista al director de “El Viejo Topo”, Miguel Riera.

Zooobra Magazine: Muy buenas Miguel. Muchas gracias por la entrevista. ¿Podrías comentarnos, brevemente, cómo fue nacimiento de El Viejo Topo y su posterior evolución?

Miguel Riera: Nació en una época en que las generaciones más jóvenes rebosaban creatividad, y espíritu de lucha. Estábamos ante un cambio de época que se presumía rápido –también ahora estamos en un cambio de época, aunque más lento– y muchos creíamos que había llegado la hora de la revolución y el socialismo. Evidentemente éramos ingenuos, pero esa ingenuidad nos ayudó a diseñar una revista que tuvo alguna importancia, al menos eso me gusta creer.

La primera idea fue hacer una publicación semanal en papel del periódico, pero por suerte para nosotros el Ministerio no nos lo permitió, nos fijó un precio alto de venta lo cual nos obligó a convertirla en mensual y para justificar el precio le pusimos colorines. Fue todo un éxito.

Inicialmente quisimos hacer una revista en la que las distintas izquierdas pudieran dialogar, cosa que pienso que se consiguió. Posteriormente ha ido evolucionando hasta ser una publicación de pensamiento crítico que invita permanentemente a la reflexión, incluso yendo muchas veces a contracorriente de las ideas imperantes en la izquierda.

ZM: El Viejo Topo ha anticipado debates y ha funcionado también como “termómetro para conocer el grado de movilización de la ciudadanía”. ¿Cómo se articulan el debate y la producción de los intelectuales que participan en la revista con la práctica y la protesta social?

MR: La mayor parte de los que colaboran o han colaborado en la revista participan o han participado en plataformas,

movimientos o partidos. Muchos están implicados en luchas sociales, incluidos los que ya tienen cierta edad. Viejos militantes de lo social, que siguen activos. Dada la naturaleza de la revista y el tono de sus artículos, los jóvenes no abundan en nuestro entorno inmediato, pero los encontramos en la acción.

Por otra parte, tanto en la revista como en algunos de nuestros libros tratamos de acompañar a los movimientos.

ZM: Hay quien dice que los libros y las revistas críticas, en la actualidad, no cuentan con gran capacidad de influencia porque el “poder”, la trama, puede tolerar e integrar la disidencia... un ejemplo sería la “contracultura” de los 60 y 70 que acabó siendo integrada en cierta medida. ¿Crees que esto es lo que trató de hacer Miguel Barroso con El Viejo Topo? ¿Cómo os habéis relacionado con las instituciones y con las empresas que se publicitan para escapar de esa integración?

MR: Creo que Miguel Barroso se dio cuenta rápidamente de que el PSOE iba a alcanzar el poder, y pensó que la revista podía acompañarlo en su carrera hacia la cúspide. Hay que decir que en aquella época muchos creyeron que podían cambiar las cosas desde las instituciones, no pensaron que las instituciones iban a cambiarlos a ellos.

En la revista no hemos mantenido relaciones personales con los colaboradores que se han integrado en el sistema. Por cierto, ellos tampoco han tenido ningún interés en mantener una relación con nosotros. Hemos tenido colaboradores y amigos que han alcanzado cargos del nivel de ministro, director general, presidente autonómico, etc., pero nos hemos olvidado los unos de los otros.

Desde hace unos años no insertamos publicidad de pago, de modo que en ese aspecto tampoco debemos nada a nadie.

ZM: Vuestra publicación se ha caracterizado por impulsar el debate entre distintas tradiciones de la izquierda. ¿Cómo

lograsteis que alguna de dichas corrientes no acabara desplazando a otras en las páginas de El Viejo Topo?

MR: Porque las personas que lo iniciamos tuvimos claro que debíamos aparcar nuestras propias opiniones, creencias, ideología, etc. a favor de la pluralidad. Eso se ha mantenido hasta hoy. Aunque hoy, al haber más medios en los que publicar, es posible observar cierta homogeneización ideológica en muchas publicaciones, incluidas las alternativas.

ZM: Alguna vez has comentado que competíais con la revista Ajo Blanco ¿Cómo habéis vivido ese tipo de competencia con medios con los que tenías tanto en común?

MR: Quizá me he explicado mal. Me refería probablemente a competencia comercial, pero éramos revistas muy distintas. Ajoblanco ha pasado por distintas etapas ideológicamente muy alejadas: por ejemplo, ha sido radicalmente anarquista para luego apoyar decididamente a Pasqual Maragall. Aunque todos hemos experimentado cambios, creo que los vaivenes de Ajoblanco han sido más radicales. Nosoros no lo hemos visto como competencia en el sentido de la pregunta: hemos hecho lo que hemos podido hacer, sin pensar en otros medios.

ZM: Actualmente apenas se lee en papel, el mundo editorial está viviendo épocas muy duras. ¿Cómo te imaginas el futuro del sector? ¿Se acabará imponiendo el modelo de textos muy breves, debido a que la gente “ya no lee”?

MR: La verdad, estoy francamente preocupado por esa cuestión, y no tengo claro qué nos depara en ese sentido el futuro. Yo creo que lo que se está perdiendo en esta era de la hiperconectividad es la voluntad de reflexión. Es decir, tenemos la posibilidad de saber lo que pasa mucho mejor y más rápidamente que antes, de hacernos una composición de lugar frente a cualquier hecho político o cultural, pero permanecemos ajenos a las claves, a las razones de fondo que

están detrás de los acontecimientos. Nos basta con la superficie de las cosas. Estamos dejando de leer libros, y eso es concederle al sistema la victoria. Lo estamos viendo día a día.

ZM: Te has manifestado en contra del proceso independentista de Catalunya. ¿Acaso no era este, junto con Podemos, uno de los problemas que más preocupaban a la trama del régimen del 78?

MR: No creo que el 78 eso preocupara demasiado, salvo al Ejército, siempre tan celoso, tan rígido al hablar de la unidad de España. Pero en el 78 el independentismo era muy minoritario, y cuando se hablaba de nación catalana la mayor parte entendíamos ese concepto en el sentido de nación cultural. Incluso cuando Pujol hablaba de “construcción nacional” creíamos que lo hacía en ese sentido. Luego se ha visto que desde el principio Convergència trazó una estrategia que condujera a largo plazo a la independencia.

Efectivamente yo no soy independentista, entre otras cosas porque pienso que alcanzar esa independencia en la Europa de hoy es imposible, y la lucha por obtenerla enmascara la realidad social y nos distrae de los problemas verdaderamente importantes.

ZM: Te has referido en algunas ocasiones a que cuando algún colaborador de la revista o algún conocido tuyo acceden a algún cargo público, entonces dejas de tener relación con ellos. ¿Podrías hablarnos acerca de esto?

MR: Ya he hablado antes de eso. En todo caso añadiré que nunca, nunca, nunca, cuando los excolaboradores han estado en cargos institucionales, nos han obsequiado, por ejemplo, con publicidad institucional, compra de ejemplares, o cualquier otro tipo de ayuda. Eso me ha extrañado, la verdad, porque uno creía ingenuamente que quienes estaban en la revista creían que era algo lo bastante importante como para que

sobreviviera, y no un trampolín más en sus carreras. Pero así son las cosas. Nosotros no nos hemos dirigido a nadie, eso también es verdad, para no contraer deudas.

ZM: ¿Cómo entiendes el auge de la extrema derecha en muchos de los países de la Unión Europea? ¿Compartes la idea de que vamos a vivir una gran batalla entre los populismos de derecha y los de izquierda?

MR: No sé si se puede hablar de *auge* de la extrema derecha. Creo siempre ha estado ahí, menos visible, ciertamente, incorporada discretamente en los partidos de derecha, pero ahora, con la crisis económica y la humanitaria derivada de la inmigración, se ha quitado la máscara. No me atrevo tampoco a pronosticar el triunfo del populismo, de derechas o de izquierdas. El de derechas triunfará si el capital necesita que alguien le haga el trabajo sucio. Y el de izquierda tiene como enemigo eso que se ha denominado la trama, que tiene un poder inmenso y que controla televisión y prensa. Además, la izquierda "tradicional" parece algo desnortada, al menos en estos momentos, en Europa y en España. Lo que está claro es que sin lucha no hay avance, así que lo mejor es ponerse las pilas y dar caña.

ZM: Por último nos gustaría preguntarte qué consejos darías a los jóvenes que quieren poner en marcha nuevos proyectos culturales, sean editoriales, revistas, periódicos...

MR: ¡Cómo voy a dar consejos, si yo mismo necesito que me los den! Lo único que puedo decirles es que si creen en su proyecto, que se metan en él con cuerpo y alma.

ZM: ¡Muchas gracias Miguel!

MR: Gracias a vosotros, espero no haberos aburrido demasiado.

Entrevista, director, recista, Viejo Topo, izquierda, cultura, pensamiento, lectura, publicaciones,

El problema del cuerpo. Invitación al debate con Santiago Alba Rico

Santiago Alba Rico piensa en su ensayo “Ser o no ser (un cuerpo)” (Seix Barral), el problema del cuerpo. **Aquí nos gustaría invitar, con sumo goce, a nuestro admirado pensador a que debatiera con nosotros sobre dicho problema, por supuesto, no con la pretensión de polemizar con él, sino de aprender de (o con) él.** Nos referiremos, en concreto, a la respuesta que el filósofo español dio a una de las preguntas contenidas en la entrevista que le hicimos desde Zoozobra Magazine. A la pregunta: **¿Cómo concibes la relación entre el cuerpo y la identidad personal y sexual?**, Alba Rico respondió:

Durante siglos los tres factores -cuerpo, identidad personal, identidad sexual- han venido en el mismo paquete, como “datos” incuestionables; y cualquier desajuste era considerado “disonancia” y por lo tanto anomalía y monstruosidad. Uno recibía con el cuerpo un sexo y, al mismo tiempo, si se quiere, un carnet de identidad en el que figuraban, como datos incuestionables, el sexo mismo, la nacionalidad, el estado civil, la religión. Hoy ese “carnet de identidad” ha sido sustituido por un teléfono móvil que implica, de entrada, un desanclaje de todas las relaciones identitarias en relación con el cuerpo. Esto tiene una parte positiva y otra negativa. La positiva es que ya no hay “monstruos”. La negativa es que resulta cada vez más difícil distinguir entre los datos -lo que nos viene dado- y los caprichos -lo que podemos escoger al albur de nuestros deseos más volátiles. El cuerpo, ¿es un dato

o un capricho? El mercado es radicalmente "constructivista": no admite ni estabilidades ni fidelidades. Su lema es: sé como gustes. Convierte el gusto personal -en realidad estandarizado y agujoneado desde fuera- en el único criterio de intervención [...] Concluía la respuesta con una reivindicación: Hay una defensa de los datos -de lo ya dado- frente a la plasticidad sin límites del mercado que me parece fundamental reivindicar.

El filósofo parte de la convicción de que nos roban el cuerpo, de que debido a la plasticidad del mercado, del tiempo de trabajo y la mediación de las nuevas tecnologías, utilizadas para aumentar el grado de control sobre la sociedad, no tenemos sino la imagen de un cuerpo. Es la fantasía del cuerpo orgánico rechazada por Lyotard, que Alba Rico, en otro sentido, también denuncia. Para este último, el control que hacemos de nuestros cuerpos, por ejemplo en el gimnasio, se entiende por nuestro deseo de ofrecer esa imagen corporal en las redes sociales.

Pero nosotros resaltaríamos que el punto de partida de que nos han robado el cuerpo es negativo, y ante lo negativo se abren distintas alternativas: o no nos han robado el cuerpo como afirma Alba Rico, o sí que nos lo han robado y entonces ya hay algo negativo en el ser. Sin embargo, no existe la alternativa de no tener cuerpo, el poder ha tomado a éste a su cargo pero nosotros somos los que entramos en la lucha, en la batalla por resistirnos y seguir la línea de fuga. Es decir, la negación es ilusoria, puesto que los problemas no son negativos, sino productivos. Cuando Alba Rico afirma que nos han robado el cuerpo, que no tenemos sino la imagen del cuerpo. ¿Acaso no está llevando lo negativo al ser? ¿La contradicción entre no poder negar que tenemos cuerpo, que nos agenciamos a otros cuerpos o a otras máquinas, y afirmar que nos lo han robado, acaso no supone la ilusión proyectada por el problema? Tenemos cuerpo, aunque sea sin órganos, como los esquizofrénicos; somos deleuzianos en esto. Y no nos han robado el cuerpo como

tal, sino que el poder político trata de disciplinarlo y controlarlo. Un ejemplo de esto último son las condiciones sociales y económicas del siglo XVII y XVIII, que dieron lugar a ciertos juegos de saber y de poder, que hicieron posible la emergencia del cuerpo del loco, encerrado en la institución del manicomio. Quizás podría pensarse que el filósofo español introduce las formas de lo negativo en las relaciones reales y actuales de nuestros cuerpos, porque ha separado éstas de la virtualidad de la transición que vivimos, es decir, del paso de la sociedad disciplinaria donde los cuerpos eran encerrados en espacios de socialización carcelaria como las fábricas, las oficinas, los manicomios, los hospitales, entre otros, a una sociedad de control donde dichos espacios no son tan necesarios para el poder, puesto que éste ha producido (y el capital ha traducido) el deseo de controlar nuestros cuerpos al máximo. Hablamos de afirmación, producción, no de pérdida ni negación.

En la respuesta reproducida antes, pensando el problema del cuerpo, Alba Rico se pregunta: ¿El cuerpo es un dato o un capricho? Siguiendo a Deleuze diremos que los problemas no son datos, no están dados. La hipótesis del filósofo español plantea que nuestros cuerpos vienen dados y que luego las tecnologías del poder nos los roban, impiden que éstos se manifiesten salvo en las fronteras, en los campos de refugiados, en los inmigrantes golpeados en los CIES. Pero al convertir el problema en una hipótesis, se corre el peligro de que cada afirmación hipotética tenga su doble en una negación. Esto es: si nos han robado el cuerpo, entonces no tenemos cuerpo. Ante dicho peligro, Deleuze propone la acepción productiva del problema y vigilar cómo el éste tiende hacia la ilusión de lo negativo, propuestas que ya hemos comentado antes, además de la ruptura de la complicidad entre lo negativo y la hipotético, en beneficio de la relación entre el problema y la diferencia.

Concluyendo, la insistencia de las preguntas no se expresa

bajo la forma del ¿Por qué? (¿Por qué vivimos nuestro cuerpo como un problema?), sino ¿Qué diferencia hay? ¿Cómo podemos hacer la diferencia, es decir, aquello que crea cuerpos diversos, atravesados por el deseo molecular que tiende a insistir y a deshacer la sociedad de control que persiste? Hacer la diferencia significa repetir el diferenciante, lo dispar, el objeto causa del deseo (el objeto =a lacaniano), o dicho de otra forma: vincular lo diferente con lo diferente. No buscar el cuerpo perdido o robado, sino elevar el deseo a la enésima potencia.

problema, cuerpo, corporal, deseo, debate, con, Santiago Alba Rico, Víctor Atobas

Crítica de “Gamonal, la historia desde abajo”

Much@s de quienes conocen la ciudad de Burgos se asombran de que siga existiendo Gamonal. Que siga existiendo un gran barrio obrero y popular que ha frenado en repetidas ocasiones los intentos de construir allí como un segundo centro de la ciudad, que hubiera conllevado la expulsión de la población oriunda del barrio, supone una singularidad reseñable dentro de la tendencia actual a gentrificar cualquier espacio rentable para los especuladores. Pero los autores de este ensayo tan feliz, tan cercano con la gente, huyen de esa imagen de barrio espartano que se rebela espoleado por su esencia insurreccional.

El libro “Gamonal, la historia desde abajo” (2017, Ediciones el Perdigón), ofrece una panorámica que ayuda a entender dicha singularidad, que se produce también en otros lugares, de modo que estas páginas que ahora nos ocupan podrían servir para

comprender otros conflictos vecinales. El libro comienza exponiendo la evolución de Gamonal, desde que era un pequeño pueblo hace no tantos años, hasta la situación actual, reflexionando acerca de la construcción social del espacio del barrio y de las estrategias seguidas por las élites locales. Prestando especial atención a la lucha cultural, Marcos Erro y José Medina se sumergen en la realidad cotidiana del barrio y en la relación “dialéctica” que se establece entre dicha periferia y el centro ocupado por la pequeña burguesía y los mandamases de turno. Han trabajado con cariño el libro, realizando más de una treintena de entrevistas; además, conocen de primera mano el barrio. Los autores buscan incidir políticamente con su libro, llegar a la gente corriente que no suele leer a Bourdieu; esta es una de las grandes virtudes del libro, entre las que se mencionaremos también esa fineza para conectar con la gente e hilar un discurso límpido y bien armado que hará las delicias de los lectores, además del excelso trabajo de documentación y la habilidad para sintetizar tanto material en un solo tomo.

Pero dichas virtudes conllevan aspectos menos positivos. Cuando se busca un discurso limpio que intenta traducir de forma sencilla aspectos políticos muy complejos, como los que trata “Gamonal, la historia desde abajo”, se corre el peligro de dejar de lado la profundidad del análisis. En el plano teórico, Marcos Erro y José Medina adoptan la teorización sobre la hegemonía de Gramsci, que tantas veces hemos escuchado en bocas de los dirigentes de Podemos. De hecho, uno tiene la impresión de hay muchas coincidencias entre el discurso de la formación morada y la que ofrece este ensayo.

Los autores escriben: “En Burgos existe una trama de poder formada por las élites económicas de la ciudad que se mantienen gobernando gracias a que consiguen que las mayorías sociales que viven en los barrios de la ciudad se comporten de forma funcional para los intereses de los que mandan”. Sin embargo, los trabajadores no son engañados por “el periódico

con mayor tirada de la urbe, el dominio del discurso populista y la promoción de una cultura acrítica...”, tal y como se afirma en el libro que nos ocupa. Pero, más bien, se trata de un tema de economía, de economía deseante. La opresión y el sometimiento al capital generan grandes amores, es lo que Lyotard llamó el goce prostitutivo. Pero nadie se atreve a decir; sí, reconozco el goce que te produce seguir echándote más y más peso sobre las espaldas, el placer que te da seguir alimentando a esa “parte” reaccionaria del barrio. El deseo es producido en el inconsciente, pero luego resulta traducido por el capital, que lo registra e introduce la trampa de la carencia, dotándolo de una intencionalidad en relación a las máquinas sociales. Por eso deberíamos preguntarnos por los fascinantes dispositivos mediante los que el capitalismo traduce el deseo.

Si numerosos análisis de los movimientos sociales parten de conceptos como la ideología, el interés o la necesidad, quizá sea porque no tomen al deseo en un sentido esquizoanalítico. Esto es, al deseo como productor de lo real. Las necesidades de los vecinos de Gamonal no explican la protesta social, porque las necesidades dependen de los deseos, y no al revés. Por tanto, la economía deseante podría arrojar algo de luz y complementar las posibles explicaciones de la acción colectiva en el barrio de Gamonal. Al fin y al cabo, nosotros somos el deseo y lo social; más que liberar nuestro deseo, debemos buscar nuevos placeres, líneas de fuga que nos conduzcan a territorios sostenidos casi sobre la nada (como la fuga del “no nos representan”, del 15M). No se trata de un tema de engaño o de ideología dominante, como se afirma en el ensayo.

Otro de los aspectos teóricos que también me parece rebatible, consiste en la idea de Marcos Erro y José Medina de que existen “tres Burgos”, definidos por su capital cultural y político; el Burgos de las élites, el de oposición y el popular. Básicamente, consiste en una traducción (desconozco si intencionada o no) de la teoría de la diferenciación social

de Bourdieu. Por una lado estaría la clase alta (el Burgos de las élites) que trata de diferenciarse socialmente, la clase media que trata de acumular capital cultural por otro (el Burgos de oposición), y finalmente la clase trabajadora que disfruta de su cultura menospreciada (el Burgos popular). Este ensayo propone la articulación de la clase media con la clase trabajadora, sobre todo a partir de la lucha cultural; no para sumar, sino para multiplicar, tal y como suelen explicar Iñigo Errejón y otros dirigentes podemitas. Pero resulta que de la clase es extraída de la masa, y después se insertada a la clase en algún partido que dice representarla. Así se construyeron los partidos comunistas primero, y los populistas, después.

En definitiva, nos encontramos ante un ensayo cercano que intenta conectar con la gente para incidir políticamente, de un estilo límpido que propicia una interesante y amena lectura, que sirve también para comprender procesos como la transformación del espacio urbano en un barrio obrero como Gamonal. Pero estas grandes virtudes dejan de lado la profundidad del análisis político. Habría que hacer una cartografía del deseo, de cómo los movimientos íntimos del deseo de los vecinos van deshaciendo a las grandes agrupaciones molares de la ciudad donde los soberanos y los legisladores campan a sus anchas.

crítica, Gamonal, historia, desde, abajo, Marcos Erro, José Medina, barrio, obrero,

Entrevista al sociólogo y escritor César Rendueles



César Rendueles (Genova, 1975) es uno de los sociólogos y escritores que más nos gusta del panorama literario y teórico español. Entre otras obras, ha publicado “Capitalismo canalla” (Seix Barral) y “Sociofobia” (Capitán Swing). En su blog [“Espejismos digitales”](#) puedes leer sus artículos.

– Zoozobra Magazine: Muy buenas, César. Es todo un placer y un honor entrevistarte, pues eres un referente para el pensamiento español progresista, izquierdista, o como se prefiera llamar. El caso es que nos gustaría preguntarte acerca de tu tesis acerca de las redes sociales y el ciberfetichismo en tu ensayo “Sociofobia”. ¿Qué papel juegan las nuevas tecnologías en las relaciones de poder que se establecen, por un parte, entre los distintos usuarios de

dichas tecnologías, y por otra, entre los usuarios y las grandes compañías como Google, Twitter o Facebook? ¿Crees que las redes sociales nos cosifican, nos convierten en objetos emitiendo información?



Creo que en nuestro uso de las tecnologías de la comunicación confluyen dos dinámicas distintas que se retroalimentan pero que no deberían confundirse. La primera se da en un nivel, por así decirlo, “vivencial” y es un retorno a un modelo de privacidad débil típico de las sociedades preindustriales. La privacidad extrema característica de las sociedades modernas es una creación reciente. Tiene que ver con el éxodo rural y el anonimato en las grandes ciudades que nos permite dividir nuestra vida en compartimentos estancos: el

trabajo no se comunica con la vida familiar, nuestras aficiones son independientes de nuestros estudios, etc. En los pueblos la gente siempre ha vivido mucho más expuesta, todo el mundo sabe más o menos lo que hacen los demás. De alguna manera estamos volviendo a ese modelo: nuestros vecinos pueden enterarse con relativa facilidad de que ayer participamos en una convención de juegos de rol y en el trabajo ven las fotos de nuestras vacaciones. Eso puede ser negativo o no, depende. La segunda dinámica, en cambio, es mucho más nueva y también mucho más peligrosa. Tiene que ver con el uso por parte de grandes empresas de datos procedentes de nuestra vida íntima. Es una práctica que engrana con las estrategias de control burocrático tradicionales pero que en el contexto digital y

globalizado tienen un impacto mucho mayor.

- ZM: ¿Con qué armas contamos para resistirnos al avance del mercado, teorizado por Polanyi en “La gran transformación”, y que ahora mercantiliza las relaciones sociales? ¿Tú apostarías por construir otro tipo de redes, o por abandonar estos espacios en internet?

El mercado es una realidad compleja que tiene efectos muy diferentes en distintos ámbitos de la vida social. Precisamente Polanyi diferenciaba entre los mercados antiguos –que eran instituciones económicas limitadas que se combinaban con otras y que a veces podía tener efectos políticos positivos– y el sistema mercantil generalizado típico de nuestro tiempo, que subordina toda la vida social a la lógica de la oferta y la demanda. Así que los procesos de desmercantilización son siempre dinámicas de institucionalización dirigidas a regular la subsistencia de una sociedad. El problema de Internet es que, como el mercado libre generalizado, parece un entorno totalmente desinstitucionalizado donde sencillamente se encuentran individuos guiados por sus intereses personales. Es una ilusión peligrosa, porque de ese modo no conseguimos ver las brutales asimetrías de poder que existen en ese terreno entre unos actores y otros. Por eso es tan complicado que las redes sociales, a pesar de sus ventajas comunicativas, generen un proceso deliberativo democrático.

- ZM: Ernesto Castro, con quien tú has debatido en alguna ocasión, afirma que él prefiere ser la comida, a ser el que come. Es decir, mejor ofrecer nuestras marcas en las redes sociales, que demandar las marcas de otros. ¿Qué opinión te merece esto? ¿Para resultar competitivo en el mundo laboral, sobre todo en ciertos sectores, es imposible no ofrecerse en internet?

No estoy muy de acuerdo. Las redes sociales están generando, como el propio mercado de trabajo, un simulacro de

igualitarismo y de descenso de las barreras de acceso completamente falso. Lo fundamental para encontrar trabajo es tener el capital social y los contactos adecuados. Una enorme cantidad de ofertas de trabajo no se llegan a anunciar públicamente. Y esos contactos útiles no son tus seguidores de Twitter, son las redes de afinidad que las clases altas cuidan con esmero, por eso van todos a esa mierda de colegios tan caros y juegan al golf.



- ZM: Tú eres profesor en el departamento de teoría sociológica de la Complutense. ¿Compartes la tesis de Foucault de que la universidad sirve para excluir a los estudiantes de la sociedad y de la actividad política, mediante los códigos academicistas, las reglamentaciones, los exámenes, los campus apartados, o el tiempo que roba la institución a los estudiantes?

A los profesores de universidad nos encanta darnos bombo y a Foucault el doble. No creo que la universidad sea tan importante. De hecho, a mí lo que me excluyó brutalmente del activismo fue el trabajo asalariado. No es sólo el tiempo que dedicas al trabajo, que en una gran ciudad fácilmente puede rondar las doce horas entre transportes, tiempo de comida, etc. Es que te vacía por dentro. Me libré de ese infierno gracias a que conseguí un trabajo en la universidad. Y desde entonces puedo dedicar muchísimo más tiempo a la actividad política, a pesar de que tengo que compatibilizarlo con el cuidado de tres hijos. Así que no, no estoy nada de acuerdo con Foucault. A veces pienso que no estaría de más que los profesores de universidad trabajáramos en un empleo convencional un par de meses al año. Seguramente diríamos menos gilipollices.

- ZM: En más de una ocasión te hemos oído que, cuando tratas de pensar medidas económicas concretas que traten de solventar

problemas actuales, te has visto obligado a recurrir a autores del keynesianismo. En este sentido ¿Poner axiomas, es decir, tratar de que los flujos descodificados (como por ejemplo los trabajos no reconocidos como tales), entren en los circuitos capitalistas de producción, distribución y acumulación, resulta la única salida viable para que “las cosas no se vayan de madre” en la actualidad?

Tengo que recurrir a autores keynesianos porque son los únicos que se han preocupado de proponer medidas concretas, de elaborar un programa de actuación razonablemente detallado. La tradición marxista, por no hablar de los anarquistas, suelen hablar y escribir como si estuvieran convencidos de que jamás van a tener la menor posibilidad de llevar a cabo sus propuestas. Así que ni siquiera se molestan en formularlas. Pero eso no significa que el neokeynesianismo sea una buena opción. En realidad, no es una opción en absoluto. El proyecto keynesiano solo tenía sentido en un momento histórico muy concreto en el que eran posibles tasas de crecimiento brutales y políticas de redistribución relativamente generosas. Ambas cosas son imposibles hoy, entre otras cosas a causa de la crisis socioambiental global.

– ZM: Nosotros podemos aceptar que poner axiomas como la renta básica o el trabajo garantizado sean de las pocas medidas concretas que podrían ayudar en estos momentos a solventar, en cierta parte, problemas como la pobreza o la precariedad. ¿Pero acaso el keynesianismo, el reformismo, no refuerzan, no apuntalan, al capitalismo?

Las reformas capitalistas pueden apuntalar el capitalismo, las reformas anticapitalistas pueden contribuir a superarlo. No creo que el problema tenga que ver con el reformismo sino con el contenido de las reformas. El keynesianismo fue una estrategia para salvar el capitalismo, no creo que nadie pretendiera nunca lo contrario.

– ZM: También sueles hacer mención a que las mujeres han sido,

históricamente, las encargadas de pensar formas de encuentro colectivo, de cuidado, puesto que todos somos vulnerables y devenimos minoritarios. ¿Qué opinión te merece la huelga internacional de mujeres? ¿Las mujeres podrían sustituir a los obreros como sujetos “privilegiados” del cambio social?

No me parece que haya exactamente sujetos privilegiados del cambio social. Lo que hay son grupos que, por distintos azares históricos, están en condiciones de impulsar avances políticos que a los demás nos resultan difíciles de asumir porque estamos atrapados en dilemas prácticos. Las mujeres se han emancipado de su condena al trabajo reproductivo y han hecho muy bien. Y al hacerlo nos han enseñado a los hombres la importancia esencial del trabajo de cuidados y que puede ser una fuente de realización personal, a veces más que el trabajo asalariado.

– ZM: Amigos y colegas tuyos como los filósofos Carlos Fernández Liria o Santiago Alga Rico han estado acompañando a Podemos desde muy cerca. ¿Por qué tú has preferido apoyar a dicho proyecto con menor cercanía? A nivel de los tiempos políticos ¿Crees que hay dos tensiones históricas en España, entre el Estado autoritario franquista y marianista, y el Estado socialdemócrata que trata de poner axiomas? ¿Piensas que Podemos participaría en una hipotética reforma constitucional de tipo “cosmético”, propiciada en por el régimen del 78?

No creo que lo haya apoyado con menor cercanía. De hecho, he formado parte de una candidatura al Consejo Ciudadano de Podemos. Algo que, si no me equivoco, Carlos no ha hecho nunca. A lo mejor da esa sensación porque soy menos vehemente que Santi y Carlos. Necesito matizar muchísimo mis tomas de posición y en un ambiente político tan polarizado suelo parecer un poco tibio. Por otro lado, a diferencia del resto de España, que se ha llenado de politólogos de guardia con una fuerte capacidad prospectiva, no tengo la menor idea de lo que puede dar de sí Podemos. Supongo que por eso sigo acompañando

ese proyecto.

– ZM: Por último nos gustaría que nos hablaras acerca de las investigaciones que estás realizando hoy día.

Voy a publicar dentro de un par de meses una antología de textos de Gramsci que ha sido un inmenso quebradero de cabeza. Más allá de eso, tiendo a trabajar un poco en espiral, volviendo sobre temas que ya he estudiado para dar un paso adelante. Ahora mismo me pillas relejendo a autores de ética que tenía un poco olvidados: Dworkin, Nagel y cosas así.

– ZM: ¡Muchas gracias César!

A vosotros.

**Debate con Martín Paradelo
sobre el poder y la lucha**

AUTORIDAD Y CULPA

Apuntes de filosofía política

Víctor Atobas



Martín Paradelo ha escrito una crítica de mi ensayo “Autoridad y culpa”, que Piedra Papel ha publicado recientemente. Puedes leerla [aquí](#) .Me gustaría responder a dichas críticas y animar el debate, no sólo con Martín sino con quien quiera animarse.

Según Paradelo, la posición que adopto en el libro respecto al poder, resulta negativa. Según él, dicha posición consiste en que siempre que hay poder hay sumisión y, por tanto, resulta una visión pesimista. Con respecto a esto, y siguiendo a

Foucault, creo que el poder es una relación estratégica, modificable, provisoria, en la que estamos situados. Lo importante para el filósofo francés es cómo estamos insertos en esas relaciones de poder y de saber. La pregunta que éste no deja de lanzarse es: ¿Qué condiciones permiten que los sujetos nos coloquemos en una determinada posición de saber y de poder? ¿Cómo se relacionan el poder y el saber entre sí? Siempre que hay poder, hay lucha, resistencia, no sumisión. Ésta es la posición que adopto en el libro.

Paradelo afirma que la visión de "Autoridad y culpa" sobre el poder, niega la insurrección porque ésta desembocaría en la dominación. ¿Pero puede alguien citar ejemplos de revoluciones que hayan triunfado? Yo soy de la opinión de Deleuze de que todas las revoluciones sociales fracasan. Quizás pudiera aducirse que la revolución rusa de 1917, pero el leninismo talló la clase sobre la masa y la insertó en el partido. Sabemos cómo fue el devenir de dicha revolución, que acabó construyendo un capitalismo algo diferente, dominado por la clase burocrática. También fracasó la revolución francesa con Napoleón, la revolución cubana, la sandinista y así podríamos continuar una larga lista de insurrecciones. Según Deleuze, a los movimientos moleculares (podrían denominarse "de la base"), le siguen cortes molares, grandes agrupaciones, es decir, instituciones que acaban por sofocar la revolución. Ahí está el ejemplo de los soviets y de los partidos comunistas, y tantos otros ejemplos. Lo cual no quiere decir que no haya que apostar por los movimientos moleculares.

Adopta Paradelo una posición marxista, lo cual es muy interesante. Pero no estoy de acuerdo con él con que la lucha de clases sea el centro de las resistencias y de las luchas políticas. La lucha de clases tiene una base material, desde luego, pero no explica el devenir de las historias (en plural). Lo que hay son focos de luchas, que luego resultan cortadas, segmentarizadas, traducidas por el capital. Estas luchas dependen no sólo de la posición estratégica que

adoptemos, de las tácticas con las que enfrentemos a la autoridad, sino también de las técnicas y del deseo. A veces, la lucha de clases parece asociada a un fin determinado, sobre todo en ciertas lecturas del marxismo (desconozco si es el caso de Paradelo), que afirman que el capitalismo está preñado de socialismo. Es decir, que el desarrollo de las fuerzas productivas llevará al fin del capitalismo. Otra lectura de esto la podemos encontrar en el movimiento autonomista italiano, por ejemplo en los años 70, sólo que éste incidía en que era el desarrollo tecnológico el que podría liberarnos del trabajo. Paradelo afirma que la única posibilidad de escapar del trabajo radica en ascender socialmente, en convertirse en un burgués, vamos. ¿Pero qué pasa las personas que prefieren comer de la basura antes que venderse al patrón de turno? ¿Acaso no se trata de una resistencia, por extrema y dura que sea? Pero habría que hablar de la diferencia entre empleo asalariado y trabajo. La mayoría de la gente tiene o necesita un empleo asalariado debido a la coacción del capital, es cierto, pero los artistas, por ejemplo, tratan de resistirse a esto y luchan por ganarse la vida con un trabajo que no es un empleo asalariado. Indaguemos en dirección a las resistencias que se producen en el interior de la sociedad.

Otras críticas de Paradelo a las tesis de "Autoridad y culpa", me parece que consisten en la defensa del papel de conceptos como ideología y totalidad. En este último caso, estoy de acuerdo en que los movimientos sociales a veces requieren de la idea de totalidad, para hacer posible la revolución. Pero el libro se centra en las luchas individuales, que no tienen nada que ver con el anarquismo individualista sino con la ética y con las prácticas de la libertad. Cada uno de nosotros debemos cuidarnos de la autoridad, luchar de forma individual contra ella, uniéndonos al mismo tiempo al conflicto colectivo (que no es la centralidad de la lucha de clases). La autoridad como acontecimiento de tipo relacional, en el que tenemos la posibilidad de luchar, no sólo de someternos. En el caso del concepto ideológico, hay serias dudas de que este nos pueda

servir para luchar contra la autoridad. ¿Cómo puede ayudarnos el concepto de ideología, por ejemplo, cuando alguien nos lanza una pancarta de muerte, una consigna? Nos dice, por ejemplo: tú eres mi hijo y debes obedecerme, si no lo haces te excluiré y morirás. Ante esto hay varias opciones: obedecer, es decir, someternos, no obedecer y arriesgarnos a la muerte, o seguir la línea de fuga. Escaparse. Eso en el plano individual, en el colectivo preguntaríamos: ¿Puede el concepto de ideología, por ejemplo, explicar el surgimiento histórico de la locura, y la posterior transformación de ésta en enfermedad mental? Yo creo que no.

Por último, no comparto la lectura que Paradelo hace de Foucault. La idea de poder del filósofo francés no tiene tanto que ver, creo yo, con la autosatisfacción personal o el egotismo, sino con la ética. Pero, a pesar de las diferentes ideas que tenemos Paradelo y yo, lo cierto es que un debate de este tipo resulta interesante.

El largo camino de la emancipación. Debate con Víctor Atobas



Hace unos días mi amigo y sin embargo editor, Juan Cruz, me envió un paquete con unas cuantas cosas de cultura dentro, entre ellas la nueva publicación de su editorial, que responde al título de Autoridad y culpa y cuyo autor es Víctor Atobas. He de decir que mi primera conclusión fue extremadamente desagradable: los márgenes de los libros de Piedra Papel son demasiado escasos para anotar las cosas que a uno puedan ocurrírsele. La segunda fue mucho más agradable: la necesidad de entablar un debate serio sobre el poder, la dominación, sus límites, las posibilidades de su reversión... Creo que estamos viviendo una segunda época de confusión sobre este asunto, fruto evidente de la desorientación que genera el cambio macro y microsocioal que se está viviendo, y el hecho de que nos refiramos continuamente a referentes bien conocidos pero de un pasado cada vez más lejano (Foucault, Bookchin, Althusser, Debord, Nietzsche, Castoriadis, Adorno, Lefebvre, Baudrillard...) evidencia la necesidad de actualizar este debate.

La tesis básica que maneja Víctor Atobas es conocida, y puede resumirse así: donde hay poder hay resistencia. Esto puede significar que el poder supone de manera inmediata un

movimiento que se le opone y que surge de la parte dominada, o puede incluso suponer que el mismo poder genera esa resistencia. En cualquier caso es indiferente, puesto que Víctor deja de ver la esencial fundamental del poder, visión que desgraciadamente es mucho menos optimista. Esta esencia puede resumirse también de manera muy fácil: donde hay poder hay sumisión.

Este hecho diferencial, quizá menos halagüeño respecto al futuro pero sin duda mucho más realista, será en la práctica mucho más útil a los movimientos de emancipación que cualquier otra visión más idealista. Por que? Pues porque permite enfrentar la dominación desde un análisis realista, con toda la gravedad de quien es consciente de dar pasos definitivos pero también con toda la lucidez de quien ha visto lo abrumante de la empresa y se ha lanzado a ella.

La realidad es que la resistencia a la dominación no es precisamente espontánea. La realidad es que se trata de un proceso muy complejo que es necesario construir de manera individual y colectiva, un proceso repleto de falsos caminos, muchos de ellos generados por el propio poder en orden a su reproducción (algunos todavía confiamos en Debord y sus grandes ideas, y la del espectáculo integrado no es precisamente una de las peores); otros surgidos de un estado de sumisión tan profundo que sus actores ya no son capaces de reconocer o imaginar la posibilidad de espacios de emancipación y solo trabajan por hacer más fuerte su esclavitud (que bien lo explican Cul de Sac en su análisis sobre el 15M: obedecer bajo la forma de la rebelión); otros desconcertantes por su novedad y su desafío aparente que se diluye en cuanto vemos al primer hipster de Wall Street diciendo que él también es tal o cual cosa...

Esto no es una refutación de la idea de espontaneidad que el anarquismo ha defendido extensamente, sino más bien una forma de reubicarla en una praxis no idealista. No entendemos la espontaneidad como una técnica organizativa, como parece

reproducir el anarquismo individualista desde hace casi dos siglos, sino que creemos que debe introducirse esta idea en una concepción de la acción directa que vaya más allá de la mera táctica operativa, algo que también parece difícil de entender en determinado anarquismo antisocial. Es así como entendemos que pueden construirse procesos de resistencia y más allá, que deben cumplir unos pocos principios básicos: libertad y eficacia, es decir, desarrollarse de manera libre para alcanzar su propio equilibrio, valorando lo individual dentro de un marco de desarrollo colectivo, en un clima de lucidez autointerrogativa permanente que adelante sus finalidades últimas en cada paso dado y en cada medio elegido.

Mi problema con la obra de Víctor es que no encuentro ninguna herramienta que permita enfrentar el poder y la dominación en lo concreto. El problema que encuentro en el trabajo de Víctor es el mismo problema que puede encontrarse en la obra de Foucault, en la que tanto se basa, y, sospecho que también en la de Judith Butler, a la que todavía no he podido comprender (y no estoy solo en esto). Encuentro una visión mística del poder que impide situarlo en su base material, la única desde la que puede ser realmente combatido. Y es que debemos tener una cuestión muy clara, y tozudamente se nos viene recordando periódicamente: al prescindir de las condiciones económicas, no hay revuelta, insurrección o rebelión que no desemboque nuevamente en la dominación. Dicho de otra forma, sin lucha de clases completa no hay posibilidad de emancipación en ningún ámbito, pues esta sigue siendo la realidad global en que se desarrolla y contra la que debe actuar cualquier movimiento de liberación.

Dejar de situar la lucha de clases en el centro del sistema de dominación social (y digo centro de manera expresa) solo puede llevar a interpretar de manera parcial el funcionamiento de formas concretas de dominación, o de las Instituciones. Un ejemplo típico de esto lo comete el propio Víctor al hablar del sistema educativo. En su análisis, típicamente posmoderno

y desprovisto absolutamente de un enfoque de clase, la educación se dirige a la integración del individuo en el mundo del trabajo mediante un riguroso disciplinamiento que normaliza las relaciones de dominación y, citando a Marcuse (que de hecho está citado de forma equívoca, pues su análisis se refiere a un momento totalmente diferente del actual), a través de la transformación de la capacidad física en habilidad técnica o psicofísica. Que aporta la perspectiva de clase a este análisis? En primer lugar, sitúa la Institución educativa en su verdadero lugar en la lucha de clases. Desgraciadamente para todo el mundo, el sistema educativo no necesita integrar a nadie en el mundo del trabajo. Eso sería así si de verdad naciéramos libres. Pero no. Lo que determina nuestra integración en el mundo de trabajo es nuestro nacimiento en el seno de la clase obrera. De hecho, la única posibilidad real de escapar al mundo del trabajo en el sistema capitalista pasa por haber dejado atrás previamente nuestra condición obrera, sea por el desclasamiento de acceder a un estrato superior de la pirámide, sea por la caída en la marginalidad y el ingreso en el nefasto concepto de la infraclase. Cual es entonces, la función de la Institución Educación? Pues discriminar entre quien debe recibir una educación de primer nivel, y entonces orientar su ingreso en el salariado en los puestos de reproducción del sistema como sustento de la cúpula dirigente, y a quien se le proporcionar una educación de mínimo nivel, o nula, y entonces debe asentarse en la base del sistema productivo. Es decir, las Instituciones son principalmente sistemas de segregación antes que nada.

Necesariamente, esta concepción difusa del poder, no concretizada ni situada en su base material, lleva a una incomprensión de la realidad de las luchas sociales de la actualidad. Para Víctor estas luchas se dirigirían contra la captación y la sumisión que el poder pretende de la vida. La realidad es más triste, en cuanto que en realidad la mayoría de las luchas actuales se dirigen precisamente y con claridad

a reivindicar y extender esa captación y esa sumisión. Todo el mundo puede aportar sus excepciones, pero su carácter excepcional confirma la tragedia. Debord lanzaba un gran desafío al afirmar que cualquier movimiento de liberación debe someter la medida de su alcance y su eficacia al juicio de la vida cotidiana. En efecto, si nuestra vida cotidiana no sale enriquecida de una determinada lucha, si sigue organizándose dentro de la escandalosa pobreza a la que la reduce la sociedad de clases, no hay en rigor nada libertador ni emancipatorio en esa lucha. Pero al lado de esta realidad subyace una más trágica, y es la propia lucha por la vida alienada, la que genera movimientos de reivindicación de nuestra misera actual, o de nuestra miseria inmediatamente pasada. Todo el mundo puede señalar decenas de movimientos sociales/políticos que solo buscan garantizar nuestra posición en la sociedad de individuos consumidores. Analizar las razones para este estadio de la movilización social es el primer paso para su superación en sentido revolucionario, y alguna gente creemos que es aportando un contexto global de lucha como conseguiremos esta superación revolucionaria, y a este contexto le llamamos lucha de clases, totalidad (y nótese que defendemos con fervor el concepto de totalidad y nos apasionan hasta la lágrima los movimientos que enfrentan sin matiz la totalidad que hoy nos domina) en la que hemos incluido una serie de ideas fuerza ineludibles que deben estar presentes en esa lucha contra la totalidad que se llama lucha de clases.

Y el problema finalmente está en que esta conciencia de la totalidad que debe ser enfrentada con movimientos constituyentes, solo puede adquirirse precisamente a través de la elaboración de un discurso ideológico. Pero para eso debemos recuperar la ideología del sentido negativo de representación y reducción que sigue Víctor e integrarlo en otro más positivo que podemos rastrear en Lefebvre, entendiendo la ideología como mediadora entre la conciencia y la praxis. Es decir, es la constitución de un discurso

ideológico lo que garantiza que la acción (sin la cual no hay ni siquiera posibilidad de emancipación) se ajusta a la crítica del mundo y la realidad que ha determinado nuestro impulso de emancipación. Dicho de otra forma, la ideología garantiza que cambiamos lo que queremos cambiar para ser más libres.

No incorporar la ideología puede llevar nuevamente a la creación de movimientos de liberación yuppie, movimientos de liberación elitista que, a partir de la concepción del poder de Foucault, resultan en la negación de la solidaridad como principio organizador fuerte y estable, pues su carácter auto-elegido y su encumbramiento egótico impiden una percepción igualitaria del otro, que solo puede ser percibido como igual si se encuentra en la misma deriva de liberación personal. La idea foucaultiana de un poder omnipresente, panóptico, insuperable, externo al ser humano, metafísico y omnipotente, pone el énfasis en la necesidad de la liberación personal por encima de cualquier otra dinámica y acaba en una forma de desprecio común hacia las personas normales, vistas de la manera más condescendiente como rebaño o masa. Este énfasis en lo personal oculta al mismo tiempo su escasa intención de reversión del poder. Foucault siempre se detiene ante el delineamiento de la última espiral, la de una revolución actual del sistema. El poder en Foucault es una noción estructural, 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 ha sido percibido por una multitud de movimientos que resultaron puramente estéticos, puros artificios cuyas dinámicas en sentido revolucionario no pasaron de la pura teoría. La primacía de la idea de insurrección personal, basada en una crítica ambigua y cósmica del poder como tal, deriva antes hacia una autosatisfacción individual que hacia una exigencia de empoderamiento institucionalizado de la clase obrera. Este empoderamiento se

llevaría a cabo mediante la creación de sus propios organismos, instituciones en sentido castoridiano, de cohesión social. De esta manera se descarta la posibilidad efectiva de una revolución social, es decir, de un enfrentamiento a la totalidad,

Efectivamente, Foucault alberga la perspectiva de que la resistencia nunca está en una posición de exterioridad en relación al poder. Por consiguiente, no existe espacio para el rechazo. Atrapados por la omnipresencia de un poder tan cósmico e inasible, la resistencia se convierte completamente en polimorfa, y los individuos nos vemos obligados a vagar inútilmente entre la unicidad y la abundancia. De esta manera, las divagaciones de Foucault resultaron en una asunción pretendidamente revolucionaria de la noción de que la resistencia tiene que ser necesariamente una siempre presente lucha personal con uno mismo que, a nivel social, está siempre abocada a la derrota, puesto que toda dinámica colectiva conlleva un poder tendencialmente creciente según la complejidad de lo colectivo y finalmente insuperable e irreversible.

Aquí lo dejo, espero que de momento. Creo que es imperiosa la necesidad de enfrentar teóricamente problemáticas de este tipo. Estamos ante un cambio social global que está dando sus primeros pasos y cuya transición no sabemos cuanto durará ni a donde llevará. Iniciar en este momento procesos de emancipación sin las inercias del pasado, enfrentando errores y desafiando nuestras propias seguridades es el primer paso de un camino que posiblemente vaya a decantar nuestras posibilidades de victoria como clase en estos momentos iniciales.

Fetichismos



El fetichismo es un práctica sexual que todavía tiene mala fama entre los policías del género, e incluso dentro de la propia comunidad gay. Eso de lamer zapatillas, vestirse de cuero, oler pies o coleccionar calzoncillos usados sigue viéndose como algo enfermizo, irrisorio o degenerado. Esto nos muestra que todavía queda mucho camino por recorrer en el desmantelamiento del orden heterosexual, y mucha autocrítica que hacer en el seno de la comunidad gay.

Pero para empezar... ¿qué es eso del fetichismo? El fetiche es un objeto que está investido de propiedades especiales, de un poder casi mágico o simbólico que va más allá de su naturaleza material (de *feitico*, en portugués, magia o hechizo). Dentro de las conductas sexuales se denomina fetichismo a la práctica sexual con un objeto, donde la excitación y el orgasmo sólo se

pueden conseguir por medio del contacto con ese objeto especial (zapatos, ligüeros, calcetines, calzoncillos, pies...). Esta sería una definición psicológica muy estricta de la tradición médica, que ha patologizado históricamente al fetichismo como una enfermedad. En general, todos tenemos componentes fetichistas: nos atrae un bigote, una barba, una camisa, nos ponen las botas de un chulo, ciertos calzoncillos... quizá no siempre usamos esos objetos para el sexo (o quizá sí) pero a menudo animan el deseo y el morbo.

Freud analizó esta práctica en un famoso artículo titulado "El fetichismo". El oso vienés padre del psicoanálisis concluye que la fijación sexual a un fetiche se origina como una reacción inconsciente al descubrimiento traumático que se tiene en la infancia de que la mujer no tiene pene. Es decir, de algún modo el niño curioso que merodea en las faldas de su mamá o de su criada se queda enganchado a un objeto (el ligüero, la media, el zapato, el pie) cercano a ese descubrimiento del que no quiere saber nada. Freud no nos dice nada de cómo funcionaría este mecanismo en las mujeres (¿es traumático para ellas descubrir que los hombres no tienen coño?, ¿hay mujeres fetichistas?).

Psicoanálisis aparte, la tradición más interesante sobre el fetichismo es la que ha surgido de las propias comunidades de sus practicantes. En los años 50 comienzan a aparecer pequeñas comunidades gays que crean la llamada cultura leather (cuero), donde se produce una apropiación de elementos de las clases trabajadoras y de las culturas industriales y militares posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Estas comunidades erotizan las chaquetas de cuero de los obreros, las botas militares, los uniformes, los monos de trabajo, los trajes de los marineros, las herramientas, los olores del caucho, del cuero y del sudor... Estas culturas se han desarrollado enormemente en los últimos años, y se organizan en asociaciones, clubes y fiestas donde los diferentes fetiches son utilizados de formas nuevas y creativas para el disfrute

sexual. La red Project X coordina desde comienzos de los 90 a muchos bares y clubes de Europa leather y fetichistas, y lo mismo ocurre en todos los países donde existe una cultura gay.

Un elemento importante de las culturas fetichistas es el fuerte sentimiento de comunidad que han desarrollado, un sentimiento que tiene sus consecuencias políticas, como han analizado teóricas queer como Gayle Rubin o Pat Califia. Estas comunidades sirven no sólo para defenderse de los ataques de la sociedad homofóbica, o de la incomprensión de muchos gays bienpensantes y “limpios”, sino para articular espacios de aprendizaje mutuo sobre prácticas diversas, sexo seguro, organización de festivales de cine o literatura, y para crear medios de comunicación alternativos, es decir, espacios propios de disfrute sexual y cultural.

Por supuesto los antropólogos heteros ya se han excitado ante este nuevo yacimiento de “tribu rara y desconocida”, y con su mirada entomológica cosifican de nuevo a estas comunidades diversas (por ejemplo, la antropóloga Olga Viñuales acaba de publicar “Armarios de cuero”). Por suerte las cosas van por otro lado, lejos de la academia. El futuro de las culturas fetichistas está en su capacidad de organizarse y en su vitalidad interna. Si tienes curiosidad, es muy sencillo: coge tu fetiche favorito y vete a la fiesta Sleazy, o monta tu propia fiesta guarra en el sótano de tu casa con tus amigas lederonas.

Javier Sáez

Para más información sobre este tema, leer el artículo “LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SUBJETIVIDAD PERVERSA: EL SM COMO METÁFORA POLÍTICA Y SEXUAL”, de José Manuel Martínez Pulet, en el libro “Teoría queer: políticas bolleras, maricas, mestizas, trans” (VV.AA.), Egales, 2005.

Rubin, Gayle: "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad." En Vance, Carole S. (comp). "Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina" . Madrid: Editorial Revolución, 1989.

Califia P., *Public Sex; The culture of radical sex*, Cleis Press, San Francisco 1994.

Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos: <http://www.hartza.com/osos4.htm>

Vídeo de "Autoridad y culpa"



VÍDEO: