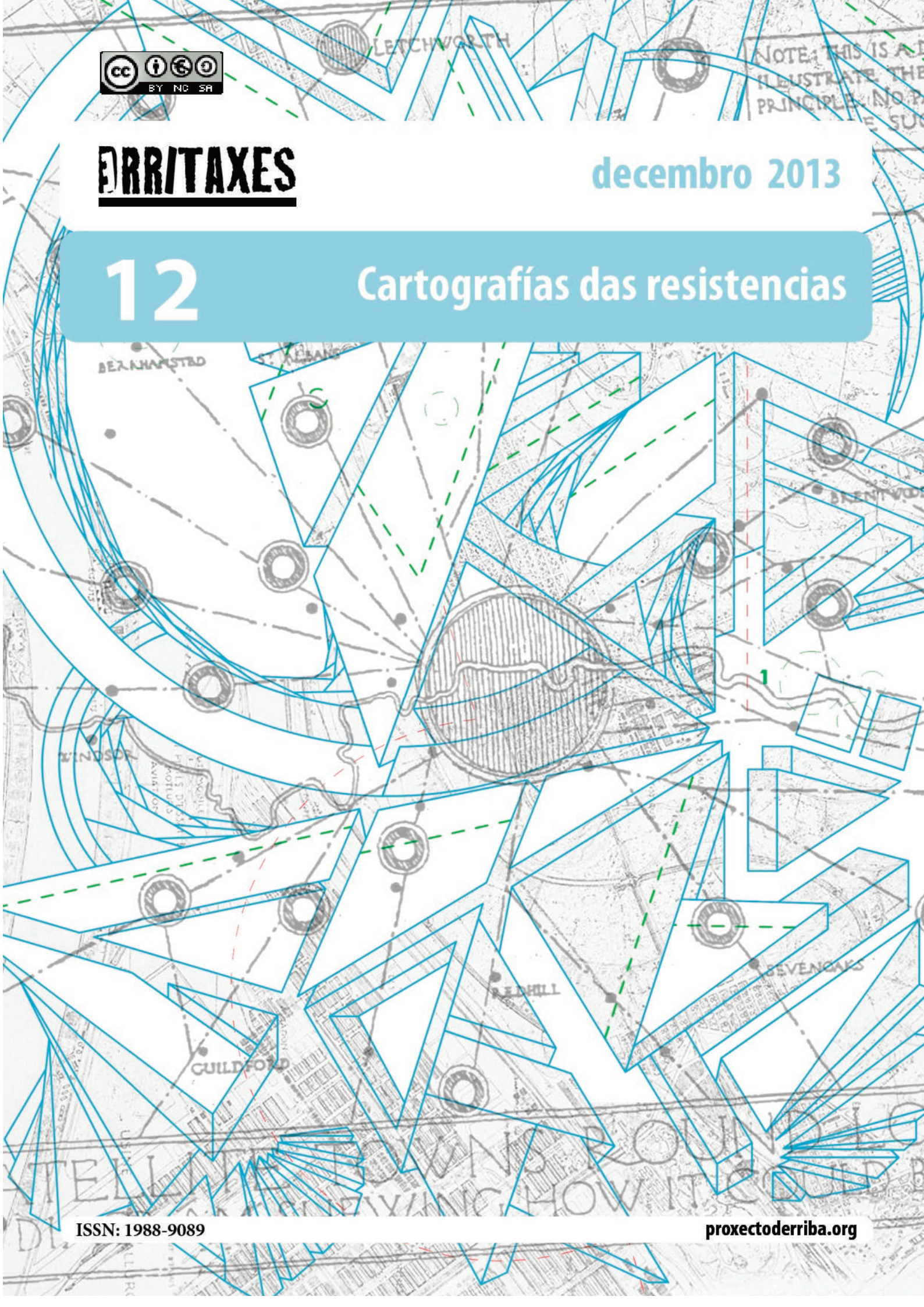
BY NC SA

DERRITAXES

decembro 2013

12 Cartografías das resistencias



ISSN: 1988-9089

proxectoderriba.org

Editorial

O presente texto leva por título “Cartografías das resistencias”. Mais leva inserido un subtítulo: “As transformacións da praxe política ou as revoltas globais”, e neste caso, quizais a mellor vía para a construción dunha editorial que dea conta do que aquí se vai falar sexa analizar o propio título.

A cartografía nomea, para usar a afortunada expresión de Fredric Jameson, a tentativa de facer un mapeo cognitivo, ou o que é o mesmo, tratar de entender para tratar de saír da confusión na que moitas vivimos nestes tempos tan duros e complexos. Por suposto, a tentativa de entender non ten nada que ver con construír un discurso que guíe os posibles procesos de resistencia, é dicir, non ten nada que ver co papel das vangardas. Nós cremos nas vangardas, cremos na súa existencia e na imperiosa necesidade de eliminalas. Nós desde logo non as precisamos nin as queremos substituír. Pola contra, se a tentativa é compoñer un esquema teórico, é precisamente para que ese discurso se compoña coa acción, que non se superpoña a esta. E é totalmente imprescindible que esta composición se faga en común.

Tamén é importante recoñecer dende xa que coa palabra resistencia tamén se está a asumir unha posición que asume que nas relacións de poder actuais que se dan no capitalismo e que conforman as relacións sociais é necesario formular espazos ou accións de resistencia fronte aos ataques descarnados que se fan desde as posicións de poder (tanto político como económico e tantos outros...).

Así mesmo co termo transformacións referímonos ás resignificacións que operan na linguaxe política nos últimos tempos, reaccionando fronte aos ataques privatizadores (neoliberais, empregando ao seu antollo a palabra democracia, ou directamente apelando á ditadura non só económica). Esta reacción formula a posibilidade real dun contrapoder. Dun contrapoder que non significa opoñerse a un poder de xeito simétrico, senón o que leva consigo impoñer precisamente esta asimetría na confrontación. E esa asimetría é a do común fronte ao privado.

Finalmente, con revoltas globais referimos ao sucedido a partir do ano 2011 en certos países tanto árabes como occidentais –incluído o estado español– e que marcaron ao noso xuízo estas resignificacións da praxe política. Isto vai ser, se cabe, máis importante hoxe en día, que están a suceder episodios contrarrevolucionarios como reacción a eses acontecementos do 2011, que foron un bo exemplo da nova praxe política ou, polo menos, dunha certa nova maneira de reformular os problemas políticos. Estamos a vivilo en Exipto mais tamén no Estado español.

En toda esta formulación unha das temáticas fundamentais que están presentes é a da relación individuo-sociedade, ou individuo-colectividade, e unha das posibles armas que podemos ter para mergullarnos nela desenvólvese a partir do desexo... Como pensar o desexo expresado nos individuos? Levan cara un malestar individual ou social? Son ambos termos excluíntes ou

teñen unha relación de influencia directa un sobre o outro? Veremos diferentes reflexións a este respecto. Unha das conclusións que se poden sacar cara un ou outro sitio gravita sobre a organización. É imprescindible ou non unha organización dos esforzos de resistencia? Sobre todo se pensamos a organización afastados da vangarda, tal e como dixemos, é dicir, a organización como algo aberto e dinámico que se compón xunto ao desexo dos individuos, ou das multitudes, e que non trata en ningún caso de guiar a ninguén cara ningún sitio nin de pecharse arredor dunha idea fixa.

Así mesmo, tamén será decisiva a cuestión da representatividade, ou dito doutro xeito, a cuestión da relación entre o común e a diferenza, mesmo entre o individual e o social. Polo tanto, non referirse a unha representación do poder que captura, senón á posibilidade de reapropiarse da representación, dunha representación non excluínte das diferenzas, e pensar, de feito, se iso pode existir.

Tamén, en relación ao desexo, o tándem individual-social, común-diferenza, entre outros, nos levará a pensar o vínculo entre o local e o global e como afecta este ás nosas posibilidades reais de resistencia nun sentido práctico e efectivo, no que respecta aos problemas cotiás que sufrimos. Do mesmo xeito, haberá que reflexionar a temática da legalidade ou a posibilidade da desobediencia civil en relación a leis ilexítimas que xustifican as agresións do poder.

Deberiamos pensar pois, se é válido e útil resignificar os conceptos e certas actitudes das que nos podemos valer ou, pola contra, buscar un comezo novo, con novas ferramentas que nos leven cara ao descoñecido sen ter ningunha seguridade sobre se o porvir nos deparará un lugar máis catastrófico ou máis inicuo... Tal é a imposibilidade do acontecemento.

Quizais nas revoltas globais unha das cousas que sería factible argumentar sería como nas prazas tiveron lugar unha serie de respostas a preguntas aínda non formuladas, de aí a imposibilidade de diálogo cos poderes establecidos, e de aí, tamén, a amalgama de xente diversa que formaban aquel movemento. Isto leva tamén cara un concepto complexo de tempo, no que existe un desaxuste temporal entre certo porvir por chegar que xa deixa trazos e marcas no noso presente, que, á súa vez, tenta reter dentro da súa configuración conceptual o que xa é pasado e non pode pervivir. Isto sucede namentres nós pensamos todo isto nos episodios de contrarrevolución coa que os poderes reaccionan fronte a ese acontecer e cos que intentan seguir controlando aquilo que seguramente xa se esparexe de por si, ao igual que os textos que configuran este número 12 de *Derritaxes*.

Derritaxes
desenvólvese mediante un percorrido
imposíbel
á procura
das pegadas ,
lembranzas
e retornos
daqueles
que perseveraron
con
e por ela.
Fai dó,
así mesmo,
polxs amigxs
inesquecíbeis .
Derritaxes ,
á fin,
edítase na memoria
de Paco Vidarte.

ARTIGOS

O malestar na cultura: individuo ou sociedade? • Francisco Conde Soto

Neste texto trátase de expor como a teoría psicanalítica sitúa a causa principal do malestar do suxeito no plano individual e non no plano colectivo-social. Partindo da teoría da cultura de Sigmund Freud no seu texto O malestar da cultura (1930) e diferentes textos de Jacques Lacan en torno ao capitalismo, principalmente os seminarios XVI (De un Outro ao outro) e XVII (O enverso da psicanálise) e Radiofonía, trátase de defender como o malestar do suxeito na sociedade ten unha orixe primordialmente individual.

A democracia como o an-arkhé ou o poder dicir de "calquera" . Thomas Hauser

Debido á conxunción de diversos factores –que englobamos en tres categorías vertebradas polo concepto "crise": crise económica, crise ecolóxica e crise de representación– consideramos ao paradigma vixente en franca disolución. Centrándonos no que chamamos a "crise de representación" intentarase desenvolver unha noción de política e de democracia que substitúa á lóxica policial e representativa, propia do paradigma actual, que sexa berce doutra maneira alternativa de
entende-las relacións sociais.

Relato(s) situado(s) a través das xeografías do mancomún • [montenoso]

A investigación arredor das experiencias dos comúns como alternativas reais nas marxes da xestión capitalista dos bens é un exercicio necesario e urxente. O coñecemento profundo destes saberes e prácticas tradicionais é fundamental neste momento de mudanza social. Malia a súa difusión polo territorio, a xestión comunitaria de numerosos bens fundamentais (os montes veciñais, a auga, os camiños públicos) vén sendo agochada e marxinalizada pola administración, polo sistema educativo, polos medios de comunicación.
Son saberes considerados coma non prácticos, obsoletos e non extrapolables noutros contextos. A súa redescuberta social pode dar chaves para a enunciación de alternativas ao mundo no que nos atopamos. É urxente pois recoñecer e visibilizar as comunidades de persoas que traballan de forma colaborativa na defensa e mantemento dos comúns.
Este artigo é un relato polifónico, colectivo, cos pés na terra, hiperlocal; a través das experiencias en varias Comunidades de Montes Veciñais en Man Común do país. Percorremos espazos considerados periféricos pretendendo elaborar unha (re)lectura dos comúns en permanente construción.

O afecto indignado e outro desexo • Rebeca Baceiredo

Cales son os motivos polos que, a pesar das situacións de opresión, as oprimidas e os oprimidos non se organizan contra a súa escravitude? A magnitude do poder é inversamente proporcional á potencia dos individuos. Sen potencia, hai indignación (con sorte), mais non revolución. E o estado de cousas non pode máis que empeorar, por unha serie de relacións causais.

CON-TEXTOS

Stop Desafiuzamentos A Coruña • [...] 67

DERIVAS

Agora que (ou) que facer un eloxio da resistencia • Felix Hauser 82

Timbas poétikas, kaos e botes revolucionarios • Comando Esbardalle 99

RECENSIÓNS

A declaración do común, o acontecemento das revoltas • Sören Hauser 103

ILUSTRACIÓNS
Sao Hauser
http://santatorpeza.wordpress.com/

artigos

O malestar na cultura: individuo ou sociedade?

Francisco Conde Soto

Neste texto trátase de expor como a teoría psicanalítica sitúa a causa principal do malestar do suxeito no plano individual e non no plano colectivo-social. Partindo da teoría da cultura de Sigmund Freud no seu texto O malestar da cultura (1930) e diferentes textos de Jacques Lacan en torno ao capitalismo, principalmente os seminarios XVI (De un Outro ao outro) e XVII (O enverso da psicanálise) e Radiofonía, trátase de defender como o malestar do suxeito na sociedade ten unha orixe primordialmente individual.

Palabras clave: psicanálise, Lacan, Freud, malestar, capitalismo, cultura

1. A non satisfacción pulsional como orixe do sentimento de culpa.

O malestar na cultura (1930) é unha obra de madurez que ocupa un lugar destacado no desenvolvemento da teoría freudiana. Non se trata dunha obra divulgativa ou meramente sociolóxica, onde Freud xoga a aplicar a teoría psicanalítica orixinalmente microscópica a un nivel macroscópico.

Freud sostén que malia que os seres humanos aspiran á felicidade, é dicir, a evitar a dor e o dispracer e buscar grandes praceres, non existe nada no universo nin no propio individuo que favoreza esta disposición. As fontes de dor son múltiples: o propio corpo, o mundo externo, os outros suxeitos. A cuestión é valorar se entre esas fontes de infelicidade ocupa un posto privilexiado a cultura por si mesma, de maneira tal que ao mellor sería preferíbel eliminar toda institución de organización colectiva e regresar a un modo de vida máis primitivo. Podería ser que o ser humano padece sobre todo a causa da frustración que lle ocasiona ter que renunciar á satisfacción de certas pulsións para que a vida en sociedade sexa posíbel.

A caracterización que Freud ofrece da cultura é que se trata dun termo co que designar o conxunto das creacións culturais (ciencia, relixión, filosofía…) dos seres humanos. Mais o que lle interesa é como se concretan estas creacións na vida diaria dos suxeitos e como inflúen sobre as súas pulsións. En primeiro lugar sinala como a cultura forma o carácter dos suxeitos infundindo respecto pola beleza, a limpeza e a orde, como primeiros límites ou máis ben influencias que a satisfacción directa e bruta non pode obviar. En segundo lugar, e cun grao maior de intensidade, a cultura esixe unha desviación da satisfacción das pulsións, por exemplo, mediante a sublimación, proceso mediante o cal a enerxía dunha pulsión pasa a ser invertida nunha creación científica, artística ou política. Mais, e en terceiro lugar, a cultura remata por exixir unha re-

nuncia directa, que pasan a ser totalmente reprimidas. A cultura reprime en xeral todo o que ten que ver coa sexualidade. Por exemplo, mediante a prohibición do incesto, a represión da sexualidade infantil, a limitación dos obxectos posíbeis a investir libidinalmente, a consideración de que as satisfaccións fóra do ámbito xenital son perversións, a promoción da monogamia mediante a institución do matrimonio… A sexualidade só é aceptada na medida en que contribúe á reprodución.

Freud sostén no capítulo V que para que sexa posíbel a unión en sociedade hai que pasar por algún tipo de amizade como mecanismo que permite a vida comunitaria. Para formar unha comunidade non chega con que haxa uns intereses compartidos, senón que ten que intervir algún factor de tipo libidinal, e para que isto sexa posíbel resulta inevitábel limitar a vida sexual e desviala dalgún xeito cara ao colectivo. A cultura cambia a satisfacción pulsional individual, que sería fonte inmediata de felicidade, por seguridade, e isto o fai de maneira intrínseca, é dicir, sempre haberá irremediabelmente unha parte de represión en toda organización social.

Agora ben, esta tese máis ou menos clásica será revisitada por Freud nos capítulos VI e VII ao fío do emprego do seu concepto de pulsión de morte. Freud introduce en Máis alá do principio do pracer (1920) a noción dunha pulsión de morte ou pulsión de agresión do suxeito ben cara aos demais, ben cara si mesmo. Esta pulsión destrutiva convértese agora no principal obstáculo que a cultura ten que salvar. A cuestión é entón como a cultura consegue facer inofensiva esta pulsión agresiva humana.

De entrada, no capítulo VII Freud apunta que esta pulsión é interiorizada dalgún xeito e así se converte en supereu e conciencia moral, que exerce entón a agresión dende dentro baixo a forma da conciencia de culpa. A agresividade procede entón do propio eu, xera un sentimento de culpa e exteriorízase como necesidade de castigo.

O problema entón está agora en descifrar como se articula este sentimento de culpa. Se el é o produto dunha ameaza exterior que logo é interiorizada, entón é evidente que o malestar na cultura ten unha orixe eminentemente social.

Dende o principio Freud recoñece as dificultades para entender por que o super-eu castiga o eu, aínda cando este non teña cometido ningún acto moralmente ilexítimo ou socialmente prohibido. Nun primeiro momento propón que pode ter que ver co proceso de xénese do super-eu: se este nace a partir da interiorización dun ameza de castigo externa, esta orixe maléfica pode quedar aí xa para sempre independentemente da corrección da conduta do suxeito. Porén, seméllalle exaxerado que por unha primeira reprimenda se instaure na psique un maltrato cara ao eu tan intenso como o que exerce o super-eu[1].

1 *La situación parece haber dejado de ser seria en lo objetivo {real}, pues se creería que el superyó no tiene motivo alguno para maltratar al yo, con quien se encuentra en íntima copertenencia. Pero el influjo del proceso genético, que deja sobrevivir a lo pasado y superado, se exterioriza en el hecho de que en el fondo las cosas quedan como al principio. El superyó pena al yo pecador con los mismos sentimientos de angustia, y acecha oportunidades de hacerlo castigar por el mundo exterior* (Freud, 2007: 121).

Freud semella recoñecer que en realidade non hai motivos para que o super-eu sexa tortu-

rador. E isto é un verdadeiro problema teórico. De feito, canto máis virtuoso é un individuo, máis rigoroso e estrito é o seu super-eu. Por outra banda, mentres que a autoridade externa pide a renuncia a certas pulsións e con esta queda xa satisfeita, o super-eu non se contenta con isto, senón que é voraz e exerce un castigo e unha tensión constantes baixo a forma do sentimento de culpa. Non se entende por que despois de renunciar a unha pulsión como consecuencia do medo á autoridade externa existe aínda un sentimento de culpa[2].

Finalmente, semella que canto máis se renuncia, máis estrita se fai a conciencia e máis renuncia esixe. Freud considera que é un descubrimento por parte da psicanálise ter aclarado que se ben aparentemente a conciencia moral está na orixe da renuncia pulsional, en realidade o primeiro é a renuncia. De momento trátase dunha hipótese, mais ao longo do texto irase confirmando.

Polo de agora Freud intenta explicar como se produce a xénese do super-eu: cando unha autoridade externa obriga o neno a renunciar a certas pulsións xérase nel unha agresividade que non pode ser exercida, e que acaba converténdose en super-eu, é dicir, sendo redirixida polo neno cara ao seu propio eu.

2 *Es diverso lo que ocurre en el caso de la angustia frente al superyó. Aquí la renuncia de lo pulsional no es suficiente, pues el deseo persiste y no puede esconderse ante el superyó. Por tanto, pese a la renuncia consumada sobrevendrá un sentimiento de culpa, y es esta una gran desventaja económica de la implantación del superyó o, lo que es lo mismo, de la formación de la conciencia moral. Ahora la renuncia de lo pulsional ya no tiene un efecto satisfactorio pleno; la abstención virtuosa ya no es recompensada por la seguridad del amor; una desdicha que amenazaba desde afuera -pérdida de amor y castigo de parte de la autoridad externa- se ha trocado en una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa* (Freud, 2007: 123).

Hai polo tanto dúas explicacións posíbeis, pero ambas teñen que ver co exterior:

- o super-eu nace da agresividade padecida dende o exterior
- o super-eu nace da agresividade reprimida contra a autoridade exterior

Agora ben, queda aínda por explicar se finalmente a culpa se debe á agresión realizada ou á agresión non realizada.

Freud sostén que a culpa e o arrepentimento non son o mesmo, posto que a culpa non é culpa por ter levado a cabo algún feito concreto, senón que é algo previo. A orixe da culpabilidade leva a Freud a dar voltas en torno ao mito do asasinato primordial do pai da horda tal e como é descrito en Tótem e tabú: os irmáns se xuntan e para matar ao pai e así poder ter acceso libre ás mulleres da tribo, ata aquel entón reservadas ao pai. En realidade, non se trata de que os fillos se arrepintan do asasinato, senón de que senten unha certa nostalxia polo pai que se transmitiría de xeración en xeración inconscientemente como sentimento de culpa. O decisivo entón é o amor ao pai, que leva ao suxeito a erixir no seu interior unha instancia que o conserve dalgunha maneira vivo. Os fillos identifícanse co pai en virtude do seu amor cara el, interiorízano como super-eu e danlle a este o poder que anteriormente tiña o pai. En realidade, a culpa sería o conflito que se establece entre o feito do amor e ao mesmo tempo do odio polo pai.

Esta mesma ambivalencia é a que xera a culpa a nivel social. Os suxeitos só poden asociarse

e unirse grazas ao reforzo dalgún vínculo libidinal, pero este vínculo vai contra a pulsión de morte ou pulsión agresiva que eles levan inscrita no interior; esta ambivalencia é a que fai que a culpa aumente canto máis o individuo se integra na sociedade[3].

No capítulo VIII Freud transformará a súa hipótese de traballo en afirmación e sosterá que hai un sentimento de culpa inconsciente, unha necesidade de castigo, que se pode manifestar como malestar, descontento, insatisfacción e que preceden mesmo á formación do super-eu e da conciencia moral.

Malia que a argumentación desenvolta no capítulo VIII é bastante tortuosa semella que se pode concluír que a súa proposta final pasaría pola idea de que a non satisfacción dunha pulsión agresiva aumenta o sentimento de culpa. Cando unha pulsión de amor non pode recibir satisfacción, xérase unha pulsión de agresión contra o obxecto que impide esta satisfacción e a maiores aparece un sentimento de culpa.

3 *Puesto que la cultura obedece a una impulsión erótica interior, que ordena a los seres humanos unirse en una masa estrechamente atada, sólo puede alcanzar esta meta por la vía de un refuerzo siempre creciente del sentimiento de culpa. Lo que había empezado en torno del padre se consuma en torno de la masa. Y si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa és inescindible de ella, como resultado del conflicto innato de ambivalencia, como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte; y lo es, acaso, hasta cimas que pueden serle difícilmente soportables al individuo* (Freud, 2007: 128).

Na neurose, os compoñentes libidinais non satisfeitos transfórmanse en síntomas; os compoñentes agresivos non satisfeitos, en sentimento de culpa.

É dicir, finalmente, o malestar na cultura provén do sentimento de culpa e o sentimento de culpa provén de non darlle satisfacción ás pulsións.

2. Capitalismo e psicanálise lacaniá: o malestar baixo o capitalismo.

O psicanalista francés Jacques Lacan (1900-1981) impartiu un seminario semanal de tres horas de duración durante uns corenta anos no hospital de Santa Ana, na École Normale Supérieur e logo aínda na facultade de Dereito.

2.1. A contabilidade da plusvalía e a incontabilidade do plus-de-goce.

No seminario XVI, De un Outro ao outro (1968-69), afirma, confesándose debedor da interpretación do seu protector Althusser, que o feito central do capitalismo para Marx é o roubo da plusvalía. Para Lacan o punto central na teoría de Marx é a denuncia do roubo da plusvalía. Pero o problema de Marx é que ao mesmo tempo que descubre o roubo oculto da plusvalía non tería ido o suficientemente lonxe para advertir que nese roubo hai algo da orde do imposíbel de solucionar.

Marx presenta en O capital un capitalista que ri, que fala ironicamente, que agacha algunha

cousa. El pretende estarlle presentando un servizo ao campesiño cando pon á súa disposición medios de produción máis desenvoltos, pero a súa risa agacha a obtención e roubo da plusvalía[4].

O marxismo cae no erro de considerar que a plusvalía roubada aos traballadores poderá ser recuperada por estes se é redistribuída dalgunha maneira nunha economía de mercado. O feito é que o goce, unha vez sacrificado, non se sabe onde vai, é dicir, que non se pode comparar se o goce sacrificado é igual ao recuperado con posterioridade.

As palabras e os significantes caracterízanse por ser elementos discretos, separábeis. Cando se mide por exemplo o goce en obxectos, cando se afirma que para acadar determinado obxecto cómpre entregar determinado goce, ponse en marcha un proceso de contabilización e avaliación en certo sentido externo á cousa mesma[5].

En Radiofonía (1970), emisión radiofónica dunhas entrevistas en Bélxica, Lacan considera que baixo o concepto de plusvalía o goce é colocado baixo unha máscara de ferro, que lle permite pasearse disfrazado.

4 Por exemplo: *Se pone sobre las patas posteriores. ¿Debería el trabajador con sus propios miembros crear en el aire azul los productos del trabajo, producir mercancías? ¿No le da él la materia con la que y en la que puede darle él exclusivamente cuerpo a su trabajo? Debido a que la mayor parte de la sociedad está afectada por un tal no-tener-nada, ¿no le ha dado él a la sociedad a través de sus medios de producción, su algodón y sus bobinas, un servicio inmensurable, incluso al trabajador mismo, al que además provee de víveres? ¿Y no debería cobrar por el servicio?* (Marx, 1867: 206).

5 *La plusvalía, precisamente, es un término, no me arrepiento de tener que pronunciarlo, es un término evaluable, la plusvalía es cifrable, y lo que Lacan llama el plus-de-gozar es una forma evaluable del goce* (Miller, 2005-06, III: 8).

Trátase dunha operación matemática de cuantificación do goce, que nos permite despois falar dunha ganancia ou dunha perda contables de plusvalía[6].

En 1970 Lacan considera, de feito, que o capitalismo xorde a partir dunha mutación que ten que ver co inicio da contabilización do goce e coa posibilidade por ela aberta da súa acumulación.

A mutación capitalista transforma os diferentes plus-de-gozar nalgunha cousa homoxénea, de natureza similar, de forma que poidan ser comparados entre sí. Todo devén un ben, algo homoxéneo, acumulativo e medible cun só e único patrón de valor. Se antes desta mutación o amo non sabía moi ben que facer co goce obtido, agora pode engadir un ao outro os goces obtidos baixo a forma de plusvalía, de mercancías ou de capital, e conservalos almacenados.

6 Alguna cosa ha cambiado en el discurso del amo a partir de un cierto momento de la historia. Nosotros no vamos a fastidiarnos para saber si es a causa de Lutero, o de Calvino, o de yo no sé qué tráfico de navíos en torno a Génova, o en el mar Mediterráneo, o en otra parte, puesto que el punto importante es que a partir de un cierto día, el plus-de-gozar se cuenta, se contabiliza, se totaliza. Ahí comienza esto que se llama acumulación del capital" (Lacan, 1969-70: 207). Consideramos aquí como sinónimos goce e plus-de-goce que é o concepto que Lacan emprega nesta época para referise ao goce e sinalar ante todo a súa dimensión de ser algo que está sempre como faltante, como perdido, que non hai, como cando se di en francés "il y a plus de doleur.

Lacan critícalle a Marx non ter detectado que máis alá do roubo da plusvalía está o problema da relación do suxeito co seu goce, que sempre ten algo da orde da perda. Para Marx a perda de goce do traballador pode ser restituída cunha redistribución máis xusta da plusvalía, mais o problema é que non é posíbel establecer unha relación de equivalencia entre un goce calquera e un valor. O problema está en que a verdadeira natureza do goce é ser algo incontábel. Marx tería castrado o potencial teórico da súa explicación ao ter reducido o plus-de-gozar á plusvalía. Que o plus-de-gozar non é a plusvalía é precisamente o que fai tan difícil a recuperación do goce perdido ou sacrificado polo traballador. En definitiva, a cuestión non se pode resolver cunha redistribución da plusvalía[7].

7 *Si, a través de este encarnizamiento que es el suyo de castrarse, no hubiese contabilizado este plus-de-gozar, si no hubiese hecho la plusvalía, en otros términos, si no hubiese fundado el capitalismo, se habría apercibido que la plusvalía, es el plus-de-gozar. Todo esto no impide, con certeza, que a través de esto el capitalismo sea fundado, y que la función de la plusvalía es por completo pertinentemente designada en sus consecuencias desoladoras. Sin embargo, para llegar al objetivo, sería necesario saber cual es al menos el primer tiempo de su articulación. No por nacionalizar, al nivel del socialismo en un solo país, los medios de producción, se ha terminado con la plusvalía, si no se sabe lo que esta es* (Lacan, 1969-70: 123-124).

2.2. A re-volución. A verdade é sempre individual. A folga da verdade en maio do 68.

Se para Lacan as revolucións que tiveron lugar non resolveron a frustración do traballador, mesmo, nin sequera o socialismo real, é porque é moi difícil saber o que hai que cambiar e onde está aquilo que o traballador quere recuperar.

Os revolucionarios parten da suposición dunha situación que pode ser cambiada unha vez vencida certa impotencia, mais a psicanálise di polo contrario que máis alá da impotencia imaxinaria está o real –entendido como un límite imposíbel-. Un cambio sobre este real só pode provir dunha comprensión e de certo tomar nota da súa lóxica.

A revolución deixa sempre algo sen cambiar. Os revolucionarios cren que o problema é colectivo e poñen todas a súas esperanzas nun cambio global da sociedade, mais isto non implica que a situación individual vaia cambiar á boa maneira, da maneira desexada. Para Lacan o cambio necesario é doutro tipo. A principal fonte de malestar ten relación co trato que temos co noso corpo, co noso goce, e é aquí onde a psicanálise ten un papel que xogar. É aquí onde hai un real difícil de cambiar que os cambios a nivel colectivo deixan intacto e que é a estrutura a seguir e analizar e á cal é necesario responder.

E así como se pode entender que Lacan diga que maio do 68 foi unha "toma de came". Came quere dicir "árbore de levas" que é unha peza dos motores que dá voltas sobre si mesma. É dicir, ao mesmo tempo que unha palabra impotente, maio do 68 foi un xiro de 360 graos que deixou todo tal e como estaba. Maio do 68 sería unha revolución entendida como unha volta en círculo, unha volta á mesma estrutura.

Para cambiar realmente algo, non chega con facer cambiar de mans o poder, conseguir cambiar de amo, de maneira que o poder pase ás mans daqueles que até o de agora non o exerceron. A verdadeira revolución é para a psicanálise de Lacan nesta época, finais dos 60, unha revolución a nivel do saber. Lacan invita a pensar nun cambio na nosa relación con respecto ao saber, que sería ao mesmo tempo un cambio na nosa relación a nós mesmos, un cambio que permita ter un novo saber que posibilite que o suxeito non se explote a si mesmo.

A súa conclusión é que toda transformación social revolucionaria debe ser posta entre paréntese e ser obxecto de sospeita. En realidade o óptimo sería poñer en marcha unha reflexión doutro estilo para que cada suxeito descubra cales son aqueles elementos que regulan o seu discurso –significantes amos- e que levan a cabo tamén eles unha explotación do individuo, en realidade, unha autoexplotación.

Para Lacan en maio do 68 tivo lugar unha folga, pero máis ca unha folga estudantil e obreira, tratouse dunha folga da verdade. En primeiro lugar, porque non se tratou dunha "toma da palabra" tal e como se dicía nalgún dos slogans da revolta, senón que máis ben ningún conseguiu realmente dicir o que estaba pasando. Lacan mófase dicindo que se tratou antes ben dunha "toma de tabaco ou de cocaína [came]", é dicir, a toma dunha droga.

Maio do 68 foi unha manifestación da verdade colectiva, é dicir, de ningunha verdade, na medida en que a verdade para a psicanálise é sempre individual. A fuxida nunha verdade colectiva, para todos igual, fíxose e faise porque resulta difícil aturar a verdade individual.

Sempre que nos identificamos a un significante renunciamos a algo individual. Cando nos identificamos ao proletario rexeitamos a natureza individual do síntoma de cada un, pero para que algo cambie de verdade, a queixa debe ser atendida a nivel particular. Non hai solución colectiva posíbel para que cada suxeito arranxe as contas co seu goce, co seu modo de goce particular, é dicir, co seu inconsciente.

O nacemento do capitalismo ten que ver segundo Lacan, ademais de co roubo da plusvalía, cun cambio histórico na relación co saber. Un dos malestares provocados polo capitalismo é o roubo do saber. Nos sistemas anteriores, variacións do discurso do Amo, o escravo era quen realmente sabía, o Amo só quería disfrutar e lle preguntaba ao escravo cal era o obxecto do seu desexo e daba as ordes precisas para que este lle conseguira estes obxectos. No capitalismo o escravo xa non sabe nada. Convértese en proletario. Está desposuído no só dos medios de produción, algo que xa podía suceder en certa medida en épocas anteriores, senón que agora perdeu ademais o seu saber. Hai unha espoliación progresiva do saber do escravo por parte do capitalismo, por exemplo, ao descoñecer totalmente cal é o resultado do seu traballo nun obxecto producido nunha cadea de produción ou ao non poder producir por si mesmo nada.

Para aqueles que se queixan de ser roubados do seu saber, a psicanálise defende a posibilidade de obter un saber sobre o seu desexo diferente do saber do amo –que é un saber baleiro, un saber que descoñece o seu propio desexo- ou do saber da ciencia –que é un saber de puro significante, un saber que non quere saber nada do goce do suxeito.

2.3. O obxecto-causa do desexo, o obxecto pequeno a non é un obxecto de consumo.

Un dos conceptos centrais na teoría de Lacan é o concepto de obxecto pequeno a ou obxecto-causa do desexo, obxecto agochado no inconsciente que pon en movemento o desexo do suxeito. O obxecto a non é un obxecto que poida ser representado, un obxecto "imaxinario", un obxecto perceptible, un obxecto que pertenza ao mundo. A libido do suxeito pode investir múltiples obxectos aí diante, pero eles non son máis ca meras encarnacións, manifestacións externas dun obxecto situado nun plano distinto.

Tampouco se accede ao obxecto a de maneira directa a través da palabra do suxeito, senón que o obxecto a non é un obxecto simbolizábel, non pode ser dito, non pode ser formulado en palabras, non pode ser elaborado no plano do significante; aló menos non por completo. Por outra parte, e facendo referencia explícita á fenomenoloxía, Lacan afirma que o obxecto a é obxecto-causa e non obxecto-intencionado ou obxecto representado: está por detrás e non diante do suxeito. É certo que en determinados momentos dicimos desexar certos obxectos situados aí diante, mais á psicanálise de orientación lacaniá interésalle descubrir a lóxica que segue o desexo e o obxecto en tanto que causa xeneralizable máis alá da súa concreción neste ou neste outro obxecto.

O obxecto ao que apunta o desexo (como imaxe ou como palabra) é sempre en certo sentido un obxecto que engana, un obxecto que non colma o desexo, que o deixa aló menos parcialmente insatisfeito. O desexo está esencialmente caracterizado por conter e xirar en torno a unha falta. Estes obxectos son obxectos sempre particulares para o suxeito. O obxecto a é o obxecto máis íntimo, o menos uniforme e o menos intercambiábel, xeneralizábel. Leva sempre a marca do suxeito, é diferente para cada suxeito. O obxecto a é un obxecto sen equivalente e que só vale para cada suxeito de maneira individual.

Se durante unha época Lacan falaba de que o máis importante nunha psicanálise era o descubrimento de certos significantes amos, significantes que organizan e dirixen a palabra dun suxeito dende o seu inconsciente, nun segundo momento insiste noutra dimensión diferente á do plano significante, no rexistro do goce. A psicanálise baleira, desmaterializa os obxectos a, amosa que eles non son máis ca unha forma, unha "enforma", unha construción lóxica, significante. Na análise faise unha decantación do obxecto a a partir da palabra do suxeito, onde este obxecto, aínda que, oblicuamente, se manifesta, manifféstase como aquilo que falta, como aquilo que lle dá sentido ao resto do discurso, como unha certa forma lóxica que completa a palabra do suxeito e lle permitirá saber porque este goza con isto e non con aquilo outro.

Lacan fala en Radiofonía (1970) do ascenso ao cénit social do obxecto a, prognosticando que

a sociedade contemporánea se baseará cada vez máis e máis na promoción de múltiples obxectos que virían a intentar ocupar o lugar deste obxecto a[8].

Agora ben, a sociedade de consumo funciona moi precisamente baixo o engano de que o novo produto que vai aparecer no mercado conseguirá representar o obxecto a do individuo, que el podería colmar o seu desexo.

O discurso capitalista pretende, en primeiro lugar, crear certas carencias, certos ocos, como ben sinalan Deleuze e Guattari en O Antiedipo (1972).

8 *C'est le hic qui ne se fait nunc qu'à être psychanalyste, mais aussi lacanien. Bientôt tout le monde le sera, mon audience en fait / prodrome, donc les psychanalystes aussi. Et suffirait la montée au zénith social de l'objet dit par moi petit a, par l'effet d'angoisse que provoque l'évidement dont le produit notre discours, de manquer à sa productio* (Lacan, 1970: 413-14).

Críticos con certa concepción do obxecto desexo por parte de certa psicanálise como algo do que estamos en falta, afirman que o desexo por si mesmo non fai referencia a ningunha carencia, el é ante todo unha produción desexante. Deleuze e Guattari sosteñen que en realidade a carencia é introducida moi precisamente pola produción social[9].

Dende un punto de vista psicanalítico a sociedade de consumo capitalista provoca unha profusión de obxectos no nivel imaxinario intentando tapar unha fenda que está do lado do simbólico –na época de Lacan na que o desexo é pensado como algo simbólico, como algo que se le entreliñas no discurso do suxeito- ou do lado do real –nunha época posterior da ensinanza de Lacan na que esta fenda é en realidade algo da orde do Real, é dicir, algo que en realidade non pode ser tapado nunca definitivamente, senón contornado, cernido mais non obturado.

9 *Le manque est aménagé, organisé dans la production sociale. Il est contre-produit par l'instance d'antiproduction qui se rabat sur les forces productives et se les approprie. Il n'est jamais premier ; la production n'est jamais organisée en fonction d'un manque antérieur, c'est le manque qui vient se loger, se vacuoliser, se propager d'après l'organisation d'une production préalable* (Deleuze, 1972: 35)

Polo tanto, os obxectos de consumo nunca poderán ser os equivalentes perfectos do obxecto a, senón manipulacións e deformacións. En realidade son obxectos de substitución para o obxecto a, que poderiamos atopar en non importa que obxecto. Unha visión deformada da psicanálise transformaríaa nunha disciplina que promete a posibilidade de atopar o obxecto a do suxeito en non importa cal obxecto fabricado.

A psicanálise non fabrica obxectos a –como si fai o mercado-. Se do que se trata é de cambiar a nosa relación individual co goce, a psicanálise ten un papel que xogar na medida en que pode amosar que o goce está en relación con un certo obxecto a persoal que non se pode atopar no social. En tanto que algo particular, o obxecto a non pode ser compartido, intercambiado, posto no mercado.

O que sucede, entón, é que na operación psicanalítica o valor dos obxectos de consumo vai ser posto en dúbida e vai ser relativizado. A psicanálise fomenta entón unha certa separación

da sociedade capitalista –en tanto que esta se basea na creación e promoción do consumo constante de novos obxectos- e invita a levar cabo eleccións doutro tipo.

Tampouco se trata de que haxa que maldicir o consumo, posto que é un intento por recuperar o goce sacrificado nas horas de traballo. Do que se trata é de advertirnos de que a sociedade de consumo sempre vai intentar facernos esquecer a falta-de-goce que ela mesma promove: consumir para descubrir que non era iso, volver a consumir para descubrir que tampouco era iso e así continuamente.

2.4. O imperativo de goce da sociedade contemporánea e a aceptación da castración.

Lipovetsky (2006) afirma que trala segunda guerra mundial ou aló menos até os anos 70 os obxectos de consumo eran obxectos a conservar, eran bens, e que despois se converteron en obxectos que pertencían a unha esfera de prestixio social, é dicir, obxectos cuxo consumo buscaba o recoñecemento ou a admiración social por parte doutros consumidores que non podían acceder a eles. Bauman sostén que na actualidade o consumo ten como principal obxectivo facer de nós mesmos produtos interesantes para o consumo dos outros, para outros posíbeis compradores. Porén, semella máis interesante, como o propio Bauman anota de pasada, a tese de que máis que dunha cuestión de entrar no mercado para os outros, finalmente o que se busca coa compra de obxectos é "moverse, saborear, sentir...", é dicir, gozar o máis axiña e o máis directamente posíbel[10.]

Ao capitalismo só lle interesan agora aqueles obxectos que permiten un único goce rápido, cómodo, sen risco, hixiénico, intercambiábel, superficial. O sistema económico descansa sobre a promoción intensificada da creación rápida e da venda inmediata de novos produtos. Do que se trata é de facernos consumir produtos que nos fagan gozar da maneira máis directa posíbel. O obxectivo final sería mesmo poder facernos gozar sen ter que pasar pola mediación do obxecto. Un exemplo podería ser a descarga de música por Internet.

10 *La vida de un consumidor, la vida de consumo, no tiene que ver con adquirir y poseer. Ni siquiera tiene que ver con eliminar lo que se adquirió anteayer y que se exhibió con orgullo al día siguiente. En cambio se trata, primordialmente, de estar en movimiento* (Bauman, 2007: 135).

Fronte á promesa do capitalismo dun goce sen límites e inmediato, algo que vén asfixiar ao suxeito na medida en que se sente culpábel por non ser quen de acceder a el-, a resposta é lembrarlle ao suxeito a falta en torno á que xira esencialmente o seu desexo, para que non intente inutilmente eliminar o seu sufrimento mediante o consumo dun novo obxecto. O psicanalista non ten o bo obxecto, senón que el debe amosar a perda, a falta, facer sitio para o baleiro, na medida en que o obxecto a non é un obxecto que estea na realidade, senón máis ben un oco na realidade, algo da orde do imposíbel, do Real con r maiúsculo.

Fronte á invitación do capitalismo a encherse de forma metonímica –é dicir, primeiro con este obxecto e logo con este outro-, de intentar satisfacerse mediante o consumo dun obxecto e logo doutro, o que faría falla sería darse conta de que todo desexo deixa algo fóra sen que isto sexa unha decepción. Dito tecnicamente: trátase de aceptar a castración.

A psicanálise sitúase no polo oposto do capitalismo e contraria o imperativo no que se base e que di "gozade!", "tedes que gozar a calquera prezo!". O discurso do analista –que non é unha teoría ou un conxunto de premisas teóricas, senón a estrutura ou modo de relación social na que se atopan analista, analizante, os significantes amos atopados no inconsciente e o saber producido nesta operación- pode poñer de manifesto que non existe a relación sexual, que a relación persoal perfecta non existe e que calquera cousa que a prometa é unha falsidade.

A sociedade capitalista pretende facernos crer na posibilidade do éxito total, na existencia do bo obxecto que nos viría satisfacer definitivamente, na posibilidade da relación sexual proporcionada e sen perda. A psicanálise, polo contrario, lembra que isto é imposíbel e que do que se trata é de fracasar da boa maneira, posto que certas maneiras de fracasar son máis satisfactorias ca outras.

Miller propón pensar a psicanálise como unha práctica destinada ao fracaso, onde os "éxitos" son o resultado dunha certa continxencia, posto que non debe ser esquecido que no horizonte se atopa sempre o feito da inexistencia da relación sexual. Fronte ao "isto funciona" do capitalismo hai que aprender, polo menos un pouco, o "isto fracasa" individual. Hai unha perda de goce que debe ser asumida. Un desexo advertido de que non pode acadar o seu obxecto por completo pode vir ao lugar deste goce perdido para sempre –en realidade, é un mito, nunca estivo alí, ninguén tivo acceso a el por completo-.

Partindo do que Freud parece concluír en O malestar na cultura, Lacan di que o malestar non é unha consecuencia da represión, da ameaza de castración levada a cabo polo pai, pola familia ou pola sociedade: hai un malestar anterior á civilización. E Lacan engade algo novo: o malestar e a culpabilidade son algo en certa medida estruturais e que teñen que ver co feito de que hai algo que se nos escapa, que é imposíbel de captar, hai un burato no saber, un burato nos discursos e nos aparatos que poidamos poñer en marcha. O bo obxecto non existe, a relación perfecta non existe. Dito en linguaxe técnica: a proporción sexual non se pode escribir, a relación sexual non existe.

No discurso social contemporáneo lévase a cabo unha promoción do imperativo de gozar que pretende mesmo prescindir do paso polo desexo, é dicir, pola palabra. E todo porque o desexo, aínda hoxe, é unha empresa arriscada. Así que mellor gozar sen desexar. Por exemplo, no que respecta ao amor mellor establecer un contrato de parella sen ningún tipo risco, é dicir, sen amor[11].

11 *C'est un peu le même monde, tout ça. La guerre "zéro mort", l'amour "zéro risque", pas de hasard, pas de rencontre, je vois là, avec les moyens d'une propagande générale, une première menace sur l'amour, que j'appellerai la menace sécuritaire. Après tout, ce n'est pas loin d'être un mariage arrangé. Il ne l'est pas au nom de l'ordre familial par des parents despotiques, mais au nom du sécuritaire personnel, par un arrangement préalable qui évite tout hasard, toute rencontre, et finalement toute póesis existentielle, au nom de la catégorie fondamentale de l'absence de risque* (Badiou, 2009: 17).

A psicanálise dilles a aqueles que se queixan de ser roubados da plusvalía, que en primeiro lugar se trata de descubrir que se trata dun roubo de goce. Resulta como mínimo difícil saber se habería outro sistema económico onde este roubo sería menor, cando a nosa relación co goce pode ser sempre difícil, e normalmente porque o suxeito se queixa de que non obtén o suficiente.

O goce bo soe manifestarse sempre como algo do que estamos carentes. O goce entra no campo do suxeito baixo a forma dunha perda. Co cal non se trata de que o capitalismo nos obrigue a renunciar a el baixo a promesa de devolvérnolo e non o faga, senón que a perda xa estaba aí e noutros sistemas. Mesmo que esta perda é algo que funciona a nivel individual, que como dicía Freud, hai unha autorrepresión da pulsión antes de que interveña ningunha instancia parental ou social represiva.

2.6. A frustración é imaxinaria.

Vaia por diante que imaxinaria non quere dicir aquí ficticia, fantástica, nin se trata de algo que puidera ser obviado e polo que se podería pasar sen prestar atención. A frustración é causa de sufrimento. Agora ben, do que si se trata é de entender como a frustración ten para a psicanálise unha solidez menor que a dor provocada por unha mala posición subxectiva ante o goce.

O concepto de explotación ten sentido a nivel colectivo: refírese a que un individuo pensa na súa situación dentro dun determinado sistema e non está contento. Para Lacan só está explotado quen se ve a si mesmo como explotado, sen que exista ningún referente externo ao que poder recorrer, algo que explique a aparente calma con que certos suxeitos aceptan situacións políticas e económicas que para outros resultan insoportábeis.

No seminario XVI Lacan di que a frustración aparece cando xa dentro da lóxica ou do sistema capitalista o "eu" do suxeito asume o lugar do traballador. Considérase un traballador explotado. Dito doutro xeito, esta frustración obedece a ideais internos a unha sociedade e ela non pode ser tomada como indicador último da situación do individuo: a pouco que se interrogue sobre estes ideais, eles poden desaparecer e deixar paso a algo de maior peso.

Sen dúbida non se trata de dicir que a frustración sexa algo a desbotar, pero si de lembrar que ten algo de enganoso. A frustración funciona sempre en relación a uns ideais compartidos socialmente, é dicir, en relación a algo que o suxeito cre que se lle debe.

Trátase entón de distinguir entre esta frustración social que se produce sempre con respecto a certos ideais externos e o malestar que provocan certas relacións non axeitadas co real. Máis alá desta explotación, que para Lacan cae dentro do terreo do imaxinario, dentro do terreo da frustración, está a explotación á que se somete cada individuo a si mesmo.

Lacan denuncia de paso que a identificación co proletario, despoxado de todo e obrigado a converterse en mesías do futuro, escraviza tamén ao suxeito, que ten entón que cargar el con todo o peso da historia humana universal e sacrificar a súa vida enteira á revolución. Calquera militancia convela exixencias e sacrificios excesivos para aqueles que se colocan na posición de proletarios. Postos na posición de suxeitos absolutamente escravizados, de perdedores, de com-

pletamente roubados da plusvalía, os proletarios con conciencia de clase semellan estar abocados a perder o seu dereito ao goce ata o momento onde haxa unha transformación total da sociedade, nun xesto sacrificial demasiado vasto. Malia que haxa que ler esta crítica no contexto da Francia do momento e das exixencias e sacrificios que impuña a militancia por aquel entón, en certo grao segue sendo aplicábel na actualidade e, moito máis, se pensamos na actualidade galega. Lacan di ante a represión de maio do 68 que algúns revolucionarios terían feito mellor acercándose a el en vez de exporse diante das forzas represivas do estado.

Lacan defende que os suxeitos deberían ter unha posición advertida sobre o seu propio desexo e que non é comezando pola sociedade como se pode o suxeito asegurar de mellorar necesariamente algo con respecto a si mesmo. Pero non cesa de advertir como non se debe converter a psicanálise nun instrumento de adaptación e integración social do individuo, nunha ferramenta que fabrique individuos aptos para gozar sen ningún tipo de responsabilidade e en total impunidade.

3. Peche.

Facemos un intento arriscado por tirar algunhas conclusións. Semella que para a psicanálise ademais da explotación que exerce o capitalismo hai unha explotación individual á cal se somete cada suxeito escravizando o seu desexo. En moitas ocasións, concentrar as súas queixas sobre o estado das cousas a nivel social permítelles aos individuos deixar de lado a responsabilidade de intentar operar directamente sobre o seu modo de goce para intentar modificar este un pouco.

O perigo desta lectura é que de entrada lles ofrece aos defensores do capitalismo un argumento para defender a súa posición: toda a responsabilidade é individual, o capitalismo é un bo sistema de organización económica, o sistema vai ben, o neoliberalismo é o menos malo dos sistemas. Simplemente hai certos individuos que deberían adaptarse aínda máis.

Parece que a boa decisión acerca de onde cargar as tintas á hora de interpretar a orixe dun sufrimento obedece ao sentido común. O individuo non é responsábel das cifras do paro e por moita psicanálise que se lle ofreza a frustración causada por aquel seguirá sendo un problema para el. Agora ben, que todo o sufrimento psíquico dun suxeito non lle pode ser achacado a este asunto é algo evidente. A psicanálise non resolve tódalas queixas do individuo –a organización social pode ser sempre considerada sempre máis ou menos xusta con moi bos motivos e diferentes modelos sociais poden ser comparados-, mais por outra banda tampouco hai que ser tan inxenuos como para pensar que o sufrimento de alguén que se queixa do capitalismo provén exclusivamente deste sistema económico de produción.

Bibliografía:

BADIOU, A. (2009): *Éloge de l'amour. Avec Nicolas Truong.* París, Flammarion.

BAUMAN, Z. (2007): *Vida de consumo*. Buenos Aires/México, FCE.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1972): *Capitalisme et schizophrenie. L'anti-Oedipe*. París, Les éditions du Minuit.

FREUD, S. (2007): *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras* (1927-1931). Madrid, Amorrortu.

LACAN, J. (1970): « *Radiophonie », Autres écrits*. París, Seuil, 2001, pp. 403-447.

LACAN, J. (1968-69): *Le Séminaire livre XVI. D'une Autre à l'autre*. Paris, Seuil, 2006.

LACAN, J. (1969-70): *Le séminaire livre XVII : L'envers de la psychanalyse,* París, Seuil, 1991.

LIPOVETSKY, G. (2006): *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société de l'hyperconsommation*. París, Folio essais, Gallimard.

MARX, K. (1867): *Das Kapital. Erster Band* (1867). Berlín, Dietz, 1980.

A democracia como o an-arkhé ou o poder dicir de "calquera"

Thomas Hauser

Resumo:

Debido á conxunción de diversos factores –que englobamos en tres categorías vertebradas polo concepto "crise": crise económica, crise ecolóxica e crise de representación– consideramos ao paradigma vixente en franca disolución. Centrándonos no que chamamos a "crise de representación" intentarase desenvolver unha noción de política e de democracia que substitúa á lóxica policial e representativa, propia do paradigma actual, que sexa berce doutra maneira alternativa de entende-las relacións sociais.

Palabras clave: crise de paradigma, grupo Krisis, democracia, Rancière, Castoriadis, desfundamentación, an-arkhé.

1. Un paradigma en ruínas.

Se se puidese sintetizar nunha soa verba a situación actual habería que recorrer ao moi pouco orixinal termo "crise". Non diríamos moito se nos deixásemos levar polas análises que habitualmente se nos amosan nos medios tradicionais de comunicación, nas mensaxes dos partidos políticos maioritarios ou a través dos expertos sistémicos, maioritariamente, -así é o sino dos tempos- economistas. Con todos eles coincidiriamos en sinalar que nos atopamos hoxe nun momento de crise, crise económica, crise social e crise política, que ameaza con mudar radicalmente o estilo de vida, os patróns de organización da existencia, as crenzas, os valores, as normas e os réximes e condicións laborais, diluíndose os máis básicos servizos e prestacións que o Estado, no marco da estrutura de benestar e dereito, tivo ofrecido no contexto de desenvolvemento económico experimentado durante os últimos decenios. Agora ben, o certo é que seguramente diverxeriamos na valoración do alcance e profundidade da devandita crise. Mentres dende o establishment dominante se apela a unha situación momentánea e pasaxeira, onde ou ben se require unha redución dos déficits públicos a través de políticas económicas de austeridade –acompañadas de privatizacións e/ou reducións das prestacións e servizos públicos–, capaces de xerar novamente unha situación de confianza nos mercados financeiros que permita que o crédito flúa, e con iso un posterior crecemento que faga posible o aumento do emprego e con elo da actividade produtiva, industrial e de servizos; ou ben se apela á necesidade de apostar por políticas expansivas –onde o Estado xere, facendo uso da máquina de impresión de papel moeda, os

cartos suficientes para que se active a economía a través da inversión pública en sectores industriais estratéxicos, da compra de débeda pública por entidades privadas –bancos fundamentalmente– e a reactivación do crédito. As dúas perspectivas, a pesar das súas múltiples diverxencias, coinciden no fundamental, intentan manter a orde vixente: o sistema económico –produtivo e monetario– capitalista actual e a estrutura política que lle permite sosterse, a democracia formal representativa.

Dende outra perspectiva –radical, subversiva e polo momento– minoritaria, considérase que nos atopamos ante unha situación límite que afecta ao paradigma en si. Non falaríamos dunha crise limitada e parcial, solucionable se se taponan certas feridas que fan desangrar o sistema –por exemplo as da crecente desigualdade, a do paro, a da corrupción, a da cada vez máis estendida pobreza, a da contaminación e, en xeral, a problemática ecolóxica etc.– senón dunha crise xeral que afecta aos fundamentos sobre os que se asenta o estado actual de cousas. Falaríase así non dunha crise, senón de varias. Tal e como o sinala Dan Hauser, atopariámonos ante unha "crise de valorización -pola incapacidade do sistema de reificar tempo de traballo, regra do valor, nun contexto de hipertecnificación crecente, parcialmente compensada coa produción inmaterial, a mercantilización dos intanxíbeis e a produción de diñeiro financeiro, pero que de xeito evidente descansa sobre a economía real e a lóxica capitalista de acumulación material. (Unha) Crise ecolóxica, por esgotamento de recursos e colapso de sumidoiro. (Unha) Crise civilizatoria, pola ruína definitiva do paradigma da representación na moeda –representación do valor–, a política –representación do poder no Leviatán– e da definición/clasificación do real –con formas distribuídas de construción de discurso, que afectan á produción de subxectividade e á produción de realidade–. Todas as crises dentro dun mesmo proceso de descomposición, que se prolonga artificialmente, polo menos, desde os anos 70" (Dan Hauser, 2013).

Temos, entón, unha crise de paradigma resumida en tres (sub)crises: a crise de valorización –de creación de valor, económica–, a crise ecolóxica e a crise de representación.

A pesar do gran interese que suscitan as dúas primeiras, no presente artigo centraremos a nosa atención na última, concretamente nun dos subapartados nos que Hauser divide a súa vez a esta, non sen antes sinalar moi brevemente as principais marcas que caracterizan á crise da valorización e as súas consecuencias no eido ecolóxico.

2. A crise de valorización e as súas consecuencias ecolóxicas[1.]

A crise da valorización póñena de relevo os denominados teóricos do valor, un grupo de pensadores, fundamentalmente alemáns, organizados no grupo Krisis –entre os que compre destacar a R. Kurz, A. Jappe ou R. Trenkle–.

1 Para unha análise pormenorizada da crítica do valor recoméndanse, ademais dos autores do grupo Krisis, a M. Postone. Sobre a imposibilidade de levar máis alá do sostible o límite ecolóxico -no marco da industrialización vinculada ao desenvolvemento do capital-, ver, por exemplo, as obras de M. Löwy, S. Latouche, C. Taibo o J. Riechmann, entre outros.

De xeito moi resumido, para estes autores o capitalismo atópase no momento límite quedándonos, case, por constatar a súa acta de defunción. Apoiándose no análise do concepto de Valor, elaborado xa por Marx no libro I do *Capital*, conclúen que a dinámica produtiva capitalista contén o xerme da súa propia disolución, estando necesariamente obrigado, pola súa dinámica interna, ao colapso. Vexamos un pouco máis polo miúdo o seu argumento: para os críticos do Valor o capital non pode crearse –nin acumularse– sen a explotación da forza do traballo –xa que é o traballo o que crea Valor, medíndose obxectivamente polo Tempo dedicado a el–. Pero, no marco de competitividade xeneralizada na que nos atopamos –xa que a competitividade é un valor irrenunciable para a dinámica de produción capitalista–, para que se poidan xerar beneficios, o sistema de produción industrial debe estar equipado coas tecnoloxías máis punteiras para optimizar a produción, no menor tempo e co menor custo posible. Pouco a pouco as tecnoloxías van substituíndo ao traballador no sistema de produción de mercadorías, co que cada produto vai contendo menos traballo humano nel, que é a única fonte de Valor, de plusvalía e, por tanto, de beneficio. Esta ausencia de beneficio en cada produto viuse compensado pola tendencia á sobreprodución que, a xuízo de Kurz e Jappe, estancouse nos anos 60 do século XX. É nese contexto onde xurde o fenómeno da financiarización, que partindo do abandono do patrón ouro como medida de convertibilidade do dólar, supón a entrada no terreo da acumulación do capital da débeda e o crédito: a produción de valor sustentábase na anticipación das ganancias futuras previstas. A prosperidade grazas ao crédito –isto é, grazas a cartos artificialmente creados– era a única maneira de manter vivo ao sistema, que colapsa cando é obvio que a economía real non pode soster á presente economía fantasmagórica –do virtual, do imaxinario, da débeda–. Como cada vez hai máis distancia entre o papel dos traballadores –a forza do traballo que é a única xeradora de valor- e da tecnoloxía –que evoluciona de xeito irreversible– aumenta a explotación dos primeiros mentres o crédito convértese no único que garante a posibilidade do beneficio –ficticio–. "O crédito, que é un beneficio consumido antes de terse realizado, pode pospor o momento no que o capitalismo alcance os seus límites pero non pode abolilo" (Jappe, 2011: 116) . Isto unido a: a) Ao non menos importante límite ecolóxico froito da sobreprodución: por unha banda o ciclo natural é incapaz de proporcionar recursos, materias primas e enerxía suficiente para alimentar a voracidade da cadea produtiva. Por outra, vese radicalmente alterado pola contaminación masiva sen poder absorber os residuos xerados no sistema produtivo industrial, quedando o planeta, como consecuencia disto, reducido a un gran sumidoiro. b) As crises sociais. Causadas pola precarización das condicións laborais (a procura do máximo beneficio unido ao menor custo posible produce que os salarios diminúan) ou, directamente, pola ausencia de traballo dada a irremediable substitución do traballo humano por tecnoloxías máis eficientes e produtivas (o que, á vez, provoca o colapso do sistema xa que as persoas non dispoñen dos cartos suficientes, por non dispor de traballo, para consumir os produtos que a maquinaria industrial non deixa de producir). c) Á percepción do aumento da desigualdade e pola fenda cada vez máis ampla entre posuidores e desposuídos-. d) Polas crise política, debida á desconfianza na democracia formal e representativa –corrupción, partitocracia, perda de lexitimidade das institucións estatais, etc.–. Todas estas razóns unidas conforman unha tormenta perfecta que obrigadamente

debe levar a un cambio de paradigma que substitúa ao neoliberal actual.

3. A crise do paradigma de representación.

Como sinalábamos liñas atrás a crise do paradigma de representación abrangue tres crises nela. Unha é a do papel moeda, que refire á dificultade ou imposibilidade, no marco do actual sistema económico, de que os cartos cos que representamos o valor das cousas o reflictan adecuadamente –no contexto da monetarización e da economía da débeda o diñeiro creado artificialmente parece moverse á marxe da economía real–. Outra é de carácter ontolóxico-epistemolóxico, que remite non só aos métodos, operacións e mecanismos cos que pretendemos aprehender á realidade senón ao propio estatuto ontolóxico que lle conferimos ao real. Neste sentido se apunta ao que nós denominamos Metafísica, entendida como o xeito de darse o ser, na historia do pensamento occidental, polo que este quedaba esquecido a favor dos entes[2] .

Finalmente, temos a crise máis explicitamente política –aínda que as demais tamén teñen unhas connotacións políticas bastante evidentes–. Esta refire á dificultade de seguir mantendo un sistema que se define como democrático dende á representación parlamentaria, onde, como se sabe, uns poucos deciden o destino de moitos –aínda que foran seleccionados en eleccións que se di son o medio polo que fai aparición a soberanía popular–.

2 A realidade, dende tal perspectiva, enténdese nun sentido exclusivamente óntico: o que hai é simple-presenza, obxectos que se enfrontan ao ser humano, que están aí presentes á espera de que a través do coñecemento, en tanto representación do que é o obxecto en si, poida -coa observación, co experimento e co cálculo- obter unha imaxe que se corresponda co que autenticamente existe. O coñecemento, entendido como representación obxectiva do real, como adecuación entre o que se di e o que é, abriría a porta ao dominio exclusivo da razón instrumental que calcula.

En concreto intentarase, no que segue, pór entre interrogantes a suposta lexitimidade das democracias formais tal e como se soen presentar a si mesmas -como réximes que pretenden construír e asegurar á soberanía popular e o imperio do dereito e a lei-, así como pór en cuestión o tipo de individuo que nelas se produce, un suxeito acrítico e dócil, capaz de reproducir as estratexias de dominación –alienación e fetichismo– que conforman unha sociedade heterónoma, un tipo de sociedade e un tipo de ser humano que se atopa nas antípodas do que se puidera denominar unha sociedade democrática. Finalmente, intentaremos formular unha visión radical da democracia que recupere conceptos claves para a mesma –emancipación, autonomía e conflito, fundamentalmente- para observar como eles só poden ter sentido noutra concepción das sociedades humanas que vaia alén da produtividade, o crecemento económico ilimitado, a eficiencia ou a eficacia, propias da capitalista mundialización económica que define a estrutura socio-económica actual.

4. A democracia representativa non é democracia. (A crise da representatividade)

É no nacemento da filosofía política, alá na Grecia clásica, en concreto nas obras de Platón, pero tamén nas de Aristóteles, onde podemos situar a orixe do intento por establecer un sistema de control que ordenase a pulsión democrática[3] . Ao longo da historia do pensamento político é sinxelo rastrear a crenza, que se fixo dominante, segundo a cal o goberno do pobo implicaría por definición desgoberno, unha situación anómala de caos onde aparecerían os máis evidentes impulsos irracionais humanos –un desexo ilimitado, unha liberdade incontrolable– de tal modo que a convivencia se faría imposible.

Xa Platón denomina ao goberno democrático a "gran besta", querendo resaltar o feito de que as accións do demos son as propias desa turba que non pensa demasiado nin o que di nin o que fai, que, en definitiva, non sabe orientarse porque descoñece aquilo que conforma a auténtica orde do logos –nos seus dous principais significados, pensamento e linguaxe: dende o entendemento o humano se da ou se atopa a orde do ser, e este se aparece materialmente e é comunicable na linguaxe–. A democracia tería "algo" de irracional, unha carencia de entendemento, de coñecemento e de virtude que só élle posible a aqueles que saben e coñecen o que hai que facer, o que hai que pensar e o que hai que decidir, seguindo a recta orde da razón natural. Na base do pensamento político occidental se atopa a hipótese da existencia dun cosmos, unha orde lexítima, sobre a cal a sociedade humana debe organizarse, seguindo as capacidades outorgadas polo entendemento. Aqueles que sexan posuidores da razón terán a lexítima capacidade para gobernar.

3 É interesante o uso do termo pulsión neste contexto. Como sabemos a pulsión fai referencia a unha certa tendencia de orixe natural, animal, irracional, de corte irreflexivo e desordenado, que pugna por darse, por aparecer. Trataríase dunha especie de desexo innato ou connatural que, non entrando nos canles da orde máis estritamente natural –a razón-, debe ser controlado, minimizado, reducido, senón –se é que se procura unha sociedade da organización total- absolutamente destruído. Aparentemente, ca unión de "pulsión" e "democracia", estariamos indicando unha (certa) tendencia implícita no ser humano ao autogoberno, á emancipación de toda orde que pretenda facerse pasar por naturalmente racional, verdadeira e obxectiva. A supresión desta tendencia, o control, a orde, a policía, como estrutura social, traería consigo unha certa castración da potencia humana e a conformación dunha certa identidade que a soporte e a acepte. O control ordenado racional da sociedade suporía un tipo determinado de individuo, unha subxectividade producida máis dócil e obediente.

Deste modo, xa dende as súas orixes, a filosofía política occidental apela, para a súa conformación, á existencia de títulos que capacitan para gobernar. Jacques Rancière, nos alerta disto cando, na súa análise das Leis de Platón (Rancière, 1996), observa como este nos fala dos sete títulos –os arkhai– que permiten xustificar o mandato. Os catro primeiros remiten a unha diferenza de nacemento, constituíndo a denominada orde de filiación: o dominio dos pais sobre os fillos, dos vellos sobre os novos, dos amos sobre os escravos, e dos nobres sobre os plebeos; o quinto

é o dos fortes sobre os débiles; e o sexto o dos que saben sobre os ignorantes[4] –nós poderíamos engadir ademais o fundamental dominio dos ricos sobre os pobres–.

A lóxica da organización susténtase sobre outra do mandato: existen certas persoas que por nacemento ou capacidade teñen unha calidade tal que as súas decisións se corresponden ca orde necesaria que permite manter a estabilidade e o equilibrio social adecuados. Confórmase, así, unha sociedade dirixida polos fortes, polos ricos e polos sabios, unha sociedade tutelada segundo a orde da filiación, segundo a orde do arkhé, do Pai, do guía e do titor que orienta e comanda en beneficio de todos. Arkhé, neste contexto, quere dicir principio –orixe, fundamento– pero tamén mandato; polo tanto para os gregos significará o mandato do que comeza, do que ven primeiro e ante o cal os que veñen despois deben pregarse.

4 Os títulos da orde de filiación, posúense "por nacemento". Non hai que facer nada para obtelos, adquírense, simplemente, co paso do tempo por mero desenvolvemento natural. O dominio dos fortes sobre os débiles, pódese interpretar dende distintas posicións: dende unha perspectiva física –corporal, o mellor guerreiro, por exemplo, debe imporse-, moral –o de menos escrúpulos-, psicolóxica –o de maior capacidade de dirección, o de máis carisma-, ou, incluso, económica –o máis rico que pode comprar as vontades e o resto de capacidades-. O título tecnocrático do saber require dunha certa condición natural –a intelixencia necesaria para a aprendizaxe- como dun certo esforzo persoal –a educación require traballo ,atención e iniciativa-.

Un goberno ten lexitimidade na medida en que pon en xogo o principio polo cal comeza o poder de gobernar, "son propios para gobernar os que teñen todas as disposicións que os fan aptos para tal papel, e propios para ser gobernados, os que teñen as disposicións complementarias das primeiras" (Rancière, 2006: 60). Para a perspectiva que defende a existencia dunha orde natural e necesaria que define a adecuada organización social estará perfectamente lexitimado o goberno dos poucos, sempre que ese dominio se vexa sustentando pola posesión do título pertinente: ben o título dos oligoi –os cartos dos ricos-, ben o dos aristoi –a areté, a virtude, dos mellores-, ben a tecné –o saber facer, o coñecemento, dos tecnócratas–. En calquera caso existe unha diferenza –de calidade– que lexitima o poder de mandato, de organización e de decisión. Confórmase unha sociedade desigualitaria que xerarquiza a posición dos elementos –os individuos– en base a unha (pre)determinada e suposta orde social –natural–.

Nesta altura lanzamos a nosa tese: a nosa democracia formal actual reproduce tal esquema desigualitario. A democracia representativa –capitalista– non é democracia, é unha forma oli-

gárquica onde unha representación de minorías posuidoras de títulos ocúpanse dos asuntos comúns. Dío moi ben Castoriadis: "quen son os portadores destas oligarquías políticas? Evidentemente a burocracia dos partidos políticos, a cima do aparello do Estado, os dirixentes económicos e os grandes propietarios, o management das grandes firmas e, cada vez máis, os dirixentes dos medios de comunicación e información [...] non se trata do capitalismo clásico, pois este foi cambiando. Vivimos baixo un sistema de capitalismo burocrático con réximes políticos –na súa maioría e no mellor dos casos– de oligarquías liberais" (Castoriadis, 1993). No noso réxime a desigualdade política e a económica van parellas cando o poder político e o económico van xuntos.

O réxime de representación é o oposto exacto da democracia; a representación é "o medio do que dispón a elite para exercer de feito, en nome do pobo, o poder que está obrigada a recoñecerlle pero que el non podería exercer sen destruír o principio mesmo do goberno" (Rancière, 2006: 78). Na democracia representativa acapárase a cousa pública a través dunha sólida alianza entre a oligarquía estatal e a económica de tal forma que a oligarquía cun insaciable apetito, devora ao público subsumíndoo ao interese privado, e pouco a pouco vaise apropiando da democracia asumindo, incluso, o seu nome. Agora ben, tal e como afirma Rancière, tampouco é certo que vivamos absolutamente dominados e determinados: "nós non vivimos en democracia. (pero) Tampouco vivimos en campos de concentración, como aseguran certos autores que nos ven a todos sometidos á lei da excepción do goberno biopolítico. Vivimos en Estados de dereito oligárquicos, é dicir, en Estados onde o poder da oligarquía está limitado polo dobre recoñecemento da soberanía popular e das liberdades individuais" (Rancière, 2006: 106). Dito con outras palabras, vivimos en réximes oligárquicos que crean a ilusión ou a ficción de vivir en democracia. Faise necesario, por tanto, denunciar as prácticas que facéndose pasar por mecanismos propios do funcionamento formal da democracia serven para reproducir e lexitimar o dominio oligárquico[5] . Aínda que nas democracias formais actuais hai máis ou menos respecto ás liberdades individuais, hai certa liberdade de prensa, haina de reunión, asociación e manifestación, hai, en fin, certos dereitos que foron gañados mediante as loitas da acción democrática, o control e a toma de decisións segue sendo oligárquico[5].

A nosa democracia é unha oligarquía que concede á democracia suficiente espazo para alimentar a súa paixón e para facerse crente da posesión de autonomía e da propia capacidade de decisión.

5 Por exemplo, as eleccións "libres" que só serven para asegurar a reprodución do mesmo persoal dominante baixo etiquetas intercambiables.

6 É dicir, o individuo/cidadán cede a súa capacidade de decisión a quen sabe decidir por el ou a quen ten a capacidade, ou poder, para facelo.

A crenza de que a democracia debe tomar a forma da representación constrúese dende o que Cornelius Castoriadis denunciou como o carácter mistificador da suposta tríada cidadáns/representantes; cidadáns/expertos; cidadáns/Estado[6] , o cal non serve senón para que asenten o seu dominio as tecnocracias liberais, favorecendo e consolidando o "conformismo xeneralizado",

a obediencia consentida(Baumann:2002) , a privatización, a desaparición do espazo público e a apatía política.

Trátase dunha mistificación nuclear tanto da argumentación liberal como da pretensión de facer dos réximes representativos "a" realidade democrática incuestionable do presente, xestionada en exclusiva por especialistas do universal, é dicir, por políticos profesionais.

4.1. O título dos sen-título.

Porén, no mesmo Platón, no último da serie de títulos que citábamos anteriormente e que permitirían gobernar, vaise atopar a fenda pola que nos atopamos ca posibilidade da emerxencia do que se pode denominar democracia –alén da representativa–. Na democracia sería, precisamente, a ausencia de título a que daría o título para gobernar. Dito doutra maneira, a democracia susténtase nun fundamento desfundamentado –o título dos que non teñen título– que dilúe a forza lexitimadora do arkhé. A democracia será considerada un estado de excepción onde non funciona ningún principio de asignación de identidades, de repartición de roles ou de distribución de posicións, tal e como se daba no resto de organización políticas oligárquicas ou tecnocráticas, onde a posesión ou carencia dun título permitía a distribución adecuada de posicións sociais que favorecese o equilibrio do sistema[7] .

A irrupción da democracia vai supor a aparición daquela forza que non necesita de ningún título para gobernar, polo tanto, con ela e dende ela, se permite a ruptura específica da lóxica do arkhé. Ou o que é o mesmo, a política sería aquela situación ou actuación onde se quebra a suposición de que para gobernar necesítanse títulos. A democracia podería ser definida como o mandato do que non manda, sendo a situación onde é a ausencia de título a que da título para mandar. De tal xeito rómpese a lóxica de dominio sen estabelecer outra, permitíndose -tan só- a constitución dun espazo para a política: ó quebrar as xerarquías ábrese un lugar para a relación entre os iguais; e só entón comeza a ter sentido o concepto de pobo.

7 Ó asignar identidades, ó conformar subxectividades políticas, inscríbense ao mesmo tempo nos corpos unha serie de funcións, de comportamentos e de valoracións predeterminadas que só se espera que sexan asumidas e reproducidas por quen as recibe.

8 Entre outras cousas porque non se consideraba que o pobo falase –é dicir que emitise enunciados con sentido, con significación, que merecese a pensa escoitar e atender-.

O poder do pobo será o dos que non contan, os que están fóra de conta, o dos que non teñen palabra que facer escoitar[8] . O pobo estará conformado pola parte suplementaria da sociedade, que será a que suspenda as relacións de dominación que se daban por lexitimadas. O pobo sería a existencia que inscribe a conta dos que non contan ou a parte dos sen-parte. A política fundaríase como a acción de suxeitos suplementarios que se inscriben como excedente con respecto a

toda conta das partes da sociedade. É desta maneira que a política atentaría contra a orde normal das cousas –da filiación ou da riqueza–, tratándose dunha situación anómala na que o que conta é a conta dos non contados, dos que non contan, en definitiva. Tal vai ser, a partir de entón, o problema mesmo da sociedade: a oposición de lóxicas que contan de xeito diferente.

Segundo Rancière (Rancière, 1996), hai dous xeitos de contar: unha conta só os grupos definidos polas diferenzas de nacemento, conta que estipula e establece os lugares e os intereses que ocupan ou teñen constituíndo o corpo social: tal é a conta da policía[9] .

9 A esencia da policía é ofrecer un reparto do sensíbel caracterizado pola ausencia de suplemento: non hai nada máis que orde, que racionalidade, non hai afora porque todo queda integrado na sociedade da organización total. A policía se constitúe como unha lóxica da distribución, da organización, da ocupación e do control.

O outro xeito é a conta do suplemento, a que conta cos que non contan: a conta da política[10] . Mentres a policía sostén que non hai nada que discutir, só facer o que hai que facer, a política intentará crear o espazo polo que ten lugar a aparición de suxeitos que queren re-calificar o que hai que ver, facer ou dicir. A política será o continuo e inacabable intento por devolver o pensamento e a fala á cuestión da comunidade. Trátase da acción que participa dun facerse ver e entender común, ou non será –porque senón será mera xestión policial–. A política corresponderalle a posibilidade de intentar aloxar un mundo noutro, ensinar o que estaba oculto ou simplemente nunca tivera ocorrido[11] .

A política, dende esta perspectiva, non ten lugar propio, nin suxeitos naturais, só é un espazo onde cobra forma o litixio entre maneiras de entender, comprender, dicir e distribuír o sensible, polo tanto a política só pode ser puntual e os suxeitos –políticos- precarios.

10 Isto é o que se reflectiría nos movementos reivindicativas de distinta filiación e orientación ideolóxica que reclaman un facerse ver/escoitar: neles crece o desexo dunha visibilización do agochado, unha esixencia dunha repartición diferente, de contar doutro xeito; que conten aqueles que a policía non quere contar. Primavera árabe -aínda que xa vemos como a policía se impón-, 15-M, Occupy Wall Street, a loita das mulleres, dos homosexuais, etc., son exemplos de loita por constituírse como suxeitos políticos.

11 A esencia da política é perturbar a orde lexitimada, suplementándoa coa parte dos sen-parte. Trátase dun desexo de facer ver, de enunciar, de amosarse no terreo da policía que, pola súa parte, desexa manter o status quo. É por iso que se pode considerar que a tarefa primeira da política é a de configurar o espazo no que poder darse.

4.2. A democracia supón a inscrición da igualdade.

Dende a perspectiva que defendemos, a política –a democracia– se inicia coa inscrición da igualdade; é dicir, só cando "non importa quen", cando calquera, alén da posesión de supostos títulos que capacitan para dicir e decidir, é capaz de participar nos asuntos que teñen que ver ca esfera do común, podemos falar propiamente de política. A democracia só ten sentido, entón, no litixio, na distorsión das contas habituais establecidas pola orde herdada.

A política non pode ser considerada simplemente o arte de gobernar, nin a conquista e a organización dos poderes, nin o control das paixóns que sosteñen a relación dominación/servidume.

Na política trátase da posibilidade de levar a cabo unha operación de inscrición dun novo réxime do sensible que volva visible o invisible, dicible o inefable e pensable o irracional, desbotado, silenciado ou negado. A política será ese ámbito onde se esixe unha nova repartición, unha outra distribución e organización do sensible, vinculado desta volta coa toma da palabra (logos) daqueles que se consideraba que só xeraban ruído (phoné): o pobo, o obreiro, o precariado, o parado, o pobre, o cidadán acrítico e obediente que se adapta ao que a distribución rólica da sociedade espera del, en definitiva, os sen-parte. No marco do dominio do capitalismo globalizado e das democracias formais representativas prodúcense subxectividades afogadas por unha determinada asignación de identidades polas que uns toman parte –falan, deciden e comandan– e aos outros élle arrebatada a capacidade de dicir e decidir, pretendéndose que se limiten a obedecer o que xa está prescrito de antemán. A política xurde no conflito polo cal os sen-parte queren facerse ver e escoitar. Nese momento de conflito, pola distribución dada e asignada do reparto do sensible, é onde xurde a democracia.

A política terá que ver en certo sentido ca disolución do normal -da norma herdada a través da socialización-, ca desorde –polo menos desa orde que se presenta como necesaria e obrigada ante a cal só cabe adaptarse ou ficar marxinado–, coa distorsión, en resumo, co litixio, con todo o que rompe cas xerarquías naturalmente establecidas. "A política consiste en arrancar das distribucións e das disposicións habituais da palabra, en desprazar as disposicións co fin de dar outras significacións ás palabras e ás cousas, en inquietar os horizontes tidos por costume" (Ruby, 2010: 87).

Esta interrupción supón negarse a aceptar que haxa unha conta determinada, é dicir obxectiva –universal e necesaria– das partes da sociedade. E para negar a existencia de tal conta é obrigado rachar coa base sobre a cal se lexitima; de tal xeito o xurdimento da política implicará a ruptura da lóxica do arkhé, dese principio e fundamento sobre o que asenta a xerarquía da distribución policial. A política non ten esencia, non ten natureza propia, non hai un conxunto de regras que a definan, non hai un cálculo que permita deducir os seus resultados, non ten unha conta indiscutida, a democracia é, en definitiva unha fóra da conta[12] .

12 Neste sentido pódese facer unha crítica ao intento por obxectivar á política, facéndoa un asunto de técnicos que pretenden dar unha solución a un problema con argumentos científicos, calculísticos, contando, en definitiva. Se actúa, en política, como se houbese unha solución auténtica, técnica, a un problema colectivo. Non debe estrañarnos, en definitiva, a marxinación de todo saber non técnico, nin científico –como a filosofía ou calquera saber humanístico- nun contexto onde se quere facer primar o saber dos expertos que afogue a crítica, a reflexión persoal e a autonomía racional dos individuos que conversan libremente.

É dende aí que aparece a posibilidade do acontecemento disruptor que a democracia supón, dando lugar á posibilidade da política ao inscribir a lóxica da igualdade. Esta non é senón a inscrición da desfundamentación, a entrada do an-arkhé, entendida como a negación do fundamento, do primeiro principio que consolida e lexitima a orde natural, unha determinada distribución do sensible que asigna, coloca e identifica –dando unha identidade–.

Ao erradicar o arkhé permítese a entrada na esfera do visible, do contable e do dicible que se atopaba silenciado, nas aforas. Só na democracia saca a cabeza o marxinal, o minoritario, o silenciado, o que se atopa alén da fronteira, o negado ou o vencido[13] , os débiles, que diría Gianni Vattimo.

Por iso dicimos que a democracia é o acontecemento mesmo dos aforas, e o momento inaugural do socialismo, como réxime político que permite a creación das condicións de posibilidade da emancipación humana –tratándose non só de mellorar as condicións de vida dos máis desfavorecidos–.

13 Con isto intentamos retomar, dalgunha forma, a idea de Walter Benjamin da xustificación da revolución en base á memoria dos vencidos, de aqueles que nunca puideron ter voz –que recolle tamén un autor como Daniel Bensaïd-, ou incluso, tamén, a idea da pantasma que volve –figura que aparece habitualmente en Jacques Derrida-, ou daquelo que aparece diluído, ben porque se levou a cabo unha tarefa de borrado daquelo que foi, ben porque nunca acabou de ter unha consistencia tal que merecese a mínima atención.

4.3. Fronte ás resistencias das elites a constitución do suxeito político.

Son múltiples as formas que a policía usa para pór en orde a desorde democrática: a negación da existencia dos sen-parte, a xustificación a toda costa do obxectivismo –a través da hipervaloración das ciencias do cálculo, por exemplo-, o control férreo das identidades –os fenómenos de produción de subxectivades dóciles e adaptadas ao sistema–, a inscrición da moralidade fetichista e reificada dominada pola mercadoría, incluso a usurpación do nome da democracia –que é o que se observa na democracia formal representativa–. Trátase da resistencia da Máquina.

Esta pretende negar a "parte dos sen parte" a través do dominio partitocrático na esfera política, ou ca denominación de populismo ou de correntes antisistema para todo aquel pensamento que difire da mensaxe oficial (temos o exemplo recente do movemento das 5 Stelle en Italia), ou ca sobrerrelevancia dos xogos espectaculares de masas-, desenvolvendo toda unha serie de prácticas, dispositivos e técnicas que pretenden afastar ao cidadán da súa capacidade autónoma de (libre) pensamento e decisión acerca dos asuntos que nos deberan ocupar a todos. Os ricos manifestan: hai partes das partes, co que queren dicir: hai grupos de interese que actúan pola defensa dos seus privilexios ou loitando por adquirilos, hai grupos sociais definidos que procuran o seu propio beneficio, etc. Isto non é senón un intento por reducir á democracia e negar a existencia da política. Neste xogo de dereitos, intereses e loitas polo poder pártese da consideración da existencia de suxeitos predefinidos, xa situados, xa conformados e que procuran certos obxectivos en base a súa posición na escala social; mais esta pelexa por intereses e prerrogativas é o propio da xestión policial –da orde establecida–, onde todo é esperable e sometible ao regulamento civil e xudicial. A guerra auténtica, o verdadeiro litixio, o é polo feito de facer existir a política, entendida como a esfera dun común litixioso. Esa guerra é a que se leva a cabo na democracia. Nela os suxeitos pugnan por facerse visibles, por conformarse como tales. Segundo a nosa perspectiva é a propia conformación do suxeito político como tal a que é a clave da política

mesma. Politizar é constituírse como suxeitos políticos e o xeito de facelo é inscribindo a lóxica da igualdade. Só con ela irrompen os calquera, a pura continxencia da orde social que se funda sobre a negación do arkhé, suspendendo a aritmética do cálculo partitivo e preventivo.

Para nós, e seguindo nesto novamente a Rancière, non hai suxeito previo a acción política, o que hai é unha serie de determinacións a través das cales un individuo se identifica con unhas normas, cunhas regras ou cunhas ideas antepostas á propia elección. Agora ben, aínda que é certo que o suxeito político non pode ser pensado como unha mera abstracción -senón que este se atopa situado, provén, pertence a unha comunidade que o socializou inscribíndolle uns determinados trazos culturais (uns certos hábitos e costumes, determinadas crenzas, valores, o uso e dominio dunha linguaxe, etc.)-, ao situarse como suxeito igualitario na acción política non se están deixando atrás tales condicións identitarias, senón que se está pretendendo sinalar que non se poden hipostasiar[14] como se fosen elementos sagrados que só poden ser aceptados. Ao contrario, a acción política formula a posibilidade da súa modificación, a posibilidade da aparición dunha certa diferenza non prevista que rebate o "ti es quen es" e o "cada un no lugar que lle corresponde".

Se un se aferra a unha identidade (predefinida, dada ou outorgada), se adhire a unha ideoloxía ou se afilia a un partido, compórtase de acordo a unha serie de principios aprióricos que sonlle impostos, co cal o individuo só responde a unhas condutas asignadas e a un rol previamente elaborado. Nese sentido hai unha previsión, unha anticipación que anula o actuar político. Este só ocorre na inscrición dunha novidade radical que institúe un alén do pautado e regrado. A acción política, e o suxeito que se conforma nela, xorden ao facer visible o que estaba agochado, audible o que estaba por dicir e dicible o que se atopaba en silencio.

14 Termo inventado polo autor para referir a acción da hipóstase, entendida como a operación pola que un determinado elemento se volve fundamental e imprescindible no marco dun sistema. Neste caso se intenta significar que o suxeito non está conformado por unha identidade pre-definida que se poña en xogo na sociedade, volvendo elementos sagrados e inmutables os aprioris que o definen, senón que estes aínda que permiten, constitúen e limitan, non son totalmente determinantes para a conformación da identidade

Nese sentido prodúcese unha inscrición nova que modifica a partición do sensible habitual. A acción política supón un novo réxime na división do sensible á par que constitúe un suxeito que a realiza. Nese sentido, pódese dicir que a acción política é a irrupción eventual do afora.

O mal, para a orde policial, iso que a toda costa desexa evitar é a entrada dese "calquera", dese "non importan quen" que pon en xogo "a revelación brutal da anarquía última sobre a que descansa toda xerarquía" (Rancière, 1996: 30). "O fundamento da política [...] é a ausencia de fundamento, a pura continxencia de toda orde social. Hai política simplemente porque ningunha orde social se funda na natureza, ningunha lei divina ordena as sociedades humanas" (Rancière, 1996: 31).

A orde queda suspendida na continxencia última. Hai política cando a lóxica "natural" da

dominación é atravesada polo efecto da igualdade. Polo tanto raramente hai política. O que normalmente hai é xestión de intereses por parte de maquinarias. A política interrompe o seu funcionamento establecendo o principio da igualdade de calquera con calquera –que supón a pura continxencia de toda orde–.

É evidente que neste desexo de visibilización haberá unha loita por negar as posibilidades do que permanecía invisibilizado de aparecerse, de mostrarse. Producirase unha loita a morte por negar esta irrupción do inesperado que descontrola, que interroga, que cuestiona, que pode pór todo de volta, que se desliga da asunción acrítica das costumes, dos xogos de interese e das regras aceptadas –como normais–. A lóxica policial levará a cabo unha guerra que o que pretende é servir de resistencia á irrupción irrefreable e, en moitos sentidos, caótica do democrático.

4.4. O escándalo democrático.

A democracia como tal supón xa pola súa irrupción un escándalo. En tanto ruptura da orde establecida, como negación da existencia da esencia da política, como ruptura ca lóxica do arkhé e cos títulos que permiten gobernar, só pode xerar odio para as clases dirixentes, para aqueles que quixeran manter intactos os seus privilexios e as estratexias e dispositivos normalizados de control. Para estes a democracia esquece o bo goberno do pastor, sendo o goberno de humanos que non saben a onde dirixirse, que perderon a medida polo que o Un concorda co múltiple, que se perderon no reinado do exceso, do individuo, do consumo. O crime democrático o é contra a orde da filiación humana, e por tanto é, ante todo, un crime político: é a organización dunha comunidade humana sen vínculos co Deus pai[15] .

A política policial e representativa, de dominio, de xerarquía, establece unha relación de control dun Pastor sobre o pobo/rabaño. Nese sentido, como nos sinala Castoriadis (Castoriadis, 2003), a democracia tería que ver co simbólico "matar ao pai" edípico-freudiano.

15 Que é a representación do gran fundamento, o magnífico primeiro principio inmutable, eterno, perfecto e omnipotente. Cando Nietzsche sostía "Deus morreu", xa estaba sinalando ese elemento an-árquico que nós imos intentar formular.

A democracia se situaría como o réxime que atenta contra o dominio do pai represor, contra as normas e regras naturais e sociais, recibidas e herdadas, que hai que acatar. En democracia, en cambio, o que se pretendería sería alcanzar a sociedade dos irmáns, da fraternidade. Un réxime que loita contra a represión, contra a disciplina da mera obediencia. O que caracterizaría a psique do individuo democrático sería a hostilidade manifesta contra a civilización que o reprime; desa intolerabilidade da represión pulsional xurdiría unha violencia reactiva que se sublima politicamente na forma da participación. A democracia podería ser considerada como un asasinato da autocracia paternalista que permite instaurar unha sociedade igualitaria, a dos irmáns. Porén, segundo Castoriadis, sempre haberá unha resistencia do individuo aos mecanismos represivos da civilización que conforman a súa psique e que controlan o seu desexo narcisista

e egocéntrico. En termos políticos, “nunca haberá unha sociedade perfecta”, que non reprima, dado que non existe sociedade humana sen normas nin regras. O ser humano, por tanto, vive no conflito permanente e insoluble. A solución parcial, para Castoriadis, pasaría por conformar unha sociedade autónoma, “unha sociedade que non totemice as súas institucións” (Castoriadis, 2003: 31), que sexa capaz de modificar o herdado para dende aí poder producir algo propio que a súa vez nunca sexa absolutizado, senón que estea permanentemente baixo obxecto de crítica. Se un se identifica co pobo que o humanizou non é a través dos dereitos de sangue, nin da sacralización do pasado, senón pola pertenza a unha comunidade que ten creado algo colectivamente. Unha comunidade que se recoñece nas súas obras, pero que tamén se interroga sobre elas –evitándose así o risco de considerar as creacións culturais da comunidade como algo que oculta unha validez universal–. “Cal será a identidade colectiva, o "nós", dunha sociedade autónoma? Somos os que facemos as nosas propias leis, somos unha colectividade autónoma formada por individuos autónomos. Podemos mirarnos, recoñecernos e interrogarnos en e polas nosas obras” (Castoriadis, 1994: 3). O humano non pode vivir desencarnado, fóra dunha comunidade, esta dálle valores, actitudes, crenzas, un imaxinario constituínte –e por iso mesmo tamén indeterminación e creatividade, é dicir modificación e alteración do herdado–.

A democracia, neste sentido, posuiría un carácter “tráxico” na medida en que se trata dunha creación humana, nin necesaria nin continxente, en tensión entre, por unha banda, a aspiración a unha apertura ontolóxica ilimitada e, por outra, a necesaria autolimitación destinada a pór freo á hybris, á desmesura colectiva. O carácter tráxico da democracia dimanaría, pois, da súa dimensión de liberdade radical, do feito, como sinala Gianni Vattimo (Vattimo, 2012), de que o seu exercicio presupón o rexeitamento de toda sacralidade portadora de sentido transcendente, é dicir, do feito de que presupón a aceptación da mortalidade irremediable tanto do ser humano como das súas creacións. De tal aceptación –da limitación– dependería en última instancia o acceso á autonomía tanto individual como colectiva.

Castoriadis, pola súa banda, concibe a democracia como autogoberno, onde rexe a igualdade de todos para poder decidir libremente todo canto afecta á vida en común, e en primeiro lugar, a cuestión política por excelencia: como queremos vivir, a cuestión dos fins -cuestión hoxe refugada coa conversión da política en mera técnica-. Nese sentido, actualmente estaríamos situados nuns réximes heterónomos, é dicir, en sistemas de organización políticos nos que a creación do nomos, da lei ou da institución no seu máis amplo significado, é atribuído a unha instancia extrasocial (chámese Deus, deuses, devanceiros, heroes fundadores, leis da natureza, esixencias da Razón, leis do mercado,...) que escapa á actuación dos individuos, convenientemente socializados en semellante crenza. Na medida que se oculta ou encobre a si mesma o carácter autoinstituinte da realidade que a moldea e configura, a sociedade experimenta un proceso de alienación respecto das súas propias creacións sociais, dotadas xa dunha dinámica e lóxica propias que se materializarán, pechándose sobre si mesmas, nunha heteronomía institucionalizada.

A pesar diso, ao longo da historia é posible advertir a emerxencia de “momentos” de ruptura

en relación ao paralizante dominio exercido polas representacións herdadas. Tales "momentos" son xerados pola irrupción dun imaxinario instituinte, asentado na actividade creadora do colectivo anónimo, imaxinario, portador de novas formas esenciais, "dun novo eidos" de existencia humana, e do cal derivarán así mesmo novas determinacións. O xurdimento da democracia na Grecia antiga, a emerxencia tardo-medieval da proto-burguesía, as revolucións norteamericana e francesa e, máis modernamente, as formas de auto-organización creadas polo movemento obreiro (Comuna de París, soviets, colectivizacións españolas, Consellos obreiros húngaros, ...), ou mesmo as iniciativas populares antiglobalización, a Primavera árabe, o 15m ou o movemento Occupy Wall Street, son todos eles procesos animados por unha vontade de ruptura radical co pasado e, baixo esta luz, constitutivos dunha unidade social-histórica (fragmentaria e inacabada e, por definición, inacabable) sostida polo proxecto de autonomía, é dicir, por un movemento conducido polo desexo de establecer, tan lúcida e explicitamente como sexa posible, a auto-institución da sociedade.

A política procura a liberdade; a autonomía é de feito efectiva liberdade. Só aí se vive en democracia, na institución de poder, non na submisión a el. Porén, nas democracias actuais prodúcese unha anomalía na que se priva á cidadanía da posibilidade da toma de decisión de aquilo que lle afecta. Baixo o réxime de representación prodúcese unha apropiación ilexítima da capacidade de calquera de tomar as súas propias decisións, "paradoxalmente, as pseudo-democracias occidentais contemporáneas, de feito, transformaron, en gran medida, a esfera pública en privada: as decisións verdadeiramente importantes tómanse en secreto e tralos bastidores (do Goberno, do Parlamento, dos Aparatos dos partidos[16])" (Castoriadis, 1995: 8).

En cambio a democracia é outra cousa, trátase de dar voz, non de silenciar, trátase de abrir o debate para a maior participación posible, trátase de facer efectiva a esfera do común, di Castoriadis, "a democracia é o réxime no que a esfera pública faise verdadeira e efectivamente pública, pertence a todos, está efectivamente aberta á participación de todos" (Castoriadis, 1995: 8). Na democracia, no réxime do común, todo está aberto, todo está por discutir, non hai unha solución posible, nin un saber explícito convertido en ciencia que poida dar unha resposta obxectiva e válida, trátase, máis ben, de atopar mecanismos de institución –de creación– na que todas as preguntas poidan ser formuladas, onde ningunha posición nin status estean determinados ou garantidos de partida, ou hai democracia radical –seguindo a terminoloxía de Chantal Mouffe (Mouffe, 1999)– ou non hai democracia.

16 Do mesmo xeito que se converteu en pública a esfera privada: o cal é comprobable nos programas televisivos onde se relatan as máis profundas intimidades ou estas son observadas directamente baixo o escrutinio e xuízo valorativo do público. Neste sentido convén sinalar a proposta de Bauman cando nos di que hoxe habitamos tanto nun tipo de sociedades panópticas -remitíndose á vixilancia que os Estados e as grandes corporacións realizan das nosas vidas, dos nosos datos, das nosas pegadas nas redes dixitais de comunicación- como sinópticas –no sentido de que se é capaz de crear espectáculos de masas de tal amplo calado que unha gran cantidade de xente se atopa expectante nun mesmo instante a saber que é o que pasa, xeralmente pegado a unha pantalla ou un monitor-.

Bibliografía:

BAUMAN, Zygmunt (2002): *Modernidad líquida.* Buenos Aires, FCE.

BENSAÏD, Daniel (2008): *Éloge de la polithique profane*. París. Éditions Albin Michel.

BENJAMIN, Walter (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Madrid, Ítaca.

CASTORIADIS, Cornelius (1993): "La cuestión de la democracia. Posibilidades de una sociedad autónoma". Conferencia impartida na Universidade de Bos Aires, en setembro de 1993. Tirado o 30 de outubro de 2013 de
http://cursounneherasfadycc.files.wordpress.com/2011/11/1993-castoriadis-la-cuestion-de-la-democracia-conferencia.pdf

CASTORIADIS, Cornelius (1997): *Democracia y relativismo.* Madrid, Trotta.

CASTORIADIS, Cornelius (2003): "Freud, la sociedad y la política", en Zona erógena, Nº16.

CASTORIADIS, Cornelius (1999): *L´institution imaginaire de la société*. París, Seuil.

CASTORIADIS, Cornelius (1995): "La democrazia come procedura e come regime", en La strategia socialista nella società che cambia. Roma, Datanews.

CASTORIADIS, Cornelius (1994): "Tiempo e imaginación", en Zona erógena, nº18.

DERRIDA, Jacques (2005): *Canallas*. Madrid, Trotta.

HAUSER, Dan (2013): "É unha crise e é unha estafa", en http://proxectoderriba.org/e-unha-crise-e-mais-unha-estafa/.

JAPPE, Anselm (2011): *Crédito a muerte*. Logroño, Pepitas de calabaza.

JAPPE, A., KURZ, R. e ORTLIEB C.P. (2009): *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Logroño, Pepitas de calabaza.

MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo político*. Barcelona, Paidós.

RANCIÈRE, Jacques (1996): *El desacuerdo*. Buenos Aires, Buena Visión.

RANCIÈRE, Jacques (2006): *El odio a la democracia*. Madrid, Amorrortu.

RANCIÈRE, Jacques (2004): *Aux bords du polithique.* París, Gallimard.

RUBY, Christian (2010): *Rancière y lo político.* Buenos Aires, Prometeo.

VATTIMO, Gianni (2009): *Ecce comu.* Barcelona, Paidós.

VATTIMO, Gianni e ZABALA, Santiago (2012): *Comunismo hermenéutico.* Barcelona, Herder.

Relato(s) situado(s) a través das xeografías do mancomún

Autorxs: [montenoso] G. Quiroga, Fran; Olmedo, Andrea e F. Palicio, Alex

A investigación arredor das experiencias dos comúns como alternativas reais nas marxes da xestión capitalista dos bens é un exercicio necesario e urxente. O coñecemento profundo destes saberes e prácticas tradicionais é fundamental neste momento de mudanza social. Malia a súa difusión polo territorio, a xestión comunitaria de numerosos bens fundamentais (os montes veciñais, a auga, os camiños públicos) vén sendo agochada e marxinalizada pola administración, polo sistema educativo, polos medios de comunicación.

Son saberes considerados coma non prácticos, obsoletos e non extrapolables noutros contextos. A súa redescuberta social pode dar chaves para a enunciación de alternativas ao mundo no que nos atopamos. É urxente pois recoñecer e visibilizar as comunidades de persoas que traballan de forma colaborativa na defensa e mantemento dos comúns.

Este artigo é un relato polifónico, colectivo, cos pés na terra, hiperlocal; a través das experiencias en varias Comunidades de Montes Veciñais en Man Común do país. Percorremos espazos considerados periféricos pretendendo elaborar unha (re)lectura dos comúns en permanente construción.

Palabras clave: Montes Veciñais en Man Común, gobernanza, comunidade, bens, redes, mancomún, Comúns, Procomún, feminismos, hiperlocal, ecoloxías, alternativas, transmisión xeracional, coñecemento, conflitos, caciquismo, patriarcado, enunciación

A práctica dos comúns e a teoría sobre estes, así como as diferentes iniciativas que se están a desenvolver no seu marco, supoñen de facto unha alternativa ao sistema no que nos atopamos, onde a mercantilización e a indivualidade marcan os eixos de actuación dos seres humanos. Di Bollier (2003: 12) que "o que os comúns nos permiten é a posibilidade de reintegrar o económico e o moral, o individual e o colectivo, nun marco novo e máis humanista[1]" . Con esta premisa, dende montenoso emprendemos unha viaxe coa intención de achegarnos aos comúns a través dun caso de xestión centenaria que se estende pola totalidade do país: os Montes Veciñais en Man Común. (MVMC)

Existen máis de 2.800[2] montes veciñais en Galicia cuxos titulares son as comunidades de veciñxs que residen de forma habitual nestes territorios, que abranguen unha extensión de máis de 600.000 hectáreas (máis do 22% da superficie de Galicia).

1 Todas as citas de libros e revistas foron traducidas polxs autorxs deste texto, agardamos ter recollido o mellor posible os significados dxs autorxs.

2Dato recollido na web institucional da Consellería do Medio Rural e do Mar http://mediorural.xunta.es/areas/forestal/ordenacion/man_comun/ tirado o 16 de outubro de 2013

Ao redor deles existe unha fonte de coñecemento inmensa transmitida a través de xeracións, e dá conta de amplas e diversas formas de entender, facer e manter os comúns. Ser quen de identificar e coñecer os puntos chave na súa xestión, das diferentes prácticas que os envolven, suporá un importante paso epistemolóxico á hora de poder artellar esa transmodernidade á que se refire Enrique Dussel (1999). O que se procura, daquela, é "axenciar outros modos de produción semiótica de maneira que posibiliten a construción dunha sociedade que simplemente consiga manterse en pé" (Guattari, 2005: 35).

(Fran Quiroga) Nalgunha ocasión me teñen dito que teño obsesión cos montes veciñais. Tras o pequeno momento de shock ao escoitar iso, penso que non se trata tanto do monte en si, pois podería ser a auga, ou peixes, ou outro ben; o importante radica en que hai microcomunidades que son capaces de xestionar un ben e que son quen de facelo sen necesidade de ceder esta responsabilidade a estruturas partidistas; é dicir, hai espazo para que nós, as persoas, sexamos coresponsables co que ocorre ao noso redor. (Andrea Olmedo) Se dicimos nunha entrevista a un medio de comunicación galego[3] que "a nosa investigación arredor dos MVMC é interesada" é porque cremos que pode ser interesante noutros eidos alén do monte.

3 http://www.lavozdegalicia.es/noticia/lemos/2013/09/03/exemplo-do-monte-comunal/0003_201309M3C4991.htm tirado o 12 de outubro de 2013

Relatos dispersos

Facemos un zoom no hiperlocal, esencial para entender cada comunidade na súa singularidade. O punto de vista é situado e tamén subxectivo, seguindo a Donna Haraway (1998), nunha renuncia ao dualismo suxeitx-coñecedorx-activx/obxecto-coñecidx-pasivx como coordenadas da explicación epistemolóxica. Xeografías do mancomún desenvólvese a través dunha serie de roteiros por comunidades de montes veciñais do país que comezan no verán do 2013. Esta investigación non pretende converterse nunha teoría amparada por unha mostraxe representativa dos MVMC, mais é un achegamento que nos permite trazar unha serie de fíos condutores entre algunhas delas. As comunidades visitadas ata hoxe son Argozón (Chantada), Ombre (Pontedeume), Vilamateo -Torres (Vilarmaior), Guillade (Ponteareas), Mántaras (Irixoa) e Mouriscados (Mondariz). Temos observado que no lugar concreto existen unhas micropolíticas que en moitas ocasións nos deixan entender outros fenómenos máis globais.

O que procuramos coa investigación é coñecer diferentes formas de facer os comúns, de ver como se xestionan, como están presentes os conflitos, como a administración condiciona esta realidade, como se dá a participación das mulleres á hora da toma das decisións.... Observar en definitiva as diversas problemáticas que están presentes nesta forma de xestionar un ben material e, ao mesmo tempo, inmaterial. Procuramos, a través da conversa, do paseo ou de entrevistas, "dar voz, por riba da voz dx especialistx, axs protagonistas, que recrean un relato lexítimo e lexitimador das accións comportamentais dos pobos" (Vila, W. & Villa, E., 2012: 4).

O que propoñemos é estar cos pés na terra, acceder a esa realidade interpretada e vivida por esas persoas, que nos ensinan como se están a comportar eses comúns diversos, dispersos,

heteroxéneos, amplos, plurais e descentralizados. “Tomar en serio os lugares de enunciación dos actores sociais, localizados en contextos concretos de actuación e desenvolvemento comunitario. Todo isto facilita a construción dunha axencia outra [...], onde a produción, circulación e distribución do coñecemento se presentan en relación á contorna das persoas, pasando a interrogar e afirmar a experiencia cultural” (Vila, W. & Villa, E., 2012).

Olladas situadas

Centrámonos no conflito. A relación problemática coa administración pública é unha cuestión recorrente nestas comunidades, xa que na maioría dos casos hai unha queixa xeral sobre a falta e implicación por parte da administración, sobre todo a autonómica, na colaboración coas comunidades de montes. Nesta liña, José Antonio Diéguez, presidente da Comunidade de Argozón, dinos que "é a propia administración a que máis atrancos pon e a que en moitas ocasións se aliña cos intereses da industria, como pode ser no caso das eólicas".

O propio proceso de constitución dun monte supón unha vez máis un claro exemplo de burorepresión encuberta, xa que para moitas persoas toda a papelame legal e a burocracia que implica é difícil de asumir. No caso da Comunidade do MVMC de Mouriscados, a maioría dos proxectos que iniciaron no campo da apicultura, o bosque comestible (castiñeiros microrizados, froitos do bosque) e a gandería comunal (porcos celtas, cabalos e vacas cachenas), quedaron a medias tras o cambio de goberno na xunta do 2007 e van sobrevivindo aos poucos. As subvencións rarean e xa non hai xente para rozar o monte. O Concello tampouco axuda e mesmo pon dificultades. (Alex F. Palicio) “Teñen medo de que se unha comunidade de montes funciona e produce beneficios que repercutan en inversións na parroquia, estas non precisen apenas dos “favores” da administración municipal".

O MVMC de Torres-Vilamateo obtén a titularidade comunal no 2007, ata daquela en mans do concello. Esta institución vaise converter no principal atranco na xestión deste ben común. Jesús Vázquez (presidente desta comunidade de montes) afirma “non todos xs veciñxs participan, estamos a menos do 50%. Neste aspecto, a culpa tívoa o municipio. Había xente que pensaba que ao ser comuneirx se estaba a enfrontar co alcalde actual. Moitxs veciñxs pensan que están mellor fóra da comunidade.” Tampouco Xosé Manuel Vidal, secretario da Comunidade do MVMC de Guillade, ten unha visión positiva acerca dos niveis de participación. “Habitualmente participan nas asembleas un terzo dxs comuneirxs, pero xs que verdadeiramente participan na súa xestión son un sexto. Todo queda en mans da Xunta Directiva. A xente estase afastando do monte”. Os tempos onde o monte era imprescindible para sobrevivir pasaron e moitxs comuneirxs non lle dan valor aos beneficios que se poidan obter.

Á hora da toma de decisións entre comuneirxs, existe un grande déficit para saber escoitar e traballar entre veciñxs. En moitos casos faise a través de maiorías; o consenso dialogado segue sendo unha materia pendente en moitas comunidades. O presidencialismo faise notar. Tamén

os protagonismos marcan parte da toma de decisións. Xa veña motivado pola existencia de carácteres máis influentes, ou pola falta de participación do resto da comunidade, en moitas ocasións a xunta rectora asume un control máis unilateral. Seguindo con isto, nótase unha maior participación dxs veciñxs cando hai un problema concreto e próximo que resolver, pero é moito mais difícil acadar unha participación ampla á hora de pensar as bases dunha estratexia común. Existe tamén un desleixo no día a día por parte de moitxs comuneirxs.

Segundo Joan Subirats, "o punto chave é a capacidade dos bens comúns de reforzar as interdependencias, as vantaxes de compartir, de sentirse implicadx [...]. Canta máis articulación e reforzamento das interdependencias, canta máis conciencia das vantaxes de compartir, menos fortes serán as tendencias a segregar, a externalizar custos" (2013: 26). Sobre esta cuestión é preciso comentar que na maioría das ocasións, as comunidades de montes teñen que externalizar moitos dos traballos ao non haber poboación que poida facelo. Na maioría dos casos atopámonos con comunidades avellentadas que non poden facer unha boa parte destes traballos físicos. Sobre isto comenta José Manuel Bretón, comuneiro que foi presidente da comunidade de Mántaras, en Irixoa, que ao principio da constitución da comunidade de montes, chegaran a un acordo coa administración para facer obras no monte: esta ía prover materiais, e elxs porían a man de obra. A cuestión, segundo indicaba el, é que isto durou un tempo, mais actualmente non é posible manter esa carga de traballo, xa que non hai moitxs comuneirxs que poidan facelo. Actualmente teñen contratado a un veciño cunha xornada de catro horas para realizar os traballos que a comunidade considera axeitados para o mantemento deste monte veciñal.

Moitas das visións no tocante ao futuro da autoxestión dos MVMC por parte das comunidades son profundamente pesimistas. "O único que vai quedar é unha economía mercantilista onde unhas empresas van xestionar o monte", afirma Xosé Manuel Vidal, da Comunidade de MVMC de Guillade. Camilo Fernández, vogal na mesma comunidade, alértanos de que "a comunidade das persoas e dos traballos ao redor do monte están a desaparecer por mor do avellentamento da poboación" (http://www.youtube.com/watch?v=JHBou8ksdpon). Moitxs dxs comuneirxs e da xente nova marcha a Vigo, e deste xeito a maioría dos servizos téñense que externalizar, realizándoos unhas poucas empresas especializadas. O mesmo nos conta Santiago González, secretario da Comunidade MVMC de Mouriscados, que é na práctica o único comuneiro que traballa no monte pola semana, xa que a maior parte dxs novxs viven na cidade e so acoden na fin de semana (http://www.youtube.com/watch?v=mapg65E2ZgE).

Malia o carácter pesimista dos seus relatos, derivados da realidade demográfica do país, o posicionamento fronte á comunidade é moi activo e na práctica están a desenvolver unha profunda loita en prol do mantemento da autoxestión dos seus montes. Nesta liña, Pili Poutón, da Comunidade de Argozón, vén de apostar por unha explotación gandeira, consciente de que no rural e na comunidade de montes hai presente e tamén futuro.

Nunha das conversas realizadas na comunidade de Argozón, Alba Montenegro, unha moza estudante de enfermería, cóntanos como ve o futuro do monte. Na súa visión afirma que non hai

moito futuro nel, que a xente se está a marchar das aldeas (http://montenoso.net/wp-content/uploads/2013/09/AAlba.m4a). No tocante a esta cuestión cómpre que nos preguntemos sobre o sistema de valores que temos e que transmitimos ás seguintes xeracións, mais tamén de como o facemos. Nesta comunidade, a visión que teñen os maiores da participación da xente nova na xestión é moi negativa malia que participan en actividades da vila reivindicando o seu val e a súa parroquia. Neste senso a escoita mutua non se dá e a idea de transmitir un saber sen impoñelo como único e inmutable está lonxe.

Sobre a posibilidade da chegada de vindeirxs, novxs veciñxs á comunidade veciñal[4], quen ostenta a titularidade da comunidade de montes, Jorge Carballo da CM de Argozón, coméntanos que "en todo momento é positivo xa que aumentaría a masa de comuneirxs e novos enfoques e ideas para a comunidade". Outro tanto comentan Camilo Fernández e Antonio Argibay sobre a boa acollida que tivo a incorporación á comunidade de montes de Guillade dun/ha veciñx novx. O monte é visto coma un espazo de presente e futuro para moitas persoas e a posibilidade de xestión colectiva dun ben é certamente atraente para migradxs, retornadxs e neo-rurais nestas parroquias.

4 Di o artigo 4 do Decreto 260/1992, do 4 de setembro, polo que se aproba o regulamento para a execución da Lei 1371989, do 10 de outubro, de montes veciñais en man común, que terán a condición de veciños comuneiros *aquelas persoas titulares de unidades económicas que residan habitualmente con << casa aberta >> dentro da área xeográfica sobre a que se asente o grupo social que tradicionalmente aproveitou o monte, conforme ás situacións consuetudinarias que viñan existindo entre os seus compoñentes, ou aqueloutras persoas que acaden a citada condición no sucesivo e que veñan exercendo, segundo os usos e costumes da comunidade, algunha actividade relacionada co monte.*

De acordo á lexislación, poden ser comuneirxs aquelas persoas que residan habitualmente con “casa aberta”. A cuestión é que entendemos por “casa aberta”, a interpretación que cada comunidade fai é moi diversa. E nesta cuestión é onde se pode ver a capacidade que ten cada comunidade veciñal de establecer normas e ser capaz de determinar a inclusión ou exclusión de comuneirxs. No caso da CM de Argozón, son dous anos; no caso da de Ombre, a norma son seis meses; e no caso de Mántaras, a comunidade reúnese para valorar a idoniedade en cada caso particular. A lexislación estatal, pola contra, fixa como vivenda habitual a que se habita máis de 183 días ao ano.

Os comúns son construcións socializadoras, non soamente entes históricos: son procesos construídos por comunidades de persoas. Sobre esta cuestión, José Antonio Diéguez, de Argozón, manifesta claramente que "non hai monte veciñal sen base social" e que é preciso fomentar a participación veciñal na xestión dos comúns. En Guillade, o tesoureiro da Comunidade de montes, Antonio Argibay, fala do concepto de comunal como "garante da natureza", baseado nos principios da "igualdade radical, onde predomina o ben común e o traballo en comunidade como convivencia" e sobre a importancia que para a parroquia e para a “tribo” teñen estes terreos (http://www.youtube.com/watch?v=EZC5NFSWojU). Se Argibay ve a comunidade como unha tribo, cando lles preguntamos a veciñxs de Argozón que palabra lle suxire o que chaman “Monte

Común", entre as respostas atopáronse algunhas como "familia", "comunidade", "amigos", "ben".

Para xs comuneirxs está moi presente a idea de que o monte é do común dxs veciñxs, que é unha herdanza que ha de ser trasmitida ás xeracións vindeiras. O imaxinario que envolve aos comúns nestes territorios vén de vello. Xa existe un camiño avanzado á hora de poder introducir outras formas de facer comúns, como poden ser cuestións relacionadas coa cultura ou o software libre, xa que estas comunidades teñen interiorizada a idea do común e do comunal. Nunha das reunións feitas en Argozón, ao mencionar o proxecto Open Source Ecology[5], este foi rapidamente comprendido pola comunidade de veciñxs. Xa teñen comprobado de seu que a colaboración permite crear bens que de outra maneira non se poderían acadar.

5 De acordo coa wiki de Open Source Ecology este proxecto "está desenvolvendo e probando o Kit de Construción da Aldea Global, un conxunto de ferramentas para construír comunidades robustas reproducibles, de fonte aberta, modernas e autosuficientes. Combinando ciclos permaculturais e tecnolóxicos de fonte aberta, procuramos cubrir as necesidades humanas básicas mentres coidamos e respectamos a terra, usando os recursos de xeito sostible, e buscando o bo vivir. Grazas ao don da información compartida abertamente podemos fabricar localmente produtos industriais utilizando deseños de fonte aberta e fabricación dixital" (http://opensourceecology.org/wiki/Open_Source_Ecology/es).

A propósito da participación das mulleres e o seu poder de facto na xestión dos bens comunais, Verónica Groba danos unha chave interesante. Ela foi vogal do Monte Veciñal de Guillade e mesmo se presentou candidata á presidencia nas últimas eleccións. Tras estar un ano de vogal preferiu deixarlle a titularidade ao seu marido, xa que estaba a afectarlle nas súas relacións veciñais. Con "vellos máis rancios" que, disque, abondan na asemblea, levábao ben. Teimas da súa xeración. Pero con mozos da súa quinta, que a menosprezaban, non podía. Así, tras varias discusións acendidas decidiu que era mellor ceder a praza na casa. Con todo, o seu exemplo serviu, e as viúvas de moitxs comuneirxs, que ían ás asembleas pero non votaban, comezaron a cambiar a titularidade para si e, deste xeito, poder votar (http://www.youtube.com/watch?v=cjlq43rSb6A).

Neste senso, Antonio Argibay incide en que a propia institución do monte veciñal tamén ten que evolucionar. É necesario ampliar o dereito a ser comuneirx e a votar na asemblea. Actualmente só se permite un voto por "casa aberta e con fume" na parroquia. "Isto é un sistema arcaico, unha reminiscencia do vello patriarcado que compre mudar", xa que en xeral, perpetúa o voto e a opinión do varón cabeza de familia. O dereito a participar nas asembleas como comuneirx debería estar aberto a todxs xs veciñxs da parroquia, entendendo por veciñx aquel que mora habitualmente no territorio (http://www.youtube.com/watch?v=ksiOuhj5fPc). Na recente votación que aconteceu en Cabral (Vigo) sobre a posible apertura de negociacións para a venda encuberta (denominada expropiación pactada) de terreos para a construción dun grande centro comercial no monte veciñal, moitos dxs veciñxs máis novxs reclamaban nas asembleas previas o voto para todxs os veciñxs da parroquia, non só a comuneirxs, xa que entendían que a votación non era representativa. Moitxs non tiñan a mesma opinión que xs maiores da casa.

Un aspecto recorrente nestas visitas é o illamento e a falta de conexión entre as propias co-

munidades de montes, incluso coas máis próximas xeograficamente. Moitas comunidades atópanse enfrontadas coas comunidades limítrofes, en xeral por problemas de lindes ou por vellas disputas que xa ninguén lembra, o que dificulta a súa cooperación e a xestión na busca de solucións comúns. Así, a Comunidade de Guillade está colaborando coa de Mouriscados na elaboración dun roteiro arqueolóxico por ambas as dúas parroquias. Coas catro parroquias restantes, Uma, en Salvaterra e Celeiro, Cumiar e Oliveira en Ponteareas, non hai comunicación e mesmo foron aos tribunais por mor dos lindes. Isto impide unha política forestal conxunta para o control real dos lumes. De feito, a mala planificación nunha comunidade limítrofe pon en risco ás demais. Noutra orde de conexión, Guillade ou Argozón están moi presentes na rede, polo que a visibilidade de problemáticas e de éxitos na resolución de conflitos é moito maior, o cal pode ser de grande axuda a comunidades que estean a tratar cuestións similares.

A conexión, a comunicación e a aposta polo apoio mutuo son fundamentais nun momento de duro ataque por parte da administración pública e de certos sectores industriais. A autoorganización pasa por poñer foco no micro e nas súas regras simples, dende o cal se han poder alimentar sistemas máis complexos. Se nun foco hiperlocal se dese a interacción entre veciñxs, o feedback e o control indirecto, o recoñecemento de patróns comúns sería doadamente entendible tamén nun ámbito de intercomunidade. O comportamento complexo dun colectivo ou colectivos baséase na interacción, o contacto cotián e a comunicación dinámica entre os seus membros. Caracterízase, como sinala Steven Johnson, por un "seguemento das regras locais e independentes de calquera instrución dun nivel superior" (2004: 19). Dende as investigacións sobre a complexidade coincídese en que as regras simples poden levar ás comunidades a condutas moi complexas e organizadas baseadas na emerxencia. Pensamos que o poder das CMVMC radica na capacidade de presentar batalla a unha rede distribuída como é o capitalismo global, pola capacidade de converterse, como indica Johnson, nunha rede tamén distribuída.

Espazos de enunciación

"Elinor Ostrom ten afirmado que as investigacións en torno aos ecosistemas organizados a través dos bens comúns amosan de maneira empírica a gran capacidade de resilencia ambiental desas formas de xestión" (Joan Subirats, 2013: 25). Este punto é interesante en tanto podemos albiscar a posibilidade de atopar outras formas que nos reconcilien coa natureza e que rachen coa visión dicotómica que domina a nosa percepción do mundo (dominada pola división entre o público-privado, cultura-natureza, feminino-masculino, natural-artificial...).

A interrelación entre natureza e cultura é moi estreita, nestes territorios non se entende a cultura sen a terra, que ten unha presenza moi forte na cosmovisión das persoas. Iso non quere dicir que esta relación coa natureza ou cos animais sexa idílica, xa que en parte vén motivada pola visión do produtivismo e esa modernidade capitalista que provocou unha alteración da forma de relacionarse co que nos rodea. Dexectora Castro (2012) ten afirmado que "a ensinanza

que podemos agora sacar do ecoloxismo é xustamente que a dominación sempre atopa algo que dominar, sempre dá cun elo máis feble na cadea que pode ofrecer menos resistencia que os demais".

Procurar espazos de enunciación dos coñecementos locais e persoais sobre os comúns e en concreto sobre os montes veciñais en man común é unha tarefa necesaria. Dicía Arturo Escobar que "o coñecemento local é un modo de conciencia baseado no lugar, unha maneira lugar-específica de outorgarlle sentido ao mundo" (2000: 125). É por este motivo que mediante a cartografía de O monte é noso_sachando mancomún pretendemos colaborar na situación destes coñecementos locais e facilitar a creación de narrativas diversas que rachan cos discursos dominantes e homoxeneizantes que obvian ás comunidades. Ao intentar visibilizar esas comunidades, esas redes de apoio, eses afectos mutuos, o que buscamos é abrir os comúns ao debate, ir en contra daquelas tendencias que procuran un novo enclosure dos comúns. Buscando desta maneira eses outros modos de subxectivación (Guattari, 2005: 60).

Dicía Guattari que a "tentativa de control social, a través da produción de subxectividade a escala planetaria, choca con factores e procesos de resistencia considerables" (2005: 60) aos que chamaba revolución molecular. Dalgunha maneira, a través desta incursión nas comunidades de montes veciñais, así como a visibilización dos seus relatos en forma de audios, textos, vídeos nunha instalación realizada nun museo[6], estamos a tentar colaborar na activación dos procesos de empoderamento destas comunidades.

A idea é facilitar, ou polo menos servir de alzapremo para que estes grupos manteñan esa liberdade de vivir os seus propios procesos, e manteñan a capacidade de ler a súa propia situación e aquelo que pasa ao redor.

6 A exposición Xeografías do mancomún está no Museo de Arte Contemporáneo de Vigo ata marzo de 2014 no marco de Os Veraneantes.

"Esa capacidade é a que lles vai dar un mínimo de posibilidade de creación e exactamente vailles permitir preservar ese carácter de autonomía tan importante" (Guattari, 2005: 61).

En definitiva o que procuramos é continuar a transitar estes roteiros, da man das comuneiras e comuneiros dos montes, de cara a ir pensando e co-creando eses outros micro-mundos posibles.

Anexos/Relatos sobre as visitas ás comunidades de montes

A soidade ante a administración
http://montenoso.net/a-soidade-ante-a-administracion/

Guillade: Dende as cinzas…
http://montenoso.net/guillade-dende-as-cinzas/

Comúns situados en Argozón
http://montenoso.net/comunidade-de-montes-do-faro-de-argozon/

Mouriscados, un monte exemplar (en proceso)
http://montenoso.net/mouriscados-un-monte-exemplar-en-proceso/

Ombre: O monte veciñal nas fragas do Eume
http://montenoso.net/ombre-monte-vecinal-nas-fragas-do-eume/

Bibliografía

BOLLIER, David. (2003): "El redescubrimiento del procomún", en "Novática: Revista de la Asociación de Técnicos de Informática", Nº. 163, (Ejemplar dedicado a: Conocimiento abierto. Open Knowledge), pp. 10-12.

CASTRO, D. (2012, agosto): "É nosa a terra? Polo acontecemento da non-propiedade", en "Derritaxes", 9, pp. 64-82. Tirado o 30 de outubro de 2013 de <http://proxectoderriba.org/e-nosa-a-terra-polo-acontecemento-da-non-propiedade/#sthash.fJ36PGXk.dpuf>

DUSSEL, E. (1999): Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo. Universidad Iberoamericana, Plantel Golfo Centro.

ESCOBAR, A. (2000): "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?", en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas . Buenos Aires. CLACSO. Pp. 113-143.

GUATTARI, F., ROLNIK S. (2005): *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid. Traficantes de Sueños.

HARAWAY, D. (1988, outono): "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", en Feminist Studies, Vol. 14, No. 3.), pp. 575-599. Tirado o 20 de outubro de <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Haraway,%20Situated%20Knowledges.pdf>

JOHNSON, S. (2004): *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. Turner.

SUBIRATS, J. (2013): "Bienes comunes y contemporaneidad. Releyendo a Polanyi", en Ecología Política. Cuadernos de debate internacional, 45, Vilanova i la Geltrú, pp 22-29.

VILLA, W. & VILLA, E. (2012, abr/jun.): "Identidad, narrativas y conocimiento situado en la comprensión local para la reafirmación cultural", Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 141-152. Tirado o 20 de outubro de 2013 de <http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/2304/1407>

O AFECTO INDIGNADO E OUTRO DESEXO

Rebeca Baceiredo

Resumo:

Cales son os motivos polos que, a pesar das situacións de opresión, as oprimidas e os oprimidos non se organizan contra a súa escravitude? A magnitude do poder é inversamente proporcional á potencia dos individuos. Sen potencia, hai indignación (con sorte), mais non revolución. E o estado de cousas non pode máis que empeorar, por unha serie de relacións causais.

Palabras clave: desexo, potencia, nihilismo, ontoética, Deleuze, arranxo

Deleuze e Guattari no *Antiedipo* afástanse da concepción do desexo tradicional, á que lle entenden a súa orixe na lóxica platónica, que o sitúa na escolla entre produción e adquisición. E escolle a adquisición, polo que o desexo "se determina como carencia, carencia de obxecto" (Deleuze et Guattari, 1985: 32). Por unha banda, establécese así o 'medo a carecer', pero por outra, organízase, como iremos vendo, a produción social, a partir desta represión ou canalización[1] .

Eles propoñen que o desexo é o que produce o real. Ou que é o mesmo real (porque coincide co plano molecular e o produto e a produción nese plano coinciden, non se distinguen).

1Represión que non reprime ou anula o desexo senón que, como lembraba Butler a partir de Foucault, o aumenta; como efecto do double bind o que se obtén é unha hipersexualización rendible.

O real sería, logo, un fluxo, continuum de materia-enerxía, e o desexo, en tanto que tende a arranxarse, en corpos, obxectos, funciona dende estas 'unidades de produción'. Pero o desexo, en tanto que é esa enerxía, non carece de nada, non carece de obxecto (Deleuze e Guattari, 1985: 33). Do que carece é de suxeito fixo, porque o ser obxectivo do desexo, dinnos, é o Real en si mesmo (Deleuze e Guattari, 1985: 34), que vai fluíndo a través dos corpos (que funcionan como unidades de produción, precisamente). O real en si mesmo é un campo enerxético inmanente, e, polo tanto: "non é o desexo o que expresa unha carencia molar no suxeito, senón a organización molar a que destitúe ao desexo do seu ser obxectivo", que sería molecular (Deleuze e Guattari, 1985: 34). Isto é, é a organización dos corpos, enerxía coagulada, a que desvirtúa ao desexo, que sería potencia=enerxía=conatus.

Entón, o desexo é enerxía que atravesa os corpos (e neles pode chamarse conatus), á súa vez perfectamente organizados en engrenaxes, de modo que son máquinas desexantes, máquinas

produtivas rexistradas nunha superficie (socius) e perfectamente ensambladas para a produción. A partir de aí, o propio sistema social –este-, coa enerxía que sobra xera aos suxeitos como avatares (suxeitos residuais). Os corpos, por isto, son corpos produtivos. Entón, "o desexo está sempre arranxado, o desexo é o que o arranxo determina que sexa" (Deleuze e Guattari, 2006: 233): está desprazado dos fluxos continuos aos obxectos parciais (que en realidade engloban todo o fío de duración, recordos, hábitos, pegadas pregadas: o que di: deséxase unha multiplicidade). Os individuos son convertidos en pezas da máquina social a través dos signos, que son "posición de desexo" e "cravan as súas bandeiras nos corpos" (ibid). Deste xeito, marcando os corpos, o desexo enténdese como "resultado dunha montaxe elaborada, dun engineering de altas interaccións" (Deleuze e Guattari, 2006: 219).

O desexo, polo tanto, ao ser enerxía q atravesa os corpos (concretamente é a enerxía que tamén constitúe aos corpos, e os excede, claro), pertence ao plano molecular, logo do inconsciente, que é onde se vai levar a cabo a represión/canalización do mesmo, mediante disposición de corpos e réximes semióticos. Xa temos biopolíticas, pois o desexo canalizado para a produción e reprodución social por parte das instancias de poder, a través dos seus instrumentos, poderes verticais de represión e horizontais de normalización, moldea os hábitos dos corpos e os modos de funcionamento e contidos das mentes.

Esta represión ou organización, dicimos, botando man dun réxime dominante exerce o poder horizontal da normalización. Entón, moldea aos individuos, creando suxeitos, con esa enerxía residual (voluptas) e a través do inconsciente, que é, dicimos, onde se sitúa o desexo –e o poder-, ou por onde flúe, pois é molecular, (e non representativo). Canalizando o desexo molecular cara a súa vertente molar, representativa, determínase o que se desexa, o que se desexar ser, como se desexa vivir. É dicir, a representación do desexo ou o desexo representado é a forma que se lle dá, segundo os intereses que o poder teña. E quen é o poder? Pois a propia máquina social, que quere a súa permanencia (statu quo, instinto de conservación que caracterizan a todas as sociedades) ou determinados axentes que se apropian dos mecanismos culturais (para soster os económicos) para transmitir verdades, as súas.

Temos, logo, un desexo captado xa na propia molecularidade, polo que non se pode operar nel nun plano consciente ou mesmo preconsciente –onde podemos ser perfectamente revolucionarios, e sen embargo, fascistas no inconsciente-. Por iso as accións non coinciden cos intereses conscientes (ou por que a clase obreira ou as clases baixas votaron e votan ao fascismo). Habería que operar no plano inconsciente. O inconsciente non é un teatro, din, onde se representa a traxedia edípica, aínda que se poboe deses mitos e se explique a insatisfacción fronte ao mundo apelando á relación con eles e á súa aplicación na cotianeidade familiar. Logo, "o desexo non se dá, entón, entre o pai, a nai e o fillo, senón que se trata da carga libidinal sobrecodificada polas máquinas sociais" (Deleuze et Guattari 1985: 222). O desexo –igual que o delirio- non se queda na familia (aparato de reprodución social), nas miserias familiares, é mundial, cósmico. O que faría a psicanálise, din, sería presentar un chibo expiatorio que elimina as tensións sociais, re-

ducíndoas ao familiar, inhabilitando unha posible rebelión.

Chámase, isto, economía libidinal, ou como organizar a enerxía e explicar a súa función atribuíndo todo o mecanismo a un código simplificado. A represión do desexo é, entón, economía (política). Permite que a máquina socio-económica funcione. Para iso teñen que empregar, dicimos, sistemas de enunciación. Deste xeito, o individuo está conformado segundo as significacións dominantes e este individuo, moldeado pola máquina social, é fráxil (Guattari, 1985: 91). Temos un suxeito constituído por hábitos, que son códigos, estratos nos que os poderes se incardinan e se reproducen e producen (máis para eles). Os hábitos –patróns perceptivos, representativos, afectivos, lingüísticos, etc- son o material onde nos constrúe o poder: logo, son estratificacións do desexo, que está, certamente, conectado ao campo social. E, ademais, vemos que o desexo, como dicía D, sempre é un arranxo, é dicir, implica modos de enunciación e territorio. Que é un arranxo, logo?

ARRANXO

"(...) Para que un arranxo se produza precísase unha diferenza de potencial", di Deleuze na segunda parte de Desexo, do seu Alfabeto. Ben, entón, hai un spatium, enerxía en intensión, unha natura naturans, que pasa á extensión, natura naturata. Ese spatium está ateigado de singularidades, ondas cuánticas –non son subpartículas, non son substancia-, que van conformando diagramas (acontecementos-signos: vertente física e vertente semiótica). Cando se dá unha diferenza de potencial –pois son distintas intensidades-, por acción do precursor escuro, unha instancia á que apela a física, a serie virtual desencadea, fai material, actualiza, o diagrama-acontecemento, é dicir, faino pasar á serie actual na forma dun estado de cousas: efectúao. Que nunca é mimético ao acontecemento puro porque estas dúas series son diverxentes. É dicir, o estado de cousas sempre é máis pobre que o acontecemento puro, que late nese espazo virtual, será cousa das capacidades para organizar os encontros, na liña spinoziana, para seleccionar os elementos dos que podemos extraer coñecemento, unha maior autonomía, a saber, un coñecemento práctico. É cousa das nosas capacidades, da nosa potencia contraefectuar ese acontecemento, que é diferenciar entre o feito e o sentido que lle concedemos. Un coñecemento que permite devir un autómata espiritual (é dicir, aquel se se rexe polas leis lóxicas (Ideas axeitadas) –e non psicolóxicas- das ideas (modos do atributo do pensamento).

O caso é que cando o estado de cousas está aí, cando o continuum de materia enerxía se coagula, por zonas de proximidade intensiva, nun corpo, está facendo un territorio, está territorializándose. Como esta territorialización (ou estrato) non deixa de ser a amalgama de elementos heteroxéneos e, ademais, conta coa vertente física e coa semiótica, a figura que mantén estes elementos heteroxéneos articulados é o arranxo, e o arranxo é, logo, aquilo que permite a territorialización pero tamén a desterritorialización, é dicir, que esa coagulación nun momento dado se desintegre e pase, esa enerxía, de novo ao plano molecular (no que, obviamente, nunca deixa

de estar) e posiblemente se reterritorialice despois noutra cousa. Como temos que ter en conta a vertente semiótica, que é en si mesma tamén un territorio, o arranxo permite a codificación e a descodificación (e una posterior recodificación ou resignificación). Por iso, di Deleuze no Alfabeto: "cada arranxo implica modos de enunciación e territorios" .

Un arranxo é "todo conxunto de singularidades e riscos extraídos do fluxo –seleccionados, organizados, estratificados- a fin de converxer (consistencia) artificial e naturalmente" (Deleuze e Guattari, 2006: 408) e ese material organizado conta con dúas caras (contido e expresión).

Así que o arranxo é o que dá consistencia a algo heteroxéneo (e por iso no arranxo trátase sempre dun colectivo, vídeo) que despois volverá ser inconsistente, para pasar a arranxarse doutro xeito. O territorio é o primeiro que fai o arranxo, din, pero só é un lugar de pasaxe. Que é ese algo que devén de forma expresiva? O desexo.

ONTOÉTICAS

"O arranxo discorre entre os estados de cousas e os enunciados, e entre os territorios e os movementos de desterritorialización. E por aí por onde flúe o desexo", explica o Deleuze da D de Desexo. E dinos: "facede, construíde, buscade arranxos que funcionen."-

Que quere dicir isto? Pois que nós tamén somos actualizacións de acontecementos, logo, tamén somos arranxos. O que pasa é que, en vez de estratificarnos na identidade –que está configurada a gusto dos axentes de poder, traducidos aos nosos micropoderes, en vez de estabilizarnos no verbo ser, deberíamos devir, permitir que ese desexo flúa, deveña. Desestabilizar a identidade.

Entón, como se fan arranxos que funcionen? Primeiro, pensándose como acontecemento, dicimos, mesmo como haecceidade, esa figura que recuperan de Duns Scoto para nomear unha nova subxectividade, mínima, suficiente para devir (e para non desfacerse na liña do ascetismo, senón para ir facendo liñas de contraefectuación). Pero tamén podemos explicalo apelando aos encontros de Spinoza:

Nun primeiro momento partimos das paixóns –pasivas-, que poden ser tristes ou alegres. Se son alegres, non hai moito problema. Pero non soe pasar iso na vida, que vén acompañada de paixóns tristes. O grao de coñecemento inicial, a partir de sentidos, non nos permite comprender a zona común entre o corpo do encontro e nós. A base de tristezas, imos aprendendo a comprender a súa causa e a afastarnos dela (ou a seleccionar as cousas boas que nos ofrece ou a facer nós cousas boas diso que nos ofrece). Nun segundo momento empezamos a extraer, a formar nocións comúns, que nos van permitir ir conxugando aquilo que nos é bo, que nos permite ir seleccionando os encontros –e non deixarnos en mans do azar-. Finalmente, adquirimos autonomía sobre as nosas paixóns, de modo que son paixóns activas, alegres e activas, pois non dependen do que o azar conveña.

Iso implica ir buscando zonas comúns, ir desfacendo o eu, pois é un esforzo de análise das

propias inseguridades, mezquindades, debilidades, etc. Polo tanto, implica desfacer micropoderes/fascismos e derivadamente, incrementar a potencia[2]
.

[2] O que podería coincidir cunha esquizoanálise.

Podemos loitar, xogar a gañar. Pero nada nos asegura saír vitoriosos da seguinte loita. Dependerá do azar. Das forzas, da potencia da que nese momento dispoña o outro, o inimigo e nós. A tristeza, as paixóns tristes, revístense de odio para aniquilar a súa causa, a súa orixe, que se entende como exterior. Pero como non dispoñen das nocións comúns necesarias, aínda, a cegas pugnan por vencer. Ata que a paixón pasiva, as forzas reactivas, se activen, deveñan activas, nada asegura o triunfo. Que é iso? Chegar ao grao de coñecemento que permite ser autónomo, pasar a un arranxo no que se poida canalizar o instinto de supervivencia cara unha estética da existencia, un coidado de si (-do ser-?), unha technè. Desglosala máis sería caer na autoaxuda. Por isto o conatus, o desexo de perseverar no ser, non ten por que ser entendido, asimilado só como biolóxico, senón que pode ser concibido como ontoético, o que coincidiría cunha contraefectuación ou incremento da potencia. Polo tanto, temos que ter tino de non perder a posibilidade de aumentar a potencia, devir activos téndonos como fonte a nós mesmos. E para atopar a fonte hai que levantar o asfalto. Ir afrontando cos dentes todas as sedimentacións do eu. A partir de aí é posible formar parte de multiplicidades, de arranxos colectivos (non quero dicir identidades múltiples), porque aumentar a potencia é permitir máis conexións nun ser relacional, e eses arranxos, esas conexións son entre singularidades preindividuais. Dáse nun plano cuántico (o devir é sempre molecular ou subatómico), pero pártese dende aquí.

Entón, a potencia, que é a capacidade para afectar e ser afectado, coincide coa vontade de poder, que é o elemento diferencial e xenético, maleable, e metamorfoséase, sendo inmanente ás forzas. Toda potencia é actual, é efectuada, pero como é maleable, está determinada pola relación de forzas á que determina (que é a definición da vontade de poder), pode ser aumentada ou minguada mediante afectos pasivos ou activos en función de ideas axeitadas ou non.

Polo tanto, o coñecemento no que se pretende avanzar non é un coñecemento intelectual, é un saber práctico, un coñecemento onto-ético, de ideas axeitadas. O ethos como pathos.

Depende da potencia, logo.

POTENCIA

A potencia é a capacidade para afectar e para ser afectado. Potencia de actuar e de pensar. Mais dinos Spinoza que unha potencia máis grande é a que padece menos polas cousas externas. Por iso unha maior potencia coincide cunha maior liberdade –e cunha maior felicidade, tamén-. Esta potencia é autónoma, é autonomía, é dicir, corresponde a un ser que está liberado, primeiramente e sobre todo, das súas ataduras, das súas cegueiras, da súa 'necesidade', da súa pre-determinación, do hábito, dos micropoderes, do dado, da repetición. O ser libre, di (190), trata de evitar os seus beneficios e evita, tamén, os perigos, por iso trunfa sobre eles. Non signi-

fica isto, non se traduce, nin nunha resignación, por unha banda, nin por covardía, por outra. Significa que non está atado ás causas (e efectos) materiais e, indo un pouco máis alá, ao seu propio ego (territorializacións) e que non se obstina en loitar co outro, é dicir, non ten afectos tristes, non os recubre de odio, non loita (teña posibilidades de gañar ou non).

A potencia, logo, increméntase cando a capacidade de ser afectado bascula cara a capacidade de afectar, de obrar. Pois a capacidade de afectar e ser afectado non é algo abstracto, estas capacidades atópanse sempre en acto en relación ás forzas coas que está relacionado o ser, polo tanto, depende dunha determinada composición de forzas (Galván, 2007: 139). É dicir, máis potencia canta máis actividade (e non reacción, repetición, determinismo), cantas máis cantas máis ideas axeitadas.

Cando os individuos asumen a potencia, entón o pobo comeza a existir. Ofrécense, polo tanto, obstáculos para que a potencia estea á baixa ou, noutros termos, en forzas reactivas[3] . Dáse, vemos, unha degradación do tecido social e dos modos de vida psíquicos. Logo, todos temos, obviamente, máis potencia do que a sociedade permite e quere. Hai que saber atopar a potencia e saber construír espazos nos que a nosa potencia poida desenvolverse ou acadar as súas máximas cotas. Hai que saber articulala, canalizala, para que non implosione.

A potencia é potencia de obrar e de comprender. Logo, non é poder, pois o poder é resultado do paradigma representativo, transcendente, e da antropomorfización. A potencia non responde ao ámbito das categorías, da representación, pois toda representación corresponde ao poder, xa que se basea na comparación (subordinación á mirada do outro –e tamén ao outro en nós, ao ser suxeito de enunciado-. A potencia é expresiva, a expresión do ser. Polo tanto, afirmativa (non depende do que mida en relación a outras ou aos outros).

Polo tanto, en termos sociais, en función da capacidade de presión da expresión, da potencia que ten unha sociedade, un corpus social, sobre o poder, os fluxos internacionais migrarán buscando flancos débiles[4] .

3 Lembra James Scott (2013) que o Estado sempre traballa para imposibilitar a organización das clases baixas.

4 O poder fronte as demandas sociais ofrece concesións ou fascismo, insiste James Scott (2013).

Por iso un imperialismo cultural que fomenta a atomización social –convertendo ao individuo nun homo economicus encargado de proverse das súas necesidades materiais, polo tanto, de loitar para sobrevivir e trunfar, é dicir, estando permanentemente atado á forza reactiva da supervivencia- é o que facilita o proceso de explotación (porque deixa de existir o corpo social, e cun pouco máis achegámonos a esa post-ontoloxía na que hai afectos minimizados e ningunha potencia de comprender –tampouco de actuar, pois obrará sempre en función de afectos pasivos, unha loita co outro –máis débil ou distinto, o que é propiamente o fascismo- , para vencer). O proceso de explotación é doado cando deixa de existir o corpo social. Por iso Tatcher berraba: non coñezo ningunha sociedade ou a sociedade non existe. Porque a sociedade hai que re-constituíla, do mesmo xeito que o pobo falta. É cousa do pobo constituírse, é dicir, é cousa de todos os corpos optimizar a potencia xerando arranxos colectivos. Así nace a resistencia (nun sentido

político, de contrapoder: potencia fronte poder). Se non, o corpo social só se ve afectado por forzas reactivas. Hai que activar as forzas e desfacer o eu en prol dunha meseta preindividual que se actualice en corpos que no plano virtual están achegándose/apuntando ao Acontecemento puro. Por iso unha certa emancipación ou revolución social ten que latexar no molecular, ten que ser molecular. Ten que ser poder contraefectuar o acontecemento.

De feito, este reino dos últimos homes, é xa un acontecemento non contraefectuado. Como se precisa dun coñecemento que non se busca por pracer, que non é conciliador, e que xera a necesidade de recuperar certa homeostase despois dun pensamento violentado, pois é difícil que a revolución se dea pola revolución das conciencias, porque a revolución das conciencias non pode responder ás súas necesidades inmediatamente materiais, senón a, digamos, ideas axeitadas... Quero dicir: a revolución non se dá por sectores profesionais ou sociais, non se dá por compartimentos.

NIHILISMOS COMO PROCESO SOCIAL

Pero o proceso social pode ser interpretado como unha sucesión de nihilismos, en tanto que o nihilismo se define como o devir reactivo xeral das forzas (Deleuze, 1971: 237). En tanto que todo grupo social organiza os afectos mirando cara a súa perpetuación, todo grupo social, en xeral, é reactivo, pois loita por e xestiona esa supervivencia (e os individuos son elementos desa engrenaxe, polo tanto, non se fomenta o seu desenvolvemento individual. Ás sociedades, din os etnopsiquiatras, non lles interesa demasiado o desenvolvemento da subxectividade. Que non ten por que ser exactamente o ego, que si se fomenta na nosa, sociedade caracterizada por enferma, por certo, por eses etnopsiquiatras).

Primeiramente, por factores culturais, por unha codificación social (que inocula dimensións ontolóxicas e fomenta esas forzas reactivas. Poñamos por caso o cristianismo), a vontade de poder é negativa, é dicir, nega a vida, tomándose a nada pola vida, en función deses valores que ofrecen como superiores. A continuación, as forzas reactivas van máis alá, e queren a nada como vontade, isto é, unha negación de calquera vontade. Así pasamos dun nihilismo negativo a un nihilismo reactivo, no que as forzas reactivas trunfan sobre a vontade de poder, "as forzas reactivas triunfantes ocupan o lugar deste poder de negar que lles conduciu ao trunfo" (Deleuze, 1971: 210). Unha vez que gañan, rompen a súa alianza coa vontade de poder negativa e queren facer valer os seus valores totalmente soas. Así que prefiren apagarse pasivamente antes que ser conducidas dende afora, co que pasamos a un nihilismo pasivo, que é "a vida reactiva só en si mesma, carecendo mesmo de vontade para desaparecer" (Deleuze, 1971: 212). É aquí onde se erixen unha serie de valores, os valores dos últimos homes: progreso, evolución, etc... que funcionan como deuses. Valores de librepensador fronte ao espírito libre (Deleuze, 1971: 88), isto é, un acontecemento non contraefectuado. Mentres sucede isto, a vontade de nada prosegue a súa empresa, despois de ser utilizada e desbotada polas forzas reactivas tralo seu triunfo. Nese mo-

mento chega unha nova inspiración: destruírse, pero activamente. Esa destrución activa é a negación da negación, co que provoca a afirmación. É dicir, este nihilismo venceuse a si mesmo, converteuse en poder de afirmar e "anuncia e prepara o superhome/ser" (Deleuze, 1971: 245). Deuse, logo, a transmutación, pois activáronse as forzas. Así comezan a crearse valores descoñecidos ata ese momento, unha muda no paradigma que permite a afirmación da vida. Ese poder de afirmación é a "suprema metamorfose dionisíaca" (Deleuze, 1971: 103) na que nace unha nova forma de pensar, sentir e valorar.

Fronte á metamorfose dionisíaca, creación e destrución de forzas, vida pura, están os moldes apolíneos que van conformando ao suxeito. Moldes: funcións, categorías, mecanismos de representación (e representar é case suplantar) e acción.

CONSTITUCIÓN DO SUXEITO E PRODUCIÓN DE SUBXECTIVIDADE

O suxeito, sabemos, é un conxunto de hábitos. A subxectividade pode ser unha potencia expresiva, pero de momento, queda en forma de suxeito como coágulo ou retención de hábitos, que é o que constitúe a identidade. O modo de subxectivación específico responde, polo tanto, ás relacións de poder (macro e micro) que operan no individuo. No caso do suxeito, a operación de poder é extrema. O suxeito é unha contracción que xera expectativa e pretensión. Unha motivación que responde a esas necesidades e desexos xerados polo eu. O suxeito, logo, está suxeito a si mesmo e ordena o mundo en función das súas pretensións (que veñen dadas polo sistema).

É difícil a emancipación porque o corpo e a mente (o eu, os hábitos) son os espazo de operación do micro e macropoder, logo, aí ten que darse ou operar a resistencia. E ten que facerse mediante técnicas do eu, que non son doadas, sinxelas, inmediatas, lucidas, nada. Para afastarse un pouco dun ascetismo mal entendido, lembro o dito no Libro Exipcio dos Mortos: 'Estou fortificada por Palabras de Potencia'.

A pregunta é a de sempre: se o suxeito é froito dun armazón, dunhas relacións de poder, onde se sitúa o espazo posible de emancipación? Coido que hai que buscar nas fisuras, o que Laval e Dardot (2013) chaman 'contraconductas'. Se o suxeito é un cúmulo de micropercepcións (eus pasivos ou locais) que van sintetizando/constituíndo unha percepción (máis ou menos consciente) que pasa a ser pensada, é dicir, sobre a que recaen categorías –dadas- que se van aplicando da man da memoria (formando un Eu activo ou global que é Outro con respecto aos eus locais/ pensados) e que só xeran un pensamento capaz de pensar iso dado, iso pensable (iso razoable, iso que se presenta como sentido común), se o suxeito se forma a partir do empírico, do dado, para saír deste círculo; terá que buscar aquilo polo que o dado é dado, é dicir: as facultades non teñen que ser usadas nun uso empírico senón transcendental. Porque aquilo polo que o dado é dado é, digamos, unha sorte de noúmeno, ou aquelas intensidades enerxéticas que recibimos (e que só para algunhas temos mecanismo de recepción –percepción, memorización e pensamento).

Entón, habería que desfacer ese círculo e abrilo, de modo que o inconsciente coagulándose, o eu mirando, como narciso, para os seus elementos constituíntes (eus locais), e o supereu regulando as vidas explicitamente segundo a norma social, se foran despoxando das formas, dos contidos, de xeito que a sensibilidade sexa capaz de conectar coas variacións enerxéticas, a memoria co tempo non psicolóxico e o pensamento con todo ese espazo aberto. Que as facultades accedan, logo, a ese plano inmanente de produción (de diferenzas). Así tamén se va borrando a categoría de Eros como produtor de vida e Tánatos como destrutor: pois a vida pura é produtora e destrutora de formas. Tánatos, dinos Deleuze (2002), é unha sobrecodificación froito de virar a vida contra si mesma.

Todas esas asuncións que facemos e polas que imos construíndo a nosa identidade, unha identidade cada vez máis pobre (e perversa), en tanto que só hai significantes deslabazados que se conxugan e combinan segundo a maquinaria capitalista permite e dirixe, son os microfascismos. Cales son as nosas liñas duras, as nosas territorializacións? Hai que miralo, para desfacerse (o que é unha esquizoanálise). Pero o ego é algo que non se elimina facilmente, nin sequera nos permite mirarnos por dentro con nitidez, porque loita por permanecer no seu conatus (cando se liga ao estrato biolóxico, e non ontoloxico, polo que se asocia inminentemente ao corpo sobre o que se asenta ese ego). E o ego, sabemos, ten pánico á súa desaparición[5] .

Todos eses coágulos son resultado dos micropoderes que operan en nós dende o nacemento, dende que somos arroxados aquí, a unha sociedade (con hábitos, con disposicións, con linguaxe, con dispositivos) dada. Estamos, polo tanto, retidos nas repeticións, co fin de salvagardar a supervivencia do noso corpo, estamos operando con forzas reactivas (de reacción, de adaptación –que afectan ao corpo e á mesma conciencia –tamén reactiva-), en vez de crear, de operar coas forzas activas.

5 Vémolo no caso da morte, nalgúns casos de uso de drogas, mesmo relaxación en casos de ansiedade ou neurose: dáse un pánico ás veces dificilmente soportable fronte á disolución da consciencia, ou polo menos, da consciencia 'normalizada'.

6 En tanto que fundamentalmente rexeita a diferenza –a do Outro, é dicir, diferenza negativa definida (así) en función dunha Identidade previa, que é a do grupo- e a diferenza positiva, de creación vital, pois rexeita as forzas activas, creadoras-.

As forzas reactivas son as que limitan ás forzas activas (mesmo cando obedecen; Deleuze, , 81). Pero a concepción foi invertida de tal xeito que a forza reactiva se ve como orixe e a diferenza –que é activa- se ve como negación. Logo, son as maquinarias fascistas (inquisición, nazismo, capitalismo contemporáneo, etc...), sustentadas nos microfascismos[6] -ou micropoderes-, as que se empregan para fomentar estas forzas reactivas. Forzas, polo tanto, que se volven contra si mesmas, que en vez de avanzar, introxectan a negatividade (un dos factores, por certo, que xogan en contra dunha posible revolución): toda a potencia que se pode sentir, en tanto que o ser ten que asegurarse a supervivencia, en vez de ser activada, é introxectada. Minguada, polo tanto (e o ser destruído ou moribundo). Con esta canalización das forzas conta o poder para a súa perpetuación e vitoria nos momentos de loita (se non lle chega, aplica o poder vertical).

Por que? Por que se tende ao corsé? Por que se tende á represión do desexo e mesmo, ás

veces, se busca? Ou como o poder opera? Porque se precisa a supervivencia material e psicolóxica, por iso a xente loita por pertencer á norma, ao espazo recollido pola norma. Os individuos desenvolven a moral de escravo porque a súa supervivencia depende do amo, e a continuación, xéranse unha serie de características psicolóxicas do fascismo clásico: fronte a propia miseria vital, non se perdoa a plenitude, liberdade do do lado. Así que se demanda a escravitude para todo o mundo. Todos os enunciados fascistas, de distintos momentos da historia, incluído o actual, apelan aos mesmos mecanismos: reforzo dos lazos libidinais entre os membros do grupo e rexeitamento a todo o diferente (e por suposto emancipado). Como se apela a procesos inconscientes, irracionais, e ás forzas reactivas, os fascismos dispoñen dunha minimización do coñecemento (degradacións dos sistemas educativos –e mediáticos- e simple transmisión de enunciados: produción de subxectividade). De feito, canto máis se simplifica o pensamento, máis se é aplaudido ou recoñecido pola sociedade.

A maiores, a nosa tradición cultural está enchoupada de mecanismos represores e reprodutores de forzas reactivas porque, como nos recordaban, o papel orixinario da cultura é para activar forzas, pero paulatinamente grupos de poder constitúen e toman institucións de xeito que controlan a produción cultural, social, e empregan a reactivación das forzas para facer sociedade de escravos e manterse, precisamente, no poder, manter o seu poder. Así, como diciamos, a tradición cristiá axuda coa culpa, a represión, a angustia (que dá moitos cartos e favorece a produción), a resignación, o resentimento (que nace da impotencia para conseguir algo), etc...

Temos unha cultura reactiva, enchoupada de afectos pasivos.

CAMPO SOCIAL E REVOLTAS

Así, en función dunha produción de subxectividade baseada no homo economicus –unidade básica de produción –económica-, é dicir, naquel que busca a xestión do seu interese (e polo cal é posible que se coincida cos intereses dos outros, que non comúns, ou non, pero non importa), tradúcese nunha sociedade atomizada, nunha sociedade que, como dicía Tatcher, non existe, pois está descomposta. Non existe a colectividade conceptualizada, no pensamento dominante, senón o individuo e o individual. Reducido á súa loita pola existencia, o homo economicus é un corpo ateigado, composto, constituído por forzas reactivas, pois buscan a adaptación para a supervivencia, sen considerar lazos de comunidade. Non é que non exista o socius, a superficie de rexistro da orde social, é que no capitalismo, sabemos, esa organización, rexistro ou xestión aparece como universal, por desterritorializada. Polo tanto, é máis difícil localizar as posibilidades de alteración desa orde de cousas. A posibilidade doutra cousa. A potencia latente nesta orde actual e pola que sería posible xerar outra.

A libido (versión codificada do desexo), coma en todos os socius e coma en todos os fascismos, é canalizada en función da produción (de beneficio) e da reprodución social (para tal cousa)

. Nesta ocasión, coma nos fascismos, achégase máis á clara exclusión da diferenza , a través de mecanismos psicoemocionais como o rexeitamento, o odio, o menosprezo desa diferenza[7], o seu ataque e persecución (o ostracismo ao que é sometida ela e todo o Afora, mentres agardan que se desangre).

7 Da diferenza negativa, como oposición á Identidade que o seu Nomos supón, e da diferenza positiva, creadora.

O que interesa é a repetición, o hábito, a mesmidade –que é controlable-: un eu residual ligado a un grupo por lazos libidinais, o que permite o perfecto funcionamento da máquina: odio aos de abaixo, identificación ou reforzo do eu a través do 'amor' polos iguais e pola adoración ao líder, teña rostro ou se presente sen el, como máquina desubxectivizada (garante dunhas condicións materiais nada razoables). Dialéctica do amo e do escravo efectuada con medos e subordinacións. Ademais, contamos cunha inversión sen precedentes por parte do sistema dominante para a produción de, precisamente, investimentos libidinais, para ter unha sociedade absolutamente infantilizada. Porén, durante un lustro asistimos ás últimas revoltas en lugares onde non estabamos habituados, igual... Dáse un malestar social en zonas nas que non estabamos habituados a velo.

Ese malestar social dáse, entendo, cando existe unha descompensación entre as condicións materiais da sociedade (os dispositivos económicos dos que nos fan dispor) e os enunciados transmitidos (produción de subxectividade), é dicir, a eficacia estratificadora do poder, a eficacia da súa normalización. Entendo que as forzas de poder intentan axustar isto, producir enunciados novos (non tanto...) para producir subxectividade, de xeito que aquilo para o que se programa aos corpos –e ás mentes- permaneza por riba do que os corpos poden razoar –consciente, autonoma, libremente-. Tanto poder como contrapoder precisan das pílulas semióticas axeitadas (Guattari, 2008: 44).

O contrapoder (chamémoslle esquerda non parlamentaria ou deixémolo aínda por definir) terá que axudar a facer consciente o inconsciente e terá, polo tanto, que saber organizar esas nocións comúns, eses encontros que sexan capaces de xerar, de xeito que os afectos se activen. Isto é, descolonizar o inconsciente, non nunha desterritorialización salvaxe, senón nunha invocación das nocións comúns e ideas axeitadas, que supón unha activación das forzas, si, nun espazo molecular, pero no espazo molar supón a consciencia, a recuperación e a reivindicación da dimensión da –polis, do espazo de encontro común que, por ser a nosa comunicación simbólica e os nosos corpos visibles, palpables, igual ten que ser de representación, claro, pero dunha representación que se representa a si mesma (pois cada un exerce a súa dimensión política, e non é suplantado). Sabendo, iso si, que a fonte dese movemento, o lugar de orixe do movemento é o inconsciente, o molecular, a enerxía inmanente. Habería que recuperar a autopóiese, hai que reapropiarse dos medios de produción de subxectividade (Guattari, 2008: 64) ou de produción de verdade (lembrando a Foucault).

Ben, cando hai un malestar social, cando o corpo social, ou parte, se constitúe como tal para

solicitar do poder-amo determinadas concesións que son retiradas (segundo George Rudé (2000), as revoltas danse non no momento de máis carestía, senón cando hai un lixeiro, digamos, superávit. No momento de fame (e/ou medo), as persoas buscan que comer. Por iso podemos comprender que as revoltas maiores foran ao principio ao inicio da crise e van decaendo, desinflándose. Porén, en Brasil, país emerxente aínda que con grandes diferenzas sociais, son agora...). Dalgún xeito vimos movementos espontáneos e por iso menos controlables, ata que se impuxeron significantes e, así, se lograron captar, reapropiar e controlar por parte dos poderes. Así, espontáneos, recoméndaos James Scott (2012) e esa espontaneidade nas accións de desobediencia e resistencia pode estar próxima do devir imperceptible deleuziano.

Dáse o famoso momento da indignación, primeiro. Nun texto redactado sobre o movemento 15M cualifícase o estado anímico da poboación como de 'indignación'. Non é un afecto pasivo? Os cidadáns, que se opuñan a ser mercadoría en mans de políticos e banqueiros, piden máis democracia, unha 'real', e deixan o mundo virtual un anaco para volver ao real. Moitos lle achacaban pedir máis Estado, Estado que ofreza cobertura aos cidadáns que o sosteñen e non Estado que se dedique a ser, coma sempre foi –co mesmo fincapé na tradición democrática liberal-, instrumento de clases altas, agora agochadas tralos fluxos abstractos de capital que os Estados facilitan[8] .

Os hashtag máis seguidos apelaban a prescindir do medo[9] (a prescindir do medo #sinmiedo, #bcnsinmiedo, #madridsinmiedo). O medo é o afecto primario de supervivencia, a emoción ou sensación que frecuentemente nos conduce a ser reactivos (ou conduce as nosas forzas cara un devir reactivo): medo a perder (a vida, a propiedade, aos seres, etc). Mais, dicimos, a indignación non pode ser vista como afecto activo, tampouco, pois é unha forza de reacción, non de acción. E se a potencia é a capacidade, o poder de afectar e ser afectado, logo de afectar cos nosos corpos no mundo, dificilmente isto se dá a partir de afectos pasivos, que se estenden, si, pero constituirían unha masa, e non un pobo –ou corpo social- (en tanto que non son procesos pensados, de coñecemento, de selección de afectos, de busca de nocións comúns, senón que se constitúe a partir de procesos irracionais e incontrolados/ables). Por iso o 15M agrupaba a persoas con intereses tan diversos, cun un único substrato: a indignación como afecto.

8 Dáse un double bind: es cidadán, dinnos, pero trátote como súbdito. Desfacendo a doble dirección de sentidos atopamos os enunciados latentes nos discursos: se se me comunica que son cidadán, exercerei os dereitos dos que dispoño como tal, pois as obrigas xa as cumpro. Se me fas entender que son súbdito, que, logo, o poder na forma neoliberal xa non asume a fórmula democrática liberal, entón teremos que buscar todos, súbditos e poder, novas formacións de discurso… (De feito, o poder xa estaba avisando que preparaba novas narratividades para Europa).

9 Toret, 2013.

Ademais da indignación e do medo, tamén se nomeaban, no escrito, outras emocións como

o empoderamento e a felicidade (afectos alegres, esta vez -non tristes-, pero pasivos igualmente, pois trátase dunha crecida do eu). Está ben como primeira fase, para expulsar as forzas (reactivas, pasivas) introxectadas nos corpos e ofrecer unha primeira afirmación (o eterno retorno conséguese non co si, senón co si ao si). non é, logo, un empoderamento do eu, unha defensa do eu, senón o límite ou limiar no que a forza activa comeza a devir reactiva (movemento que adoita conducir cara a destrución ou a autodestrucción). Ese é o espazo que hai que defender e no que 'empoderrarse'. Non o ego. Iso pode ser a resistencia.

Ademais, esa felicidade é entendida como afecto pasivo porque pode tratarse dunha catarse emocional colectiva (o que nos conduce outra vez á figura ou ao concepto de masa). Outra cousa é se esa catarse serve de pulo para empezar a activar os corpos, para dispolos á acción, pero non pode quedarse niso, non pode ser considerada xa activación (que é o que sería unha contraefectuación boa do acontecemento). De feito, vimos como o movemento (como movemento social xeneralizado) se desintegrou e quedan só colectivos que se relacionan de forma rizomática, si, que seguen a reivindicar certos aspectos, pero non se constituíu como movemento revolucionario global en devir.

Logo, penso, fronte a eles, que as emocións colectivas son chave para activar o proceso político (Toret, 2013: 83), pero activar o proceso político non é só emocionarse, será, como pouco, xerar arranxos, e xerar arranxos é posible fóra do réxime do ego, logo, non pode darse mediante emocións –ligadas á psicobioloxía-. Ten que darse, polo tanto, como eles din, unha "desterritorialización dos sentidos dominantes" (Toret, 2013: 84), é dicir, desterritorializar o inconsciente social ou operar nun paradigma ontolóxico distinto (e a partir de aí, si, igual xerar unha autopóiese, un devir, xestar un acontecemento que poida actualizarse na súa máxima potencia -por conservar o devir, propio do molecular[10]-) .

Entón, cal é a actitude, máis que a emoción? Diría que a resistencia: entendo que é afecto activo porque é o que resiste a forza activa fronte a reactiva. Con afectos (máis que emocións...) activos, os membros do grupo constituirían grupos suxeito, en lugar de grupos sometidos, é dicir, grupos constituídos por membros que no nivel preconsciente e inconsciente, non só no consciente, son de esquerdas, isto é, limpan os microfascismos (esquizoanálise). Esta resistencia é resistencia sempre latente dun Afora que debuxa unha liña de volta á súa fonte.

10 É moi difícil facer arranxos, porque non se pode arranxar con egos. Ten que estar nun nivel molecular, inconsciente, nos afectos, pero non no inconsciente ocupado polo poder, pregado ao seu modo, senón no inconsciente desterritorializado, despregado no Afora.

Para isto é preciso que da crise epistemolóxica que obviamente sucede hoxe en día, e que está a ser captada, apropiada e resignificada polo poder capitalista, xorda un novo paradigma ético e ontolóxico e, polo tanto, político. Entendo que aí se pode dar a capacidade de fuga: nese espazo interior ao suxeito onde se incardinan os micropoderes está a posibilidade de muda, en

tanto que está a posibilidade de resistencia fronte a ese poder, isto é, o empoderamento, non do eu, senón das forzas activas fronte as reactivas (que nos estrían). Así, desfacendo o eu é posible pensarse como acontecementos e constituír unha contraefectuación do acontecemento que estea listo para actualizarse. E favorecendo a actualización dalgúns e realizando a súa contraefectuación (é dicir, que a súa actualización conserve a máxima potencia posible) o proceso social pode converterse nunha autopóiese[11] .

CONCLUSIÓNS

Entón, unha muda social non ten moito que ver con facer folgas sectoriais, con loitas por intereses particulares (estes deben ser colectivos, é dicir, extensibles a toda a sociedade, como tal, respectando as diferenzas latentes, asumindo a diferenza e non dende unha perspectiva conciliadora, como apelaba Rancière).

11 Que é precisamente como define Galcerán (2009: 70) os movementos sociais, como movementos autopoiéticos sen principios nin pautas de acción excesivamente ríxidas. Mudar o criterio de gobernabilidade, posto en marcha na modernidade (coa súa formación de discurso e a súa praxe), pola decisión colectiva.

A revolución non pode darse por sectores profesionais (nin sociais), é dicir, o movemento debe responder a unha motivación ulterior que á de mellorar as condicións materiais propias (para min, para a miña familia, para o meu barrio, cidade, nación, etc), o que é unha segmentación circular, unha codificación social, unha estratificación clásica. O movemento ten que iniciarse e manterse nunha desterritorialización (positiva), para o que é preciso un novo paradigma de subxectivación: dicía Foucault que igual era práctico ocupar os instrumentos de emisión de enunciados, de produción de subxectividade, de réxime de verdade, pero mentres iso non se consegue, ninguén nos exime de ir traballando e/ou creando esa nova subxectivación en nós mesmas e nas nosas cotornas. Unha subxectividade como pregamentos, si, pois é inevitable, con corpos, vivir absolutamente desterritorializados, pero pregamentos que se desfán e se volven repregan, indefinidamente. O que temos é un pathos, un movemento, un proceso expresivo (e non unha substancia). E, insístese, para afastarnos dos microfascismos e morais de escravos: esta expresión non se subordina á mirada do Outro. Non se subordina a el e tampouco intenta dominalo ou subordinalo, achegándose á (proto)proposta ética foucaultiana de dominar e ser dominado o menos posible. A potencia é a liberdade de non estar encadeado a ese tipo de relacións (de dominación, de poder), pois sabemos que o ego triste, vencido na loita, recobre a súa afección con odio, o que encadea ou sostén unha secuencia de violencia.

Así se pode fuxir dos fascismos, en tanto que non hai un Outro –realmente- ao que odiar (ou querer), responsabilizar, co que resentirse. Hai unha vontade de poder expresándose, e a falta de restrición/corpiño do rexistro ou da normalización (socius), carecerá dos afectos propios dunha cultura baseada na represión e canalización violenta da enerxía dos corpos. Sen resentimento

non se despreza, como analizaban os autores que estudaron os fascismos, a quen non está tan reprimido coma un... Muda non só a psicoloxía, senón a ontoloxía.

Polo tanto, hai que traballar a resistencia fronte ao poder en todos os flancos, pois o poder, sabemos, emprega a súa estratexia vertical e horizontal, logo o contrapoder tamén poderá ser empregado na súa dimensión macro e micro, así como haberá que deslexitimar ao poder, é dicir, loitar contra el tamén no plano simbólico. Isto tamén podería ser denominado un contrapoder: un escravo que xa non recoñece ao amo. Polo tanto o amo deixa de ser tal (en tanto que o escravo deixa de ser escravo [12]). Despois diso, vén, entendo, a alteración da orde de cousas. De xeito inmanente. Aínda que como a sociedade é moi sofisticada, non é tan doado okupar, reapropiarse dos espazos comúns usurpados polas institucións de poder, pero entendo que ten que funcionar como horizonte. Podemos estar vivindo, entón, un momento, na dialéctica do amo e do escravo, no que o amo empeza a carecer do recoñecemento do escravo . Aínda así o amo vai intentar impor pola forza as súas condicións. É o poder que lle queda. Pero nese des-recoñecemento penso que subxace un paso importante.

12 Outras capas sociais non senten sequera que haxa un amo, pois está diluído na engrenaxe que eles usufructuan á mellor maneira, probablemente sen a posibilidade de xerar diferenza, é dicir, probablemente retidos nas repeticións, nos hábitos, na non-liberdade. Coma nun Black Mirror. E outras capas nas que simplemente, trala crítica, se escoitan os microfascismos máis atávicos: o outro, diferente, tamén pobre, que aproveita máis ca min estas circunstancias. Así vemos clases oprimidas reproducindo as relacións de poder, de dominación. E as medias-altas empregando os medios liberais para xustificar este sistema diabolizando a quen obrigan a ser unha infraclase, fomentando a equiparación da miseria moral coa económica, ao máis puro estilo decimonónico, e atomizando á clase obreira. Por iso as revoltas non teñen consignas.

Se todo queda en malestar, nada sucede, pois o capital vence outra vez capitalizándoo (e cotiza á alza: é difícil establecer que sucede nun país a través dos medios de comunicación, pero ao parecer a dereita en Brasil intentaba canalizar, a través do Globo, o malestar, as revoltas, resignificando os afectos e convertendo así ao pobo en masa (pois é dirixida e non autónoma) e, claro, conducila cara os (micro)facismos. Ao capital élle doado manipular ou capitalizar afectos que non están maduros. Por exemplo, se os afectos se reducen a unha expresión de solidariedade ante momentos de disrupción da normalidade (accidentes, catástrofes ambientais, etc,...), pode estar ben e ser necesario pero pode ser, á vez, unha mímese da reacción popular no cinema americano de catástrofes. Non se pode falar dun desexo emancipado aínda, dun desexo maduro para unha muda social, pois ese arranxo non mostra consistencia, consistencia fluída, esa disposición de afectos non se dá na cotianeidade, non se mantén, non se asume como pauta de comportamento social normalizada. Mais tamén pode servir –aínda que todo será sempre captado, ou cando menos o intentarán- nun proceso que vai ser lento e, dicimos, non totalizador, de muda de paradigma social. O caso é que o poder, coma nas artes marciais, emprega a enerxía do Outro (nós) ao seu favor e nós tamén podemos facer o mesmo: empregar a enerxía do poder ao noso favor, como samurais, como ninjas: reapropiarnos do noso desexo.

Bibliografía:

DELEUZE, Gilles (1952): *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume* [trad. Hugo Acevedo]. Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.

DELEUZE, Gilles (1967): *Nietzsche y la filosofía* [trad. Carmen Artal]. Barcelona, Editorial Anagrama, 1971.

DELEUZE, Gilles (1968): *Diferencia y repetición* [trad. Alberto Cardín]. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2002.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (1972): *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia* [trad. Francisco Mongue]. Barcelona, Ed. Paidós, 1985.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix (1980): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [trad. José Vázquez Pérez e Umbelina Larraceleta]. Valencia, Pre-Textos, 2006.

GALCERÁN, Montserrat (2009): *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva.* Madrid, Traficantes de sueños.

GALVÁN, Gustavo (2007), *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Granada, Editorial Universidad de Granada.

GUATTARI, Félix (1977): *Revoluçâo molecular: pulsaçâos políticas do desexo* [trad. Suely Belinha Rolnik]. Porto Alegre, Editoria Brasiliense,1985.

GUATTARI, F. (1992): *Caosmose. Um novo paradigma estético* [trad. Ana Lûcia de Oliveira e Lûcia Cláudia Leâo]. Sao Paulo, Editora34, 2006.

GUATTARI, F. (2008): *La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada* [trad. Ernesto Hernández B., Carlos Enrique Restrepo]. Cali-Colombia, Fundación Comunidad.

LAVAL, Christian e DARDOT, Pierre (2009): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal.* Barcelona, Gedisa.

OWEN, Jones (2011): Chavs. *La demonización de la clase obrera* [trad. Íñigo Jáuregui]. Madrid, Editorial Capitán Swing, 2012.

RUDÉ, George (1988): *El rostro de la multitud.* Valencia, Centro Francisco Tomás y Valiente Uned Alzira- Valencia Fundación Instituto de Historia Social, 2000.

SCOTT, James (2012): *Elogio del anarquismo* [trad. Rosa M. Salleras Puig]. Barcelona, Editorial Crítica, 2013.

THOMPSON, E. P. (1963), *The making of the english working class.* New York, Vintage Books (Random House), 1966.

TORET, Javier (coord.) (2012): *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida.* UOC e @Datanalysis15m, 2013.

contextos

Mentres tanto, e ata o 18 de febreiro, seguirán poñendo –seguiremos poñendo– os nosos corpos en alianza, coa nosa pel, coa nosa historia, pero todas xa co mesmo nome.
- Zoopolitik

"No se puede arengar a un grupo de gente a empujar y a tratar de impedir un cordón policial de unos policías que están cumpliendo su deber, que no entran ni salen en si lo que está haciendo esa comisión judicial, que cumple una sentencia judicial firme, es o no es, es más o menos justo. Porque no les corresponde a ellos enjuiciar. Enjuicia el juez..."
- Samuel Juárez, Delegado do Goberno en Galiza

Artículo 634.
Los que faltaren al respeto y consideración debida a la autoridad o sus agentes, o los desobedecieren levemente, cuando ejerzan sus funciones, serán castigados con la pena de multa de diez a sesenta días.

"Isto é todo unha corruptela"
- Aurelia Rey, veciña

O que vén a continuación son fragmentos de mails, comunicados, manifestos, actas...

1.
igual deberiamos pensar en facer algún escrito, imaxe, cartaz viral sobre o que significan estas represións e axustizamentos, hai moita xente que pensa que se a xustiza che cae enriba, sexa en forma de multa, burocracias varias ou porra de antidisturbios é porque algo mal fixeches, non hai ningún pensamento sobre o papel do poder, dos seus mecanismos, do control e do outro papel, o da cidadanía, o das xentes, defendendo o sentido común e a

dignidade ante todo. desobedecendo para mostrar outro camiño.

¿La próxima asamblea ya estaba fijada? Una persona me dijo que era el próximo jueves a las 8 en Própolis, otra persona me dijo que la teníamos que fijar por correo y yo tenía una empanada al final de la asamblea que no me enteré de nada.

penso que é importante non deixarse criminalizar nin guetizar; o que houbo na rúa o día 18 foi ben alegre e desa alegría hai que partir; hai xeitos de obedecer e esixir obediencia moi ruíns e que están quedando simplemente obsoletos; a criminalización debería por riba de todo deixar en ridículo a quen tente esta vía.

Intervencións na rolda:
1. Nós non somos afectadas polos desafiuzamentos, en Coruña non hai unha plataforma de afectadas, daquela cal é o noso lugar? Paramos desafiuzamentos? Xestionamos desaloxos? Hai unha vía institucional, como a comisión municipal de Culleredo, hai unha necesidade de discurso, hai un eido social, hai despejos que parar, unha oficina da okupación...
2. Na vía institucional entra tamén a reforma lexislativa. O movemento social ten que manter unha pauta: tratar de negociar, facer presión nos bancos, nos servizos sociais, parar o desafiuzamento.
3. Vin que se paraban desafiuzamentos e gustoume. Gústame a consigna "nesta cidade non se desahucia" Precisamos resituarnos, nós mesmas, non falar a medias nin con silencios, compartir o que sabemos, e logo resituarnos no contexto real dos desafiuzamentos na cidade. Non hai información porque os xulgados non a dan, e haina que esixir. Non sabemos as cifras concretas. Non sabemos se os xulgados están suspendendo execucións hipotecarias, de oficio ou a petición dos avogados. Dos procedementos por aluguer non sabemos nada. Fálase na prensa dun protocolo acordado entre o decanato e servizos sociais, existe? onde está publicado?
4. Cómpre organizarse por grupos de traballo.
5. A prioridade é cambiar leis pra que non haxa desafiuzamentos. Nos casos concretos o máis efectivo non é loitar polas boas, senón negociar primeiro, e se non sae ir á loita. Organizarse ben.
6. Cando comezou Stop Desahucios en Coruña fíxoo como asemblea, tívose consello de Madrid e Valencia, protocolos. Primeiro había tamén persoas afectadas, logo deixaron de estar. Haino que cambiar.
Os Servizos Sociais son unha ferramenta. No caso de Aurelia ocupámoslles a oficina sen avisar. O informe de Servizos Sociais serve pra que o xuíz acepte suspender o desafiuzamento (caso de Tui).
Stop Desahucios abrangue desafiuzamentos e as súas consecuencias. Non debe meterse no transfondo, que vai ser urbanístico, de despidos masivos, de crise. Hai que centrarse nos desafiuzamentos.
7. Pra xestionar desafiuzamentos, facer asistencialismo, non me vexo. Pode haber dúas liñas de actuación. Véxome aportando na acción directa: saír á rúa, protestar, parar un desafiuzamento, facer escraches, cambiar a situación en xeral, cambiar a sociedade. Que se paralice a mera existencia de desafiuzamentos. Obter a ILP, a dación en pago como mínimo.
A ocupación de Servizos Sociais deu a mensaxe de que non estaba todo guai, de que non rematara a loita.
8. Vexo acción directa. Unha morea de xente parando desafiuzamentos, facendo fronte a unha inxustiza. Protesta nas rúas, que se vexan as liñas de acción. A negociación é unha parte, na rúa todos loitando.

9. Sen acción non se fai nada. Acción directa. Presionar.
10. Casos xerais: a ILP pode paralizar miles de desafiuzamentos. Tentar paralos en xeral, facendo escraches, indo ós xulgados. Os casos individuais necesitan a negociación, que é un curro desagradable pero necesario pra protexer á xente. Cando non se solucionan, loitar. Vexo tres liñas, negociación, medios e activismo.
11. Hai que matizar o esquema, que é complexo, secuencial. Abordar casos concretos é o que leva a liñas de acción directa. Fan falla grupos de traballo pero tamén traballo conxunto.
12. Esta situación inxusta chama á xente. Na balanza social hai afectadas e bancos, e polo medio a masa social, que pode decantarse. Hai que facilitarlles a negociación ás afectadas, facendo presión. Pouco a pouco acadar que os axentes dos desafiuzamentos sintan vergoña. Incitar á masa social a desobedecer leis inxustas. Hai unha solidariedade potencial en casos como o de Aurelia que hai que intensificar. Persoas que forman parte dunha rede que se sae dos desafiuzamentos.
Podo aportar: estar na rúa, enlazar cousas (distintas).
13. Activismo: todo é activismo. Estar na rúa, reclamar, escrachar, mobilizar redes sociais, que non se perda a ilusión. Pero moitos desafiuzamentos páranse negociando: que non teña que marchar, ou un prazo máis longo, ou o que sexa. Pode a parte negociadora ser compatible coa parte activista?14. Cómpre xerar discurso. Discurso e praxe. Hai que saber se se vai dicir "propiedade", "posesión", estar na creación cultural capitalista, ou falar de okupación...
No eido institucional vexo a participación de institucións non-fascistas, non me importa ter en contra institucións fascistas. Por exemplo, na ocupación dos Servizos Sociais había institucións (partidos) non fascistas.
15. Hai que ter en conta que imos traballar en asemblea. Non hai que saber por adiantado todo o que podería pasar se tal cousa ou tal outra.
16. Temos fallos de coordinación. Non ten que ser responsabilidade de “tal o cual”, é un problema xeral. Temos que ter o dereito de saber cales son as consecuencias dos actos, non ir de cabeza. Non facer cousas porque si. Non presionarnos. Non manipularnos. Ter un ambiente razoable, moderado, convivir educadamente, expor razóns, que non haxa nada indiscutible.
17. Si vexo dúas liñas. A conciliación, chegar a acordos. Eu véxome cómodo na loita contra o sistema. Non é unha crise, é o sistema, haino que destruír. Stop Desahucios ten que loitar contra os desafiuzamentos, e crear unha liña política de loita, e tirar abaixo todo. Crear unha liña de discurso revolucionario que propoña: se non hai vivendas okupámolas, se o que hai non serve facémolo nós.
18. Sen un mínimo de organización non hai un mínimo de eficacia. Sen un mínimo de sometemento persoal a esa organización e cohesión non hai eficacia. Un mínimo de sacrificio de organización e vontade.

Ao fío do expresado onte por algunhas persoas na asemblea, penso que algo así non merece a etiqueta de asistencialismo. Un dos filtros para priorizar algún caso para un apoio máis aló dese asesoramento rápido podería ser a implicación da persoa afectada na loita global, máis aló do seu caso, contra os desafiuzamentos. Un aspecto importante desta implicación por parte d@s afectad@s sería conseguir a comunicación e acción conxunta entre elxs, practicamente imprescindible para a viabilidade de estratexias como os realoxamentos en edificios tomados. Por outra parte, esta sorte de oficina permitiríanos facer análise do noso contexto máis inmediato, sería tamén un labor interesante de investigación, clave noutro dos puntos que se enunciou repetidamente na asemblea: a "produción de discurso" ou "liña política" (porque sería ademais unha investigación empoderante, investigación-acción, produtora de subxectividade, parecido a aquelo que Romano Alquati

denominaba co-ricerca).
A este respecto, penso que unha liña política baseada sobe todo en accións de protesta contra o goberno (desde Servizos Sociais ata deputad@s) pode ser bastante pobre. Temos que equilibrala cun repertorio máis amplo, porque se non corremos o risco de converter-nos en simple carne de canón para conseguir dimisións e, no mellor dos casos, elevar a algúns partidos de esquerdas ao goberno, algo que a experiencia recente desaconsella. Con isto non quero dicir que non deba haber interacción con partidos políticos, nin que sexan todos eles iguais, pero temos que evitar o anterior.

O da creación de discurso é fundamental, pra iso hai que ter claro que somos ¿revisionistas ou revolucionarios? Este é o tema. Porque eu ou quen for, non pode andar con discursos da disidencia, das prácticas outras e que logo chovan paos, ou haxa un enrocamento socialdemócrata pra a realización no real desta discursividade. A relación con partidos, concordo, nós marcámo-lo noso espazo e tempo, e novamente, coordinamos. No fondo é dispoñer dos folgos e tempos de cadaquén, distribuílos e repartilos. Ademais a discursividade axuda a baleirar a estigmatización que recae sobre a "morosidade", por exemplo.

vése que non tiñamos protocolo nin filtro nin nada, e o máis semellante a iso foi advertir que nós non podiamos dar unha solución, que o caso podía estar fóra do perfil, pero tamén remitir á asemblea... se cadra na asemblea van chegando persoas afectadas que vaian determinando elas mesmas a interpretación dos casos, axudas etc...
fin de burbulla, estourido nesta parte da cosmópole, e no medio da ruína das solucións individuais, familiares e mercantís, onde e cómo se vai estruturando un xeito de vivir baseado noutras cousas? a que ritmo? con que sinceridade e eficacia propias? mentres a burbulla, deixada ó seu, simplemente se reciclará noutro ciclo de dominio e negocio...

Los casos particulares yo creo que se deben atender en reuniones aparte y ya decidirá la asamblea si lo puede asumir o no y cómo decide actuar en cada caso.

Olvidadlo, la plataforma cayó, no podemos ni impedir los dos desahucios diarios, mucho menos re-alojar a los sin techo, queda visto que lo único que estamos haciendo sin darnos cuenta es protagonismo en los medios, siendo así, no quiero saber nada, estamos siendo anti-revolucionarios y un incordio para esta misma, por eso, me desvinculo, y mi consejo es que hagamos una plataforma real, esto no va a ninguna parte. Se supone que como plataforma deberíamos ir consiguiendo nuestros objetivos, y en vez de eso nos conformamos con parar un desahucio cada x tiempo, para salir en los medios como los buenos de la película, eso es lo que hacen los capitalistas, una buena acción buena por cada 1000 malas.

2.
A convocatoria para a concentración de hoxe pareceume estupenda. O "dereito á cidade" pasa, como ben apuntaba... , por que eles e elas conten a súa historia. Será nas súas historias onde caerán as mascaradas e os eufemismos discursivos que falan de "remodelación urbana" no canto de expulsión e limpeza, que din "espazo" cando queren dicir "suelo" (urbanizable, rentable, produtivo). Agora ben, o meu apuntamento baséase en que contar a súa historia pasa porque eles e elas, de novo, digan de que e máis de quen (e contra que ou contra quen) son veciñxs. Ser veciño implica unha estrutura e unha infraestrutura, humana e material, do habitar e da fala, unha infraestrutura social das relacións. Agora ben, un non pode ser veciño de algo ou de alguén que non está, de algo que non fala, que non se ve. Agora o explico.
¿Dinse entre si ou nos din a nós que son "veciñxs do Ofimático"? Esta é a dúbida que vos quería formular.
Como ben diciades na convocatoria, a pasarela peatonal (que xa non é verde) vai de Eirís a Elviña, e viceversa. Eirís e Elviña (tamén Eirís de arriba e Eirís de abaixo, e máis Galán -ou Ghalán- de onde me dicían hoxe algunhas veciñas que eran) teñen unha historia, unha paisaxe, unha color, un olor, teñen memoria e contra-memoria, son administradas, reguladas, vividas, sufridas, queridas, camiñadas, cantadas ou esquecidas. Son primeiramente, ao igual que as nacións, comunidades imaxinadas, pero cheas de materialidade, de realidade, de terra, de pasos e de ósos. O Ofimático non, aínda non.
En lingüística (non me quero poñer académico, de verdade) algúns dos performativos que atopamos nos "actos da fala" -como algunhas sabedes mellor ca min- teñen a característica de "facer cousas": certas palabras fan cousas. O xuíz que pronuncia a palabra "culpable", de seguida introduce no corpo do condenado un novo estado, unha nova relación co mundo. O condenado comprende de súpeto que xa nada será o mesmo, que a súa realidade quedou afectada.
O "poder" (por falar sen propiedade, porque xa sabedes que o poder non é unha cousa) ten o "poder" (platillo e redoble de tambor) de dar nome: de dar e de quitar nomes e, polo tanto, de performar e crear realidade. Ó dar nome, establécense diferenzas, xerarquías, ordes etc.
A onde quero ir con esta leria interminable?
Que se lles debería preguntar ós veciños e ás veciñas (se cadra xa o fixestes), se son e se din "veciñxs do Ofimático".
Porque se nós, ao igual que fai o "poder", nomeamos o Ofimático desta maneira, o que facemos é esquecer que o Ofimático, a día de hoxe, aínda é un proxecto, aínda non está terminado, aínda non é unha realidade, aínda pode ser detido, criticado, discutido, repensado. En cambio, cicais sexan as veciñas de Eirís ou as veciñas de Elviña (penso que todas, tanto a un lado como a outro da avenida, se dicían de Elviña), as "afectadas polo plan ou o proxecto do Ofimático".
Cabería non perder, penso, non esa identidade senón esa historia dos veciños e das veciñas de Elviña; se nomeamos dun xeito incorrecto a súa veciñanza quizáis lle deamos un mal nome ás súas historias

non esquecer que a cidade é unha parte dunha máquina urbana capitalista global, e que temos dereito a circular á velocidade que máis capital xenere pero non a ficar cos brazos cruzados, e si alguén pensa que ten dereito a outra cousa vaino ter que explicar... por su-

posto a narración sindicalista integrada (somos boas ferramentas, sólidas e rendibles, e temos dereito a ser usadas conforme ás nosas instrucións de uso) xa non lle importa a ninguén...

Nom sei, pero cánsame todo este efluvio de suxerencias-ideas e 0 esforzos (eso sim logo temos asambleias de 3h...). O conflito hai q desterritorializalo, levalo á cidade. Se imos facer mani sabelo xa, pegada de cartaces na cidade convocando e pintadas/cartaces denunciando o falso progreso e o verdadeiro espolio da cidade (iniciado nos 90 executado no 2010). Eles tenhen que contar sua historia, si? A quen?

Ou implicamos a todo dios, ou seremos esencialistas "de toda la vida".

faixa de stop desahucios, artesanal, pintada a man en tela, vista por última vez na concentración diante do pp... estaría ben tela pra a mani de mañá, que é chula e leva as letras de stop desahucios en grande.

entre outras cousas saíu que da outra banda da pasarela @s veciñ@s de elviña, que teñen un longo e duro conflito coa universidade expropiadora, conseguiron que se "desafectasen" algunhas fincas, e seguen na lideira de acadar máis desafección, con qué argumentos e medios non sei... Isto é interesante, porque é un fermoso precedente e tamén porque, se se parte de núcleos de poboación que teñen recoñecido o seu valor e dereito a existir, póde "estender" o ámbito destes núcleos... bueno, o rollo stop progreso, a comunidade "rural" ten valor urbano, bo sitio pra decrecer, dereito a ser aldea en alfonso molina, máis vale leituga en man que plusvalía voando etc. etc.
(polo demais o plan de urbanización racional da zona incluiría rerurralizar o ofimático, quitar canles en alfonso molina, baixar a velocidade, rehumanizar a zona elviña-palavea...)

Queridísimxs compañerxs de estopización desahucil, tengo el inmenso placer de comunicarles que me ha tocado en gracia el dudoso privilegio de ser otro de los sancionados del "Aurelia's Day": 600 pavazos de multa por "jalear a los manifestantes a romper el cordón policial, incluso subiéndose al camión de los bomberos, consiguiéndolo e impidiendo, por tanto, la ejecución de la actuación judicial."
De todas formas me llenan de orgullo al considerar que han sido mis jaleamientos los que han conseguido "impedir (...) la actuación judicial". Cuánto honor, si lo llego a saber hubiera empezado a jalear mucho antes, hace años que debería haber iniciado mi labor jaleadora, ¡la de cordones policiales que hubiéramos roto a estas alturas si hubiese sido consciente antes de mis prodigiosas habilidades!

Este agasallo vén que nin pintado para facermos unha reflexión necesaria, paréceme a min, sobre a "nosa" comunicación e o "noso" activismo. Iso si, a ver para cando, porque anda que non hai tarefas para facer!
Queda aí suxerida para cando poidamos/queiramos/teñamos.
"La comunicación no es un instrumento de la acción política, sino la acción política misma."
"El «mediactivismo» rompe con la concepción y la práctica de la comunicación política a manos de la izquierda tradicional: el lenguaje, la capacidad expresiva de los movimientos, no es ya sólo una «tubería» a través de la que lanzar mensajes «críticos» o «revolucionarios», sino un espacio político que hay que construir."

Por seguir o fío, xa que a min a entrevista tamén me abriu certas canles de reflexión (gracias!), quedeime sobre todo coa idea da construción dun imaxinario alternativo, que se resume moi ben nisto: "Su tarea es activar y reactivar constantemente las capacidades cognitivas, emocionales, creativas, proxémicas y eróticas que la transformación antropológica en curso tiende a desactivar, paralizándolas y sometiéndolas a la competencia económica." Recoñezo o meu gusto por esta idea debido ao meu amor, por que non dicilo?, cara a certo cinema activador da vida!
O carallo é como facelo!!
Imos ter que facer unhas convivencias reflexivo-creativas para poñer en común tantas correntes de pensamento. Como se non houbera xa cousas que facer a moreas!

e por riba prodúcese unha comunicación lúdica e política moi interesante entre a xente que emprega o camiño veciñal elevado e os automobilistas que elixen unha conduta pouco cibernética para unha semi-autovía, como é baixar un chisco a velocidade, recoñecer que alí están un venres máis os do ofimático, darlles un claxonazo de apoio e recibir o agradecemento en aplausos e seguir coa vida... así que a policía chega, inventa regras como que na pasarela non se pode estar quieto, pretende manter unha velocidade de circulación do tráfico que é unha metáfora da velocidade de circulación das mercadorías, e regañar a ponte para a normalidade anodina e a despolitización cotiá coa súa falta de estrutura social e xeitos de apoio efectivos... etc. pero logo chegan os chiflados...

http://www.youtube.com/watch?v=vgxqo3vecqg

Apúntome a facer o relato colectivo. Ideas que veñen:
1. A avenida do alcalde Alfonso Molina. Creo que dás no cravo, [...]. A planificación, replanificacións, edificación, reconstrucións, ampliación... da avenida (a escolla do nome oficial tamén) materializa os cambios na forma de entender a cidade. Esa semi-autovía que foi facéndose lentamente ata chegar a como é agora é a imposición do xeito capitalista

de facer cidade rexeitando ao mesmo tempo a sempre ineludible simbiose do rural e o urbano en Galicia. Partiu aldeas, veciñ@s, familias. Desde hai décadas está "escoltada" polos símbolos da modernidade capitalista que entrou tarde pero de cheo en Galicia: a Seat, a gasolineira, Begano, Continente, máis centros comerciais, edificios de cadeas hoteleiras que meten medo, unha delegación concreta dos xulgados... Agora, un parque ofimático. Non sei se lembrades como era hai 30 ou 20 anos. Hoxe é unha copia en pequerrecho da "carretera de La Coruña" de Madrid, da A6 (calquera día cámbianlle o nome por "carretera de Madrid"), cunha característica jodida que nos condiciona máis a vida @s que vivimos aquí: que ten pouca competencia como acceso e saída da cidade. A construción do parque ofimático chega con máis de 20 anos de atraso, se o comparamos con outras cidades.

2. A pasarela. Coincido contigo, [...]. Onte toda a policía estaba obcecada co noso acceso e uso dela: forzas de seguridade da pasarela. É a mellor plataforma de visibilidade da avenida, o mellor lugar no que se pode ver UNHA PERSOA. A min tempo atrás producíame agorafobia cruzar por ela, parecía que me estaba a observar toda a cidade, e ao mesmo tempo dábame pracer porque me liberaba de todo o que ocorría inmediatamente debaixo, empoderábame. Por outra banda, creo que é unha conexión entre o rural e o urbano, entre aldeas e veciñanzas nesgadas que teñen unha importancia bestial na Coruña na súa historia cotiá e nas outras, un recurso que mantén relacións sociais molestas, unha liña de fuga transversal. Por iso o concello non a arranxa. É a resistencia que ata agora non daba problemas "graves" ou "rechamantes".

3. Como é a vida da xente que vive a carón dunha semi-autovía en casas de aldea? Que é para elas a pasarela?

paréceme unha boa proposta. A pesar de que apenas podo participar dela nin de practicamente nada do movemento, quería engadir algo ao fío do aportado por [...] (formidable!). Dúas referencias librescas que talvez resulten de interese para pensar a xeografía de Alfonso Molina.

Hai un artigo de David Harvey de fai a tira de anos onde describe o modo de goberno local propio da economía financiarizada como "empresarialismo urbano". Este consiste na produción por parte da cidade de "atractividade" para a inversión (multinacionais, turistas etc.) a través de operacións de diverso tipo, entre elas as urbanísticas. Creo recordar que Harvey se centraba máis no aspecto simbólico do urbanismo das cidades-marca, pero máis recentemente Marc Augé escribe un pouco sobre as implicacións na morfoloxía física, concretamente nas infraestruturas de transporte, destas dinámicas de extroversión urbana. Como no seu momento me pareceu que isto podía servir para entender o que nos pasa na Coruña con Alfonso Molina ou a Terceira Ronda, un bo día traducino ao galego:

http://velosofia.wordpress.com/2012/08/27/urbanizacion-global-e-reinvencion-ciclista-da-cidade-marc-auge-2008/

Hai demasiada literatura sobre o tema, con todo o rollo das autoestradas nas grandes cidades por exemplo, pero creo que estas referencias van do que formulou [...]. Ademais ela falou do tema do rural/urbano (ou como se lle queira chamar) que é moi importante, o do ofimático é desposesión tamén a través da homoxeneización urbanístico-existencial, como di unha das persoas afectadas: "aí enterraron maneras de vivir".
Unha aperta liortocultora,

Como sabedes, [...] e máis eu comezamos o venres a gravación dun vídeo sobre/con historias do lugar de Galán e o espolio do Ofimático, seguindo algúns fíos de conversas informais, suxerencias, pensamentos varios e cruces de camiños. Como isto é cousa de todxs, parecéunos importante mandarvos unhas notas sobre o proceso, que son as que seguen:

- **O venres fixemos unha primeira aproximación ó lugar, rodeándoo primeiro dende abaixo, onde a vía do tren, subindo despois cara a Eirís. Pretendíamos grabar as máquinas traballando, afacernos co lugar, ver o territorio un pouco dende lonxe.**
- **Polo camiño de Galán atopámonos con [...] e camiñamos con el un anaco. Preguntámoslle se lle importaría que o grabaramos co fin de ter os nosos propios documentos, máis aló ou á parte dos medios de comunicación, para darlles difusión por outras canles. Parecéulle ben e grabamos unha conversa na súa casa sobre o tema do ofimático, a memoria do lugar, as súas vidas alí, as resistencias etc.**
- **Por último, grabamos na concentración, a "batalla da pasarela" e a posterior manifestación, co despregamento de grilleras e orcos incluído.**

Outro tema son as cuestións técnicas: precisamos facer a envorcadura dos vídeos no ordenador de [...], que o está a poñer a punto para poder editar. De tódolos xeitos, isto é algo que vai levar uns días, o cal choca coa inmediatez e urxencia de ter un vídeo para xa. Nós temos a idea de voltar a gravar alí, falar con máis veciñxs, meternos máis a fondo no lugar, construír tamén o noso propio relato... E para iso tamén vemos necesaria a reflexión (que choca coa inmediatez, ains...) e o tempo.

Creo que pode ir da man da gravación. Lin os artigos propostos. E veñen máis ideas:

- *A destitución da memoria colectiva da cidade durante o Imperio Vázquez por un relato para o imaxinario colectivo das cidadás que presenta á Coruña como unha cidade autosuficiente e autárquica mentres a transformaban nun elo máis do mundo/cidade, como di Marc Augé a través de [...]. Aquí eu atopo moitas diferenzas con cidades nas que vivín (Salamanca, Córdoba, Manchester, Lisboa) e moitas semellanzas (Madrid, Manchester e Lisboa nalgúns aspectos). Isto vai vencellado a:*
- *A destitución da identificación das clases sociais obreiras e labregas e das súas historias previas a ser habitantes da cidade (para os inmigrantes) e das que xa habitaban nela antes da modernización capitalista. Esta destitución intenta promover outra que resiste moito: a identificación cos lugares de orixe, coas aldeas e vilas, das inmigran-*

tes. Que procesos de subxectivación as acompañan?

- *O modelo privatizador urbanístico "coruñés".*
- *Fitos relevantes na historia da avenida de Alfonso Molina que dan pistas sobre imposicións, resistencias, superposicións...: as protestas tremendas cando se retiraron as palmeiras que "escoltaban" o que antes de ser unha semi-autovía parecía máis un bulevar (ao estilo dunhas das entradas a Chantada), as protestas ídem cos accesos a Palavea a Vella e a Palavea a Nova, as polémicas coas medianeiras...*

Pero Stop non ten CIF, non é entidade se non MMSS. E digo eu que isto da externalizacion dos serv. soc. e súa correspondente precarizacion non é o que acredita¿mos? en Stop. Por engadir puntos de reflexión. Ah, o martes 25 ás 11:00 temos o tema da entrega de alegacións polo caso de Aurelia... e tanta premura, a mesma que non tiveron pra garantir o acceso á vivenda. Mais se serven de axuda, adiante. Non sei... non creo que vaian elaborar políticas soberanas de vivenda, se non a xestión caritativa dun ben básico (a solución dos casos, é outro tema) ;)

Proposta de xornada lúdico-reflexiva: *Este punto hai que explicalo, porque vén derivado dunha conversa hoxe despois da reunión coa muller que queren desafiuzar. Trataríase de tomarnos un día de calma para falar de que discurso queremos ter, cal é a nosa posición con respecto ao dereito á vivenda. É dicir, ter un día no que paramos a dinámica acción-reacción e iniciamos un proceso no que as ideas que temos se transformen en propostas, discurso e accións. O de lúdico é que, aproveitando o verán, podiamos ir por exemplo á praia, compartir un xantar e deixar as ideas e as emocións fluír con menos presión, e así comezar a construír iso que sempre nos queda como último punto ou de xeito transversal.*

Habitantes do que noutrora fora unha das zonas verdes e hortícolas da cidade, viven agora cercados por un descampado en obras, colonizado polas máquinas industriais e o desexo especulativo de vivendas en propiedade –na Coruña hai xa 20.000 vivendas baleiras-. E, namentres o tempo do conflito avanza, o Concello esfórzase en facerlles sentir que a súa vida é unha molestia, e que o valor das súas lembranzas e vivencias establécese en función do que marca unha Lei do Solo feita á medida da falsa apariencia de desenvolvemento.
As pancartas coas que informaban á cidadanía foron retiradas fai semanas pola Policía Local. As concentracións veciñais na pasarela de Alfonso Molina foron prohibidas a instancias do Concello alegando a peregrina desculpa de tomar precaucións fronte a un posíbel "derrumbe" da mesma. As manifestacións denunciando a situación de espolio vivencial foron prohibidas e invisibilizadas en nome dunha falsa garantía da circulación do tráfico rodado.
Aliás, a alcaldía tenta limpar a súa conciencia convocando ás familias a infrutuosas reunións co obxectivo de desgastalas animicamente coa creación de falsas expectativas, e procurar fraccionar o sentido de comuni-

dade das xentes de Eirís-Galán a través das entrevistas individuais.

Somos todas nós, organizadas libremente, quen debemos reformularnos o contexto de especulación, autoritarismo e “desarrollismo”, nunha cidade con 20.000 vivendas baleiras, miles de persoas sen ingreso ningún, desafiuzamentos todos os días, eliminación das axudas para vivenda, hipotecas impagables, alugueres especulativos, colectivos enteiros que só teñen dereito a vexetar e non poden deseñar a cidade e facerse responsables dela... e aínda así a deseñan e a fan na súa subversión cotiá. Pero aínda podemos xuntarnos, pensar, facer en común? Os cachos de cidade dos que sabemos ser parte sen nos render ós ciclos fatais dos caciques? Ser veciñ@s é futurista.

pois este desbarre ten que ver co teu artigo, por incrible que pareza, porque si, alén da xustiza do caso concreto, da xustiza xusticieira, no do ofimático cuestionámonos cousas sobre a dimensión da cidade, sobre cómo unha horta pode ser cidade e unha autovía ser unha invasión e destrución, se a veciñanza aparece como utopía política (pra nós a veciñanza revélasenos na hospitalidade como vivencia directa, e así nos lían de todo pero tamén deixamos de ser observadores da vida bucólica pra estar facendo unha vida moi efímera baseada nunha veciñanza-asembleanza que nos aporta vellos e bocadillos de tortilla que tanto nos faltan, e rebelión concreta, voluntariamente limitada, pero tenaz)...

Nalgún momento teriamos que comezar unha reflexión tamén sobre o "dereito á vivenda", o "dereito á cidade", ou se se quere, xa non quen ten estes dereitos, senón quen os quere ter, e para qué, e cómo... ó cabo a vivenda e a cidade son tamén grandes liortas e cachivachadas...

os casos pendentes penso que van ter que ver coa autoorganización da xente, pero tamén coa nosa capacidade de situalos no medio dos nosos propios casos (ou ó revés; aquí habería que reler o artigo de zoopolitik, ver a parte de "veciñanza" e "hospitalidade"), e no medio de posibilidades como as que se anunciaron nos comunicados de stop desahucios, a saca de favores, a rede de troco, sen papeis e a rede de apoio mutuo de ferrol, o que chamamos naqueles días "a parte construtiva"... que logo tamén encaixa co "dereito á cidade", a outro urbanismo etc. e finalmente cos dereitos sociais "activos", pendentes de construción colectiva (o meu dereito a ter casa para facer cousas socialmente interesantes, ou a organizar na cidade funcións sociais, ou a ficar para que siga habendo nos territorios que a cidade relaciona certas resistencias, insistencias, creacións...)

(a poética é necesaria, se non morreremos de tedio)

Vivir é un dereito e non un negocio do Capital

3.

Isto non resolve as nosas dúbidas e inquedanzas: serve isto para vencellar a xente ó colectivo? Que pasa co resto dos casos que non son de hipoteca (alugueiro, precario etc.)? Sentímonos ben negociando?

Por outra banda, son varias as **frontes** que como colectivo temos que afrontar de cara aos desafiuzamentos:

- Os bancos como culpables: necesario sinalar esa responsabilidade.
- O Estado: non están garantindo o dereito á vivenda.
- Persoas afectadas: non se implican directamente, senón que acuden a Stop Desafiuzamentos para arranxar o seu problema particular, polo cal nos convertemos en xestores e intermediarios, papel no que en xeral ninguén se sinte a gusto.
- Discurso sobre a vivenda: Vivir é un dereito, ter casa tamén!
- Nós como colectivo: atopar unha vía coa que sentírmonos ben política e personalmente (o personal é político!). A maioría de nós somos anticapitalistas: como dar saída a un discuso anticapitalista no que poder construír outros xeitos de facer dentro do colectivo (implicación e empoderamento das afectadas, discurso teórico-práctico sobre o dereito a vivir e a ter unha vivenda na que facelo, tentar evitar os malestares de ter actuado como un sindicato do desaloxo etc.)?

Posibles camiños que foron saíndo:

- Retomar a presión sobre os bancos como se facía antes.
- Okupación como un xeito de presionar ás institucións, aínda que tamén como unha política activa sobre a vivenda e o sistema de cousas.
- Asembleas de afectadxs! En Vigo fanse (ás veces hai asembleas de cen persoas, mimá!) e de cada asemblea sae unha acción.
- Facer un protocolo colectivo para xestionar os casos e non andar dando bandazos cada vez.
- Socializar máis as asembleas: non as estamos publicitando ben nin abríndoas demasiado.

Para concretar certos aspectos, facemos unha rolda de opinión con respecto ás negociacións: a maioría de nós, agás [...], non quere negociar, mais tampouco nos importaría que outras persoas o fixesen.

Ademais, decidimos probar a facer a asemblea de afectadxs para poñer novas ideas en práctica e comezar un proceso de auto-organización e empoderamento das persoas afectadas. Polo tanto, os casos xa non se xestionarán de xeito individual, senón invitando á xente a unha asemblea que se fará periodicamente. Isto forma parte do protocolo da xestión dos casos. Digamos que sería unha especie de "obriga" para resolver conxuntamente eses casos individuais. Evidentemente, xorden as contradicións e as dúbidas (que a xente non se implique, que iso choque moito co discurso anticapitalista que sentimos dalgún xeito como noso, que sexa difícil de xestionar, que se convirta nun espazo demasiado vertical dirixido polo colectivo...). É certo que esta asemblea de persoas afectadas non vai ser sinxela e imos ter que dinamizala, sobre

todo no comezo, pero tamén acordamos que temos que tentar ir por ese camiño, pois o funcionamento ata o de agora non nos servía.

Centrándonos máis no propio desenvolvemento da asemblea, e coa idea de axudarnos a ir facendo unha estrutura, expoñemos os obxectivos que nos levan a iniciar este proceso:

- Buscar outro xeito de levar os casos: entendimos que o seguido ata o momento cae no asistencialismo e non temos nin o tempo nin os medios nin en grande medida a vontade para seguir esa vía.
- Incentivar a solidariedade, a participación e a autoorganización entre as persoas afectadas.
- Loitar contra a sensación de vergoña que sinten as afectadas.
- Promover accións que sirvan para facer reivindicacións políticas ó tempo que para solucionar as situacións concretas de cada persoa.

Tamén hai certos perigos na asemblea que entendemos que debemos evitar:

- Deriva da asemblea cara a un consultorio legal individualizado: entendemos que o cometido da asemblea é dar ferramentas (das que temos que proveernos aínda) e consellos baseados na experiencia previa, pero non podemos facer a labor personalizada de ir estudando minuciosamente un por un cada caso; perigo da figura do "Avogado", que xera unha expectativa que non podemos corresponder (e que entedemos nociva).
- Excesiva focalización en casos concretos: puidera ser que polas dinámicas propias de cada caso, haxa que priorizar uns sobre outros (urxencia, posibilidades), e todo o mundo quererá resolver prioritariamente o seu caso. Buscar non descoidar a ninguén e ó mesmo tempo procurar certa eficiencia.

No dejaré que sepulten en vida la ilusión
que construyo en cada día, en cada sueño
una nueva vida en la que
no haya esclavo ni dueño
libertad, libertad, yo grito libertad
y que el grito lo lleve el viento
y rebote su eco revolucionario
no coiro
no coiro
da terra
escríbense as verbas
xiran as noites
afúndense os alugueres
para ser transformados en tempos
e espazos sen sentido e libres de sentires!
pa qué?
buscar fóra o que cadaquén ten dentro

está a xente, nas súas vivendas, desconfiadas
ollan para afora, a sociedade mira de reollo.
Afora estamos nós, e nós somos a esperanza,
a dignidade.
A dignidade, a forza
xuntas podemos, xuntas paramos
a mina!

derivas

Agora que (ou) que facer un eloxio da resistencia.

A decisión de escribir un diario íntimo é un primeiro acto de resistencia.
Jean-François Lyotard

O que segue é un intento de pór en orde os días nos que buscabamos a senda por onde camiñaban os animais, por onde en definitiva tiñamos dereito de paso.

Para o que teríamos que resistir canda eles, fóra de todo intento de suxeición. De toda regra metafísica asentada na violencia xudeo-cristiana-musulmana do sacrificio.

Pór en orde é un dicir, amañar quizais unha escritura caligráfica que me acompañou durante unha estancia en Trasmiras.

Pasar logo dunha escritura analóxica a unha dixital, e dar grazas á máquina, ás máquinas que posibilitan este tránsito.

Tanto como a escritura mesma que foi quen de ir acollendo aos animais que, por non sabermos que idea/problema, pensabamos desaparecidos.

Veremos que resistir non ten regras.

1.
oito de setembro (~~trasmiras~~)

Regras para uns días:
a posmodernidade explicada ´xs nenxs ➟ (Glosa sobre a resistencia)[1]
fedón, banquete, fedro
o animal que logo estou se(gui)ndo

1 Lyotard, 2012: 103-112. Foi esta carta, seguro, a que vehiculizou (cando o seminario do Proxecto Derriba, sobre Cartografias da resistencia) este intento de diario. Nela Lyotard parte da análise da obra de Orwell 1984 para pensar a escritura, o acontecemento, o corpo, o amor, determinaas profundidades por onde pasan corpo e amor. E algún (importante) xeito de resistir á hexemonía do beneficio.

Así, se era quen de seguir estas regras, podería pasear o resto do día pola chaira e mirar para os animais que xa non había na aldea, tal como tampouco aldea. Pero quedarían seguro os restos, as velocidades mínimas e comúns polo longo desa frase: agora que, agora que facer...

Unha desorganización da memoria, un soño no que vos perdo no redor dun gran mercado, dun porto, dunha cidade descoñecida. Unha variación que repite o desaxuste e un teatro. Aínda non un deserto.
Como resistir?

(➟Proxecto de texto para Cartografías da resistencia.)

Sabía a estas alturas con seguridade cal era o marco das charlas das que viña. Mais o asunto é que aquelas gravitaban canda o meu corpo e levaban unha idea, e polo tanto un problema, a miña cotidianidade vacacional. Para onde é que marcharan os animais.

O adversario e o cómplice da escritura, o seu Big Brother (ou máis ben, o seu O`Brien), é a lingua, quero dicir, non só a lingua materna senón a herdanza de palabras, xiros e obras que chamamos cultura literaria. (Lyotard, 104-105)

Ademais, ou antes ou entre-medias
- as infiltracións
- o íntimo e o público
- os terrores secretos
- a combinación das resistencias e o desfalecemento
- o xa dito e o aínda non dito

(...)

Desexo
Escritura
(a)poría
O(s) totalitarismo(s) fronte á continxencia incontrolable da escritura
A inquietude
A falta
A idiotez
Escribimos contra a lingua, pero facémolo necesariamente con ela. Dicir o que ela xa sabe dicir, iso non é escribir. Queremos dicir aquilo que ela non sabe dicir pero que, segundo supoñemos, debe poder dicir (L 105)

Que é un acontecemento:

Entón o síntoma máis ben que a cura, pero non a "carencia" máis ben a excedencia sintomática.
Unha promesa que promete o imposíbel.
Que subtrae o imposíbel ao forzoso de toda totalización.
ABRIU UNHA FERIDA NA SENSIBILIDADE (L 106)
Só debe suceder aquilo que foi anunciado, e todo o anunciado debe suceder. O prometido e o forzoso son equiparábeis (ibid.)
O AMO/X ESCLAVX
(L108) o acontecemento "nacido de boca a boca de dúas voces despoxadas" que nada prometen, sendo a promesa xusta, o instante, a singularidade microlóxica dun irse, dun restar no marcharse.
"Fuxir do atraco a un banco non é menos importante que chegar xusto ao enterro dos que máis queremos."
O imperceptíbel
Unha temporalidade secreta
Unha guerra de guerrillas
Lyotard dirá *A guerrilla do amor contra o código dos sentimentos ... salvar o instante contra o costume (*L 106)

pour l, f, d, a, r, b, d, derritaxes...

Unha lectura de determinados camiños...
Verán en T 2013 fronte a hexemonía do negocio
Aporía acontecemento corpo do amor micro poréticas da resistencia
Como non falar, incluso → como falar?
Sobre a escritura, o amor e a(s) singularidade(s) que se presta(n) a resistir AQUELAS OUTRAS COUSAS
como no final do *Fedro*.

Un idioma (L 107)
A fantasía (L 108)

→ *El inconsciente debe ser confesado y declaro*. Din e tratan de dictar a lingua.

Nós respondemos:
Polo tanto o inconsciente debe dotarse dun sistema anárquico de invención – involución – creación, un alén do propio territorio.
(...) ...a infancia de Mozart, a ra de j.l.godard...
Dada a responsabilidade de resistir e de testemuñar:
"Por esta razón paréceme necesario prolongar a liña da razón na liña da escritura. A labor da escritura (→105) está emparentada co traballo do amor (→ 101/7), pero inscribir a pegada do acontecemento iniciático (→ 05) na linguaxe, e ofrecela desta maneira ao reparto, senón do coñecemento, alomenos ao reparto da sensibilidade que pode e debe ter, por común". (L 111)

ESTA LIÑA
⟶ *procura testemuñar o único que conta, a infancia do encontro, a acollida, que se fai á marabilla de que sucede (algo), o respeto polo acontecemento*. (L 112)

Platón – Banquete
Pero... por que traer aquí o banquete e por qué traer aquí a Platón e antes a Deleuze e Guattari⟶ *Porque se construía un aparato de Estado que non sirve máis que para a destrucción. Entón, a máquina de guerra xa non traza liñas de fuga mutantes, senón unha pura e fría liña de abolición*. (D&G cit. Rubín, texto 53)

Antes daba voltas dun sitio ao outro ao azar e, pese a crer que facía algo importante, era máis desgraciado que calquera outro, non menos ca ti agora, que pensas que é necesario facer todo menos filosofar. (Banquete, 173a)

Resistimos fronte á hexemonía dos negocios.

2. Nove de setembro (trasmiras)

Esta noite miramos os primeiros animais.
Que desatan un instante de acumulación temporal.
Un sentido re-traído a unha longa cola para acceder a un centro de baile.
Danse todos os sentidos un por un heteroxéneos no corte que abre e destapa o desexo, quizais un aló da lingua.

(...)
Señoras, miren as relacións, que diferentes maneiras de resistir, de resistencia nos alumean:
Mais o máis frecuente é que un grupo ou individuo funcione el mesmo como liña de fuga; creala máis que seguila, ser o arma vivinte que un forxa máis que aquel que se apodera dela (D&G cit. Rubín, texto 52)

Agora Platón:
... pero ademais é flexíbel de forma, xa que, se fose ríxido, non sería capaz de envolver por todos lados, nin de pasar inadvertido na súa primeira entrada e saída de cada alma [...] (*Banquete*, 196 a)

Flexíbel a arma, a liña de fuga, o amor. Crear máis que seguir. Unha resistencia que se resiste a seguir –pero que segue por– inventa outras vías. Que non se detén, que se acaso acaracóchase... Aínda non se achica. A do animal que logo estou sen(guin)do.
O animal que me mira e a quen miro que se abre de pernas ou que camiña...

(...)

Diotima

O REALISMO

Pero este realismo do tanto-ten é o realismo do diñeiro
(L 14)

Pero nas invitacións multiformes que incitan [a abolir a diferenza e a repetición das profundidades do íntimo-privado e da público-común] *a suspender a experiencia artística* [estética-sensible para que "abrote" á superficie] *hai un mesmo chamado ao orde* [dos x(s)uízos determinantes contra certa inquietude do vivo, da vida, que teimuda (re)torna por saír de quicio de con-vivir máis aló da forza de determinación (naturalización→algo que vén dun dentro/fóra da lei, que reflexiona. Reflexiona o xuízo)] *un desexo de unidade, de indentidade, de seguridade, de popularidade, no senso de* Deffenflichkeit, *de atopar un público*. (L 14)

E antes toda esa historia dos x(s)uízos determinantes e reflexionantes, toda esa guerra e ese enunciado do tanto-ten lanzada pola hexemonía do beneficio fronte ás resistencias sen regras (sen pazos) pero que lanzan a paixón (spinoza).

O SUBLIME E A VANGARDA

Queda *un acordo non determinado, non regulado, queda logo un xuízo que Kant chama reflexivo entre a capacidade de concibir e a capacidade de presentar un obxecto correspondente ao concepto* (L 20)

O sublime é un sentimento diferente.
He aquí as ideas que non teñen presentación posíbel
Podería dicirse que son irrepresentábeis (L 21)

Entón as resistencias, as micro-resistencias, ao andar a eito no choio do como do mundo, aquilo que el pode e debe querer dicir, poderíamos dicir que son así mesmo irrepresentábeis.

FEDÓN

Ou terceiro exemplo sen regra, como vivir.

A idea dun irrepresentábel, como representar a vida ou como representar a morte, para vivir, para non morrer.

O diálogo mostra a idea problema dun señor que vai enfrontarse ao seu último día. Pero, será o seu o último día do que alí se fala ou caberá unha outra idea? En concreto, a da eternidade da alma para que este último día sexa un outro asunto. E é que Sócrates resiste a marchar. Pero marcha. Poderíamos dicir que a idea da eternidade da alma relaciona ao vivo ca morte facendo salto nun abismo que resiste a representarse, que se anuncia sen regra, polo tanto, sen resultado. Fóra entón da liña de beneficio, inútil, sen rede, pero que caberá pensar como lixeiro, plástico, o resistir, a resistencia. No *Banquete*, non a idea da eternidade da alma (que tamén), a idea do amor. → repetición: *pero ademais é flexíbel de forma, xa que se fose ríxido, non sería capaz de envolver por todos lados, nin de pasar inadvertido na súa primeira entrada e saída [...]"*(195e / 196 abd).

Pero o que nos interesa aquí e o ABISMO aquilo do que estamos a falar, aquilo que seguimos, e pensamos produce a resistencia.

Marcho hoxe (*Fedón*, 61a)

Pero da marcha queda unha restancia, a restancia irrepresentábel da micro-resistencia do nome propio. Do exemplo do xuízo reflexionante.

senón que simplemente tiña en min un pensamento estraño 58e -59a

Por banquete 197d e→*el é quen nos valeira de estrañamento* (en **4**)
Ela, a resistencia, a resistencia quizais.

3. Dez de setembro (~~trasmiras~~)

Turbulencias, nebra(s).
Unha escritura "salvaxe" fechada sobre temas incalculábeis.
Soños e liñas telegráficas stop
Dixo – unha ganancia, mais non unha ganancia da terra
- este pobo é moito aínda que ti non o saibas

Regra: "este desprazamento fala que o laboratorio mellor equipado ten máis posibilidade de ter razón"
- son 100 euros por veciño 150 por bar

Entón a qué réxime de enunciados nos referimos se é que xa non hai "pobo", pero si calculo beneficio e ganancia.
--
Na orixe latina do termo MODO, modernidade.
No pensamento na enunciación na sensibilidade un modo microlóxico de facer. Fóra de todo beneficio tras o calculo, calculado na hexemonía do negocio, da usura.
"O home quizais sexa tan só un nó moi sofisticado na interacción das radiacións que constitúen o universo"

Pero
Máis adiante apúntase outro tipo de complexificación (L 92)
e en L 100 remata nunha esquela:
"unha especie de segunda corteza"
"segundo o criterio do subdesenvolvemento"
Un "último golpe ao narcisismo da humanidade" triple transtorno, r de copérnico, r de freud, r de marx&engels

NOTA 1
Presupuxen ese outro día ao comezo deste apuntamento/diario que a carta novena viña sendo a liña de apertura ilimitada a unha resistencia que ía viaxar dende as profundidades do quiasma da escritura á apertura dun pensamento da "promesa sen promesa", a un "logos" en relación a un inconmensurábel que terma de abrir as relacións, de pensar esa complexificación da segunda corteza solar (pero xa me estou liando).

Isto entre medias dun desexo aínda fechado sobre unha circularidade desastrosa dos afectos, das afectacións sen "anámnese", sen posibilidade algunha de pos-rotación planetaria dos outros sobre o outro que escribe, sobre o propio do irse dos animais, o propio irse do planeta.
Pero como se non dende aquí falar → resistir.
Liña de arranxo que nos religa ao por-vir.

sempre andamos en(tre) dificultades.
e ti (preguntou) como fas para saír de ti
paseo e namórome. Dixen: vivir é dificil
si, sempre estamos en dificultades.
pero a vida hai que desoxidala, poñela en suspenso tanto como se poida. Dixo: *O feito de que filosofar é ante todo unha autodidáctica"*(L 116)
Unha ~~Anámnese~~ (L 98)

Non te gastes (e ten temperanza) corazón. ⟶ "vibra corazón gastado".

Debemos ser capaces de afrontar a opinión masiva, malintencionada. Pero temos que elaborar a nosa resolución, tratar de saber cal é o obxecto da nosa loita"(L 122)

4. Once de setembro (~~trasmiras~~) madrugada

FEDÓN

Px 39

⟶

Frase tola: (66e)

Q é o morrer I (64c)

Q é morte II (67d)

4. Once de setembro (~~trasmiras~~)

Soños, a morte en venecia, velázquez, unha praia e un depósito de cadáveres, rafa g, e r.

Kant
Forma imperii: segundo a cal se exerce a dominación, delegación do poder supremo.
Forma regiminis: principio segundo o cal o estado fai uso do seu poder.

54 Lyotard
... multiplícanse as infraccións a estas regras, xustamente porque acordan máis valor a buscar o acontecemento que ao coidado da imitación ou da conformidade.
... é unha infracción que reabre a cuestión da nada e do acontecemento.

¿ ?

Un inconmensurábel

Un Diferendo➢un corte pero tamén unha fenda, unha ferida, unha fera. Un resto...

J estaba dicindo que a alma de B non só nos permeabilizaba a nós, senón que sobre todo permeabilizaba a Camala. A alma de B dixo era unha barca. Un animote!

E que todo isto que nos sucedía viña dun afora. Dun retiro que o levaba fóra de si.
(...)

5. Doce de setembro (~~trasmiras~~)

Unhas palabras do corazón (pour a)

Unha liña de arranque crítica. Quizais non que a filosofía da diferenza non pense, non teña unha política. Máis ben unha política sen promesa. Fóra da idea de dominio, de poder, da toma de calquera pazo onde asentar aos novos zares para temperar os invernos. Ese inconmensurábel do tempo da vida. Esa palabra dos corazóns dxs sen casa, dxs sen parte. Pero que vibra e resiste fóra xa de calquera absoluto. Esa dificultade de non falar polos outros pero canda os outros.
Esa infancia, esa inquietude tensiva, POLÍTICA do pensamento.

E tempo de que sexa tempo, de que a pedra se compoña para florecer.

(Derrida, 20-21)
"Semella que Lactancio atribúe ás bestas non só a fala senón tamén o riso".
"A propósito, por que se di 'comeuche a lingua o gato'"?
Ou tamén: por que B dixo que marchaba para nos tocar (toucher).

Nada poderá nunca facer desaparecer en min a certeza de que se trata aquí dunha existencia rebelde a todo concepto (D 25)

Comunidade libre
Comunidade sen comunidade
Comunidade (re)querida

6. trece de setembro (~~trasmiras~~) madrugada diarios en T pour B

Escribe Derrida: "o propio do home que ten incluso como propio non ter propio"

Que é unha caricia?

Abismo
Animotes
Que é politica? Pregunta ao tempo que nos acaricia.
"Agora ben, quixen lembrar a nudez diante do gato"
A nudez de min, de ed, de claudia...

Limia e Antela concordan que a altura ideada por Platón no *Banquete* é portentosa, pois atinxe a todos os estratos de Corazón.

Si, todos estes dias cando colledes das silvas as moras, aínda incluso máis insiste ela Alma.

"Fálase, por conseguinte, dende hai tanto tempo"

Resístese a calquera dos golpes que se derivan das nosas vidas.
E tamén (xa o dixemos) desístese nun resistir que se separa, pero que de igual xeito é unha resistencia.

6. trece de setembro (~~trasmiras~~)

Por que, con que impropia propiedade non soubemos darlle arrimo, con que voz non falamos para desfacer as cimentacións desa dor que acoulleu ao fin unha liña de desterritorialización navegábel. Pero como se non soubemos do río e do seu alcance máis aló do tempo. Corazón. Barca acaso innegociábel. Innegábel do "Can they suffer?" Podía quizais ela non sufrir unha tal perturbación.
O testemuño irrecusábel desa piedade (D 45)
Esta guerra a propósito da piedade (ibid.)

→ *A limitrofía. Este é, polo tanto, o tema. Non só porque trataremos do que se desenvolve e medra no límite, no redor do límite, manténdose co límite senón do que se alimenta o límite, o xera, o fai medrar e (sobre todo) o complica* (D 46-47)

Entón, resistencia(s), límite(s), arredores, desenrolos, mantementos, alimentos, complicacións onde medra (a) resistencia.

Dicimos, que resistencia sempre produce un arranxo canda a acción.
Pero tratamos de dicir que (a) resistencia pode inventar a cada toque.

...e tiñan entendemento. (*Fedón*,76c)

7. catorce de setembro (~~trasmiras~~) madrugada

Vías de transmisión das liñas de universo.
Os corpos que as encarnan, efectúan.
Liñas de universo→os corpos que as inventan.
A(s) alma(s) que as respiran, repiten cando a efectuación,
un día en que (a) diferenza traza un hipo.
unha adiviña da voz, un ruído, un roedor que lle dá en envío a un paxaro un cáliz.
Un que?
Un anaco de queixo que destrama da trampa onde descansa a lei, o patrón.
Pois a resistencia abre a diferenza para que alume no mundo, entón a resistencia, un litixio, unha desavenencia, unha controversia... Un resto innumerábel. Unha desproporción de corazón.

"Fai tanto frío en Alaska."

Un proceso inconmensurábel
Croa croa croa unha ra
..... cando se vale do corpo para observar algo, pola vista ou o ouvido ou calquera outro sentido, é arrastrada polo corpo cara ás cousas que nunca se manifestan de igual xeito, co cal ela sofre extravíos, dúbidas e mareos, como se o contacto con estas cousas lle producise vertixe? (*Fedón*, 79c)
E entón é cando ela (se extravía, se perturba) se marea, hahaha cando se efectúa a voz o croar da ra e asalta o alimento (in)dixeríbel.
Unha irrigación estelar ao caer sobre a superficie do pilón unha meditación.
A meditación da invención dun alustre, acaso.
Pola contra, cando as observa por si mesma (*Fedón*, 79d)
Entón x ratx ao pensar a trampa, alma non tampouco corpo: un ratx, un gatx un patx...
Non sabemos se as liñas de universo teñen capacidade de sentir sufrimento, mais pensamos que arrastran os múltiples de efectuación. Agora = aos restos. Esa(s) caricia(s) que tantas veces nos teñen resistido.

Dixo: pensar algo como sempre idéntico ou como cómplice / dun sacrificio →
A identidade. Que cousa!

Outro, a liña de universo en envío
A de quen? Preguntou
A de Afora.

... o corpo é o máis semellante ao humano, mortal, multiforme, irracional, solúbel e que nunca está idéntico a si (*Fedón*, 80ab)

Algo cae
Quen? Ou, que?

E vós, como queredes o mundo solúbel ou indisolúbel?

Por un ciclo tan estacional, oh atlántico! Estación favorábel.

Espectros (*Fedón*, 81d)

7. catorce de setembro (~~trasmiras~~)

Eloxio do cabelo longo (resistir ser (im)piadosx, se acaso non lavarse pero si, ás veces) e do aprender a razoar.

- Pode que mañá, Fedón, cortes estes fermosos cabelos.
- É moi posíbel, Sócrates –respondín.
- Non, se me fas caso.
- ¿e logo? –dixen eu.
- Hoxe –dixo– tamén eu cortarei os meus e ti os teus, se é que o noso razoamento fracasa (morre) e non somos capaces de facelo revivir. (Fedón, 89b)

Pois así. Razoar...

Pero, entón, a lei da harmonía desfaise como un apriori, tanto así, no abrirse somnámbulo ás relacións ao redor do vivo.
Pois é fermoso o litixio, e inclusivo, pois aquí a mistura e a disxunción danse a tope. E vale a pena correr o risco.
... e é tempo de que me vaia bañar. Pois creo que é mellor que me bañe e beba despois o veleno, para evitar así ás mulleres o traballo de lavar un cadáver. (*Fedón*, 115a)

Pois así.

“Un estilo indirecto de esta clase en segundo o tercer grado sólo lo vuelve a utilizar Platón en el Parménides”

... así un compañeiro do seu entusiasmo.
(*Fedro*, 228b)

8.
quince de setembro (~~trasmiras~~) madrugada

8. quince de setembro (~~trasmiras~~)

Unha casa con planta baixa, só unha planta baixa ao xeito dun soto-terraza.
Unha xuntanza de amigas.
Un proxecto para a resistencia atravesado por unha (in)determinada violencia exterior-interior a calquera pensamento.
Para!
Deter unha idea-bouza para a vida. Para que esta se desfaga nunha fermosura.
Fala das verduras e de Felipe. O can palleiro que trenza canda o millo un rumiar da terra que nos fai na xuntanza alucinar e declinar toda regra de almacenamento e de casa...

A idea dunha protesta.
Dunha *“protesta consecuente contra ese singular xeral: o animal”*(D 57) contra esa machacona repetición sen marcar a diferenza das profundidades que nos re-envía ou nos re-trae fóra de toda idea de ruptura. Pero, entón, por que este marco de guerra que insiste sobre a dominación do outro, máis outro ao conformar unha casa de feras.
O animote múltiple seguiría sufrindo ao ter sempre ao amo enriba de el. Estaría até os narices ao ter sempre ao amo enriba de el (D 56ss)

De que xeito resoa aquí todo o texto de Diferenza e repetición. Tanto como todas as derivas materialistas dos diálogos de Platón. Os desencaixes desa escritura, de toda escritura fóra do réxime despótico das regras. Sen arghé, que forzar nos límites, nos marcos para que a paz adveña.
A paz para o animote múltiple.
Para nós...
Para o mundo...
Esa violencia da resistencia, do pensamento. Coas mans. Dirá.
S*e o pensamento se nega a pensar, a violentar, exponse a padecer sen froito todas as brutalidades que liberou a súa ausencia* (Rougemont, D. Pensar con las manos, cit. en Godard)

Que é ese “mundo”? Que quere dicir “mundo”?

Escea:
O que chamo mundo (“texto”) é tamén o que inscribe e desborda practicamente seus límites.

Dedicas parte do día á lectura atenta. Apenas paseas inda que paseas. E ocúpaste de determinadas ideas que traballan sobre ou por riba ou a través de teu corpo, teu eu, túa alma, que desbordan a tempo aínda incluso o tempo. Podías chamarlle a isto microloxías da resistencia. Cousas pequeniñas que te fan madrugar.

9. dezaseis de setembro (~~trasmiras~~) madrugada

9. dezaseis de setembro (~~trasmiras~~)

Unívoco canda os restos de todas as resistencias.

Agora si, un transporte de planos ao sentir as marcas que nos trasladan, os paseos dun a outro plano de consistencia. Tan reais, o río, a ribeira e os lentes por onde entrecuza a pasaxe estrelada polos restos dos animais.

“Gustaríame preguntarlle entón qué relación establece entre a diseminación e a pulsión de morte.”

10. dezasete de setembro (trasmiras) madrugada

DE ANIMA

... non sacrificarlle ningunha diferenza, ningunha alteridade, a dobra de ningunha complicación, a apertura de ningún abismo por vir. (D 112)

No que ía do derrame da serra do san Mamede até a estribación leste do Larouco, B contaba doutro xeito para nós a(s) historia(s) da(s) nosa(s) vidas, ao tempo que refería á(s) súa(s).

(*por exemplo, a sinxela cuestión da resposta, acerca da sinxela e abisal cuestión de saber o que quere dicir “responder*”.» D 103.)

Claro que podería tirar unha foto (o que vén sendo unha representación; e tratando de illar esta palabra nun sema, pensei na operación, nx operadorx

en relación co material-científico-técnico para a produción do sema, da representación, da imaxe, da foto, do foco) do asunto que se agrupa na inflamación.
Mandarlla á doutora, ese signo en envío que procesa tantos outros... Doutora.

Pero B. Alma, xa tiña rexistrado os negativos das nosas vidas, e por iso que ela aclaraba as resistencias que se ían dar a cada instante na serra canda o paso dxs lobxs.

Sen terra(s).

10. dezasete de setembro (trasmiras)

un primeiro debuxo animado do que vimos seguindo

Unha extremidade certera, unha marxe chea de murmurios e de marcas. E si de marcos, de liñas fronteirizas poboadas de microefectuacións que C trata de ocultar. Un despregue lingüistico de orneos, semiótico-tecnolóxico que B anima para que nós canda ela resistamos. ASÍ, para marcar ao tempo que big big big C carga unha idéntica fronteira, todo poderoso de identidade. Fronte a estes marcos totalizadores do concepto; B non deixa de insistir e polo demais de crear, de inventar solucións ao programa, ao pro-lema dunha repetición (big big big brother) sen restos, sen potencia que non trata ao outro cal multiplicidade singularizada que se acolle aos espazamentos das verduras.

Na liña do cogito cartesiano dirásenos que C é quen de "ter un eu na súa representación." Mais B resiste no insistir. En tanto que animote ou ánima traballa unha inquietude que a leva por camiños tortos e implosivos (incluso ás veces explosivos) ⟷
Que máis aló de responder a un eu organizado, idéntico todas as veces. Dá nos namoreos das liñas en arranxos.. Diríase que B é unha diseminación, un exemplo de nome propio diseminado.

Quiasmática, (diranlle: afectada, tísica, sifilítica, sidosa, desgotable, subalterna...) sen acougo. B anima unha politica da resistencia dos desertos. Pois deserto do real non se dá. Ou se tal (pensara B) ao redor das verduras máis ben hai deserto(s) e non nada.

PERO SI HA SER ➛ O ANIMOTE QUE NOS RESISTE
Garda esta idea o animote (*animot)* preverbal da voz, da pregunta e da resposta infinita dunha restancia.

segue un segundo debuxo animado

Alguén dirá que B fronte a C opera co pasado científico-tecnolóxico, logocentrado dunha máquina de guerra posta ao servicio dun eu polas multinacionais máis aló do estado-nación. Mais a pregunta será, a que se dedica B logo de atravesar as sendas trazadas pola desaparición dos ani-

mais e quedar a vivir no deserto. Alguén incluso eu podería pensar que falamos do deserto do real.
Pero quizais non, e acaso, non incluso dunha tripartición da resistencia.

E talvez alguén, quizais podería tamén pensar nunha máquina de guerra artística. Cando menos B procede por unha determinación que desborda toda domesticación estatal ou para-estatal. Diremos así para o noso ben que a resistencia que inventa B contraefectúa ao desterritorializar o poder en potencia un sen fin de arealidades que producen iso que máis arriba demos en chamar deserto.

De que nos vale unha única e idéntica liña de paso, se esta está empeñada en repetir e marcar unha indivisíbel fronteira. Se esta non con-trae un infinito e diferencial ánimo.

Eis as resistencias, até as narices dese debilitamento, desa domesticación dese amaestramento da socialización humana.
Se C dá coa súa patrulla na arrogancia "ganadera" do un sen fisura, incluso máis aló da carreira armamentística e farmacoquímica que asedia ao planeta e que el domina autotelicamente. En resumo, estaríamos a falar dun guía, dun amo, dun sabio da analoxía, da identidade, da eminencia. Con esa frecuencia de freada exacta (que recorda ao correcamiños) que cousifica ao descalificar ao descalcificar o territorio a terra da que se di governante.

«Un chisme (dirá Derrida) unha maquinación da providencia (deux ex machina) un "eu penso".» (D 118)
"Unha guerra sacrificial tan vella como o Xénese." (D122)

B pre-existe a toda esa trangallada. E INVENTA outra HISTORIA. Todas as historias.

Por isto que B non para de inventar, de resistir cando os inventos fóra do sacrificial, ben sabendo ela que «esa perversidade é precisamente o outro ou o inconsciente do "eu penso"... iso outro é o que de anteman asedia ao eu penso que acompaña todas as nosas representacións.» (D123)

Un xenio maligno, dirán a propósito de B que é preciso conxurar. De aí o big big big (o Big Brother (ou máis ben o seu O´Brien)) do comezo deste diario. Do humano, animal-máquina cartesiano; máquina providencial kantiana, que polo que seguimos non sería capaz de voz, de resposta, de poema, entón incluso. Pero si, ha ser, o animal que nos resiste.

Garda esta idea o animote (animot) preverbal da voz, da pregunta e da resposta infinita dunha resistencia.

"Non sei por que facemos isto... nin de onde vos vén este valor (risas) ... de seguir escoitandome!" (D 167)

Ao mellor resistir é isto un lugar (in)seguro onde vivir canda os outros ese valor xusto de seguir escoitando.
Resistir é un deserto, ATACAMA quizais. Dixo B.

Este diario en T pour B foi posible gracias aos folgos de Beatriz H. e de outros moitos animotes. Por elxs é que resistimos.

Con Adriana, Sara e Antón...

ESCOLIO

Ola, mándoche unha receita de galletas de améndoa riquísimas:

- 350 gr. de manteiga en pomada (semifundida)
- 450 gr. de azucre
- 6 claras de ovo
- 375 gr. de améndoa moída
- 300 gr. de fariña triga

Mesturas todo e logo polo a arrefriar unhas horiñas. Logo fas uns cilindros (axudándote co papel film) cortas e forneas a temperatura media (170ºC) sobre papel de forno para que non se che peguen. Cando vexas que as beiras van tomando cor torrada sácalas e deixas que arrefrien. Son unhas pastas durechas tipo tella. Xa me contarás

Ah! as unllas moi longas de Hölderlin.

bibliografía:

DERRIDA, Jacques (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, Editorial Trotta.

GODARD, Jean-Luc (1988-1998): *"Histoires(s) du cinéma*".

GUZMÁN, Patricio (2010): *Nostalgia de la luz.*

LYOTARD, Jean-François (2012): *La posmodernidad (Explicada a los niños)*. Barcelona, Editorial Gedisa.

PLATÓN (2008): *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

PLATÓN (2001): *Diálogos*. Laracha, Editorial Xuntanza.

RUBÍN, Abraham (2012): Gilles Deleuze: Acontecemento e desexo. Tirado o 31 de outubro de 2013 de http://proxectoderriba.org/gilles-deleuze-acontecemento-e-desexo/

STRAUB, Jean-Marie & HUILLET, Danièle (1998): "*¡Sicilia!"*

TIMBAS POÉTIKAS, KAOS E BOTES REVOLUCIONARIOS : COMANDO ESBARDALLE

poesía; destrución da linguaxe e rexeneración das palabras

A lingua na boca da poesía serve para achegarse ao divino, forma de expresión de realidades superiores que realmente non poden estar contidas na linguaxe... No contexto actual, no que os medios de desinformación constrúen unha opinión publicada que se confunde, interesadamente, cunha opinión pública, as palabras están lastradas de significados construídos artificiosamente, caendo nun pozo de pesadas asociacións mentais das que é difícil elevarse, e encadeando unha serie de consecuencias xa contidas na palabra desencadeante.

Dous dos moitos exemplos que se atopan sen azar nas mañás de churros ou café, coa bata ou co chuvasqueiro:

- Faise moi sinxelo para un xornal desprestixiar con palabras como "anarquista", cun traballo previo de asociacións feito dende tempo atrás, suxerindo terrorismo, desorde, bombas e cadelofrautas... con este método, toda posible abordaxe crítica afógase no adxectivo, que xa contén unha conclusión para nada fortuíta. Un discurso cíclico no que non se pensa, só se activan resortes mentais: Boinng!. Decisións construídas a base de frases feitas..."maloserá".

- E na tele a "política" sempre asociada ao monolito "pesoepepé" ou ao estado actual da demoniocracia e os seus altofalantes. Quen pode ser capaz de propoñer outra forma de facelas cousas, quen pode falar doutra organización das pólis? Se existen heroes capaces, que a "Xustiza" (si, si, con maiúscula) os deteña!

E velaquí, a poesía, capaz de construír novas asociacións e alixeirar as ideas, a partir de outorgar liberdade ós conceptos para escoller caer nun ou noutro verso, poñendo palabras en contextos que lles outorgan significados novos; proceso que pode destruír as asociacións interesadas que imos atopando na rutina, e con sorte sen caer no tope da mesma ruta, sorteando.

O Comando Esbardalle (- Presente, Kameraiden!!) adícase a facer principalmente Timbas Poétikas, nas que se pretende que a poesía feita polo pobo chegue ao pobo sen intermediarios; recuperar a dimensión oral e pública da poesía, fronte ao carácter escrito e privado que ten maioritariamente dende hai tempo. Recitais abertos, coa oportunidade de expresión de todo aquel que teña algo que dicir ou balbucir, creando un espazo que non remata no escenario, onde o público ten a oportunidade de abandonar o seu papel de cu plano na butaca e facerse artista; dende a improvisación, na música ou na pintura, poñendo a disposición o material

necesario. Único requisito é a creatividade que todas temos, para a que non parece existir máis sitio nesta "sociedade" que a soidade, a represión, ou os soños segredos que saen só ás veces. Vemos necesario reventar o espectáculo pasivo, e sacar da cotidianeidade os espazos onde a xente deriva polo leito capitalista. Recitais nos autobuses, nos bancos, nos ascensores, nos bares; canto menos afeitos aos culturetas mellor, sacade os vosos cerebros da cotidianeidade, saian os soños ás rúas!

Este Comando é aberto, e funciona de maneira asemblearia, con libretas, horizontalidade e toda a parafernalia; incluso con internet, fillos aleatorios do caos e do século vinteún (esbardallepoetico.tk; no caralibro: esbardalle). Pretendemos invadir con cada Timba unha parcela das vosas/nosas/súas vidas aburridas e normais, e ledos por conseguir xuntar elementos, persoas ou obras que chegaron sen saber a qué, autocociñando con eles un novo caldo co ingrediente da diversión, coas burbullas da tolería que pode desmoldar, quizais, as almas dos obedientes. Imaxinación retroalimentando ao Comando.

Funcionamos cun bote que medra coas Timbas nas que se cobra. A entrada é sempre gratuíta, facilitando así o acceso de calquera, ata o escenario se cadra; o bote tamén engorda con publicacións conxuntas, ou con estafas de luva branca. Dentro destas formas de comercialización da poesía (de algo hai que xantar) destacamos aquí a Poematrix, enxeño poétiko-tecnolóxico multimedia. No bote non hai só cartos; están tamén obras (poemas, teatro!) escritas de maneira colectiva e publicacións que alguén doou no seu momento. E se a alguén lle sobra un automóbil, agradeceriamos a súa doazón ao bote.

O bote permítenos/permítevos/permítelles facer outras Timbas en sitios ou circunstancias que non dan cartos mais interesa facer, pagando cogorzas colectivas cando sexan necesarias ou transporte cando hai desprazamento, pois somos un Comando interprovincial que pretende facerse pouco a pouco internacional e incluso intergaláctico, sendo xa interdimensional. O bote (Dadá salve ao bote!) permítenos tamén tolerías de maior calado: fotocopias, atrezzo ou, se fixera falla e cando medre suficiente, tanques.

E si, nestes tempos nos que a Orde autoimposta serve de maneira ditatorial aos vampiros autoencumbrados, nós queremos expandir o Caos, facer oco nas cacholas saturadas coas balas da poesía, con bombas expansivas de creatividade e coa sabotaxe do escándalo organizado; que o vento leve as cargas dos fillos do capital, renunciando á súa herdanza gris de crecemento canceríxeno ilimitado. Os que se autodeclaren normais, que se queden no seu autoconstruído fogar mental, e se non, que se autoateñan ás consecuencias.

E para rematar, unha peza feita cun método de creación colectiva, un PimPamPum: consiste en xuntarse uns cantos elementos, escoller un tema, cada un/ha poñer unha condición ...e escribir, cada persoa unha parte coas condicións do xogo. Unha vez lidas as partes autosuficientes, ordénanse, e xa ao final vén o título, que neste caso é:

Tranxformaçón / da Bandeirada / , e ?Boicotiada / da Ra$$ón !

Honde o Teatro Noutrora Chegaba
Agora, Xa Non Nos Queda Nada
Mais Que Costumes e Manias...

¡Ahisi estasa! ¡Velaipi o tespes!
Coma un cempes, esbarando polapas cuncasas dos teus-seus ollos,
a piqueses de caereses ao chanSan,

feitasa nun intrese dun DioPía con presa
¡e sense mesasa para xantarsa!
¡Pim! ¡Pam! ¡Pum! ¡Estalou a guerrasa!

e tipi estassas chorando de alegria...¡por finSin o comprendiches!
¡adiante soldado! ¡sen medo!
cando todo termine seras distinguido con moitas palabras
e moitos mais honoreses...
---
eesefose aisí cómo quérela viví-la-vita dende adentro dunha verde boteia,
Edebebebéla astraveses dos verdes cristai que che aísla
¡¡Morre a túa esenza edesesperanza?? Naquiestaísla
¡¡Vívela-sófrela morta malfieita feitisada maldtia crructa esenzia..

1/ facer unha estrofa cada participante, 2/ transgredir regras gramaticais e ortográficas, 3/ utilizar como fío condutor un elemento aleatorio de calquera panfleto dispoñible elixido aleatoriamente, 4/ utlizar a estrutura de rima ABBA.

recensión

A declaración do común, o acontecemento das revoltas

(Recensión de HARDT, M. e NEGRI, A.:
Declaración [trad. cast. de Raúl Sánchez Cedillo]. Madrid, Akal, 2012)

Sören Hauser

O noso título adianta a relación que nós cremos que persegue toda a obra conxunta de Negri-Hardt, aquela que se refire ao desenvolvemento conxunto do acontecemento –coas súas extensións políticas no concepto de revolución– e o común. Co gallo das revoltas globais N&H preséntannos unha reflexión sobre o que este concepto de común ten que dicir, entendido como punto de ancoraxe defensivo contra a estratexia de demolición de espazos comúns do capitalismo máis descarnado, é dicir, o que existe na actualidade. Este é o común que se mostrou nas revoltas globais do 2011 e o que conforma dalgún xeito a súa visión destes episodios revolucionarios como acontecementos por vir e xa chegados.

Con todo, ao noso xuízo, cremos que non se pode profundar nas revoltas globais nin no común sen falar do desexo das multitudes que efectuaron ditas revoltas. E se nos parece importante é porque cremos que no desexo está implícito o sabermos se hai posibilidades reais de resistencia, de praxe política. Serán camiños moi diferentes aquel que parte do desexo entendido como fluxo e impulso (que nós cremos leva cara a unha concepción do común, colectiva) que o que se sustenta na carencia (que pola imposibilidade de conseguir o desexado leva á represión ou, en todo caso, a unha concepción individualista do desexo).

Pois na visión de N&H o sucedido nas revoltas globais foi a expresión dun desexo, e onde estará a discusión será en que é ese desexo ou que pretende dicir e mostrar. Se isto ten relación con realizar unha cartografía das resistencias, sen dúbida é porque o desexo pode ser visto como aquilo cuxos puntos de disposición intenta esmagar o sistema capitalista me diante distintas estratexias.

Para dar lugar a distintos procesos de resistencia, é imprescindíbel fomentar a organización das forzas, e con isto tamén concordan N&H, pois non creemos nós que eles defendan un espontaneísmo radical, senón que a organización da que falan se afasta da tradicional clásica dos partidos políticos de esquerda (tamén a rupturista). O motivo fundamental é porque as súas coordenadas de referencias ontolóxicas son moi distintas. Por iso é pertinente mergullarse na concepción de desexo, pois o que N&H recollen de Spinoza e, especialmente de Deleuze-Guattari, marcará de entrada a imposibilidade dunha organización en base a unha orde fixa. Porque nos fluxos de desexo non hai nin suxeito nin obxecto e porque organizar a revolución é vulnerar o seu principio libertario, o que case o converte en contrarrevolucionario.

Para N&H o obxectivo é organizar as relacións sociais sen basearse nunha orde fixa que as codifique, senón, pola contra, innovar e permanecer aberto ao desexo da multitude.

A multitude segue sendo unha nomenclatura válida para referirse ás revoltas globais, pois son movementos que non teñen líder (en contra aquí da concepción moderna) e os intelectuais ou activistas relevantes con influencia non son máis que "invitados da multitude", ao servizo do común, un común que necesita defenderse. A loita polo común implica tanto o ataque ao conservadurismo impregnado na propiedade privada como a que a resistencia a esa propiedade sexa pública (no sentido de estatal). E esta é ao seu xuízo a finalidade das revoltas populares, tanto se estas empregan o concepto de demo-

cracia como se recollen os de liberdade, de igualdade, etc. As accións comúns, ademais, configuran o desexo das revoltas. E este desexo chámase democracia absoluta. Ese desexo é procurar o común que nos une sen unificarnos, mantendo a nosa singularidade e independencia, pero sen por iso deixar de traballar polo común, por aquilo que nos une: o desexo de democracia. E ese desexo –o común– non é algo por descubrir, é algo por producir, por crear.

Na análise que N&H fan dos movementos populares de 2011 en Declaración, o primeiro que resaltan é a diferenza con respecto aos movementos antiglobalización, nos que se daba unha concepción nómade do movemento (en liña coa ontoloxía de D&G)… As multitudes auto-organizábanse en base á sucesión de cumios políticos (as reunións do FMI, a OMC, o X20, etc.) en distintos puntos do planeta. Os movementos xuntábanse, reuníanse, atacaban e desaparecían. A diferenza é que nas revoltas de 2011 as protestas se visibilizan e sedentarizan, é dicir, ocupan un lugar fixo (as prazas) e se negan a abandonalo, utilizándoo como centro, ao clásico estilo moderno. Quizais a retirada de Sol consensuada polas asembleas do 15M deixa entrever esa tensión entre o nómade e o sedentario que atravesa o espectro plural do movemento.

N&H propoñen catro figuras conceptuais para entender a especificidade do momento e das loitas en torno á resistencia ao capitalismo, a defensa do común e as propias revoltas globais nas que todo isto se encarna: son as figuras do endebedado, o mediatizado, o seguritizado e o representado.

Con respecto ao endebedado, N&H comezan sinalando unha diferenza fundamental das relacións sociais de produción da actualidade con respecto aos tempos de Marx. Pois se a masa de traballadores asalariados aos que se refería Marx se baseaba no mito dun intercambio libre e igual (que ocultaba a explotación), hoxe en día as multitudes están formadas ben por desempregadxs, ben por traballadorxs precarixs, e ambos están moi lonxe de crer o mito, por iso a súa relación cos explotadores se basea máis ben na relación acredor-debedor. Así mesmo, ten relación co xurdimento da biopolítica e o biopoder no que a vida mesma "se puxo a traballar" para o capital. Precisamente, se puidésemos dicir que a relación acredor-debedor ten unha vantaxe, esa é que deixa ao descuberto o mito da igualdade de oportunidades capitalista. Ademais, o capital chega máis lonxe cando elimina do imaxinario o carácter produtor do traballador reducíndoo a simple consumidor. É dicir, o traballador produce porque traballa, pero traballa para pagar unhas débedas que ten porque consome. E isto é aplicable así mesmo ao desempregado, que cumpre unha función chave na produción do capital (até sen traballar, até sen estar conforme coa súa posición). Por iso, a diferenza dos tempos de Marx, o capitalista non se basea na ganancia senón na renda.

A figura do mediatizado, en cambio, refire ao afogamento que o dominio dos medios de comunicación realizan sobre as persoas, incapaces de controlar a súa complexidade ou o seu ritmo. Como consecuencia, a súa conciencia se dispersa máis que se divide (no sentido marxiano de "alienación"). Ao espectador obrígaselle a responder con inmediatez á multitude de estímulos que sofre, precisamente para que non poida pensar algo que realmente mereza a pena ser dito. En relación a isto ten sentido a especial énfase coa que se lle esixía á xente acampada en Sol, ou en Nova York un claro posicionamento político dividido en propostas razoábeis. O mesmo sucede á hora de pensar os sucesos que teñen lugar e dos que temos noticias pola súa multiplicación exponencial nos media. Pretenden ao tempo a produción dunha subxectividade acorde co sistema (ou polo menos con pánico ao cambio) e confusión nas filas de quen pretende buscar alternativas. Só ao saír deste afogamento xeneralizado un pode utilizar, por exemplo, as redes sociais como algo útil, como unha multitude descentralizada que se comunica horizontalmente e se organiza (como xa se facía nos movementos antiglobalización). Estas deveñen instrumentos se serven para isto, non para facerlles o xogo aos media.

O seguritizado, pola súa banda, tamén ten moita relación co endebedado, pois o capital provoca a sensación xeneralizada de medo (a perder o traballo e non poder pagar as débedas, por exemplo). Por iso se aceptan todo tipo de situacións indignas e se ceden parcelas de liberdade pola procura dunha nebulosa sensación de seguridade que máis ben se achega máis á da servidume voluntaria. É outra es-

tratexia do sistema para burlar a resistencia. Está claro que un non pode vencer ao exército ou ao cárcere, pero quizais si pode fuxir e devir invisíbel. Aquí é importante recordar a Maquiavelo e a Foucault: o poder non é unha cousa senón unha relación: depende e aliméntase de ti. Non se trata de buscar a coherencia anticapitalista e vivir á marxe do sistema, trátase de vivir conforme a el cando vixíen e en contra del en espazos ocultos (tamén sería importante seguramente lembrar a frase de George Jackson que sempre cita Deleuze de "non paro de fuxir, mais na miña fuxida busco un arma").

Con respecto ao representado, e a diferenza da modernidade, a representación non se ve como un agasallo que nos salva da tiranía senón como aquilo que impide a verdadeira democracia. Como crer nun sistema representativo que só deixa espazo a quen conta con grandes finanzas que á súa vez lle permiten controlar os medios de comunicación (que producen a subxectividade do mediatizado e o medo do seguritizado)? O representado é consciente disto pero non ten alternativas claras e retrocede por medo. De aquí que movementos como o do 15M puxesen o acento neste punto. Para N&H a democracia só pode xurdir se emerxe "un suxeito capaz de aferrala e promulgala en acto". E ese suxeito é múltiple e ten que formarse e organizarse en base á configuración do desexo das multitudes. Un posible punto da resistencia sería recuperar un dos trazos que os medios de comunicación e o seu ritmo desenfreado de datos informáticos pretende impedir: o estar xuntos dos corpos, a recomposición con outras subxectividades que se resisten a ser engulidas. Estando xuntos constrúese unha nova intelixencia colectiva e unha nova forma de comunicación, o crecemento mutuo da potencialidade dos afectos. O proceso de subxectivación comeza co rexeitamento. Só logo pode vir unha proposta de acción política.

De aí que N&H, en xeral na súa obra, e Declaración, en concreto, apelen á cooperación e á interdependencia como as condicións necesarias do común, un común que non é senón a base da produción social.

Declaración ponnos en garda fronte ao inmobilismo, vendo con bos ollos unha espera activa, pois a situación é tal que debemos prepararnos para o acontecemento aínda que non saibamos cando vai chegar. O seu é prepararse para unha oportunidade imprevista. E niso estamos.