

Ingredientes de una onda global¹

AMADOR FERNÁNDEZ-SAVATER, MARTA MALO DE MOLINA, MARISA PÉREZ COLINA, RAÚL SÁNCHEZ CEDILLO

Los autores de este escrito sentimos una absoluta incomodidad al hablar, así sin más, de “movimiento global” (no digamos ya de “movimiento antiglobalización”, término absolutamente inapropiado acuñado por los medios de comunicación de masas): ¡han sido tantas las burocracias que han hablado de este nuevo fenómeno convirtiéndolo en un objeto de análisis o en un sujeto de representación y operando así una terrible mistificación! ¡Han sido tantos los intentos de aferrar (medir, acotar, pesar) lo inaferrable (¿acaso para gobernarlo?)! Sin embargo, lo cierto es que “algo ha cambiado” desde los años de la “utopía felicista” del capital.² Una serie de actos intempestivos acaecidos en el escenario global han inaugurado un “nuevo principio de realidad”³ rompiendo definitivamente con la ilusión de un supuesto fin de la historia que anunciaría que habíamos llegado al mejor (y al único) de los mundos posibles. No se trata de un sujeto ni de un objeto (orgánico, de límites y contornos definidos), sino más bien de una onda discontinua pero persistente que ha cambiado el contexto. Podemos llamar a esa onda “movimiento global” o “movimiento de la globalización desde abajo” solo a condición de hacerlo con intenciones performativas/prospectivas y no descriptivas/representativas. Es decir: no para acotarlo, o hablar en su nombre, sino para decir e impulsar sus potencialidades.

¿De qué está hecha esta onda de dimensiones globales? ¿Qué materialidades la componen? En primer lugar, una secuencia de acontecimientos de irrupción en la esfera pública de una corporeidad múltiple, determinada y rebelde que, a través de su aparición en un mismo espacio-tiempo, ha instaurado un nuevo (y frágil) “nosotros” y ha hablado al mundo globalizado de “otro mundo posible”: contracumbres, foros sociales, insurrecciones... Chiapas 1994, Seattle 1999, Buenos Aires 2001, Madrid 2004... En segundo lugar, una serie de experiencias de autoorganización y contrapoder explícita e inmediatamente políticas, articuladas en territorios concretos, pero conectadas en redes en la mayoría de los casos de alcance transnacional (donde elementos más territorializados y masivos —el EZLN mexicano, el MST brasileño, el movimiento chipko indio o los intermitentes franceses— se componen con otros elementos más pequeños y desterritorializados —equipos de Indymedia en todo el mundo, enlaces civiles, revistas o radios libres, colectivos de investigación militante...—, formando intrincados archipiélagos). En tercer y último lugar, un “mar de fuego subterráneo” (Anselmo Lorenzo) hecho de malestares e insubordinaciones cotidianas

que funciona como magma en el que se cultiva y fermenta la rebeldía.

Estos tres planos tienen formas complejas y no unívocas de retroalimentación y concatenación mutua (de hecho, lejos de interpretaciones espontaneístas, es esta retroalimentación y concatenación compleja la que hizo posibles tanto los grandes acontecimientos de revuelta como su extraordinaria resonancia mundial). Todos ellos son, además, globales: en sus efectos y en el alcance del mensaje que lanzan (en el primer caso), en la escala de sus redes y en la dimensión de los problemas sobre los que trabajan (en el segundo caso) y en la movilidad y circulación de sus comportamientos rebeldes (en el tercer caso). Todos ellos son expresión de un trabajo vivo que anticipa y empuja de distintas maneras la globalización (entre las figuras más paradigmáticas de este trabajo vivo están los migrantes, los hackers y todo tipo de trabajadores inmateriales) y sienta así las bases materiales de una acción política global más allá de las ambigüedades del “internacionalismo”. Por ello cabe



Allan Sekula, *Waiting for Tear Gas*, Seattle 1999.

considerar esta onda multifacética como el verdadero motor de una "globalización desde abajo", que va socavando, como un nuevo topo, el orden global.

Esta nueva onda de rebeldía es en parte heredera de los movimientos de liberación de las décadas de 1960 y 1970: lo es en la medida que una misma exigencia de justicia la recorre, pero, sobre todo, porque lleva inscritas en su seno tres inclinaciones colectivas que marcaron las dinámicas más rupturistas de los sesenta y setenta —el rechazo del trabajo rutinario, repetitivo y jerárquico (rechazo grabado a fuego en el imaginario colectivo, como separación total entre actividad laboral y disponibilidad de dinero), la vindicación de la singularidad y de la creatividad (y, por lo tanto, irreductibilidad de lo múltiple a lo uno y crisis de la representación) y el rechazo de los aparatos estatales y de las instituciones disciplinarias. Inclinaciones colectivas que, como bien señala el filósofo italiano Paolo Virno,⁴ el capitalismo ha sabido transformar en requisitos profesionales, ingredientes de la producción de plusvalía y fermento de su nuevo ciclo de desarrollo, pero que, no obstante (o precisamente por ello), continúan representando "la otra cara de la moneda posfordista, la cara rebelde." Esta línea de continuidad entre el "espíritu del 68" y la onda de insubordinación global obliga a leer con ojos nuevos las pasadas décadas de capitalismo triunfante; obliga, fundamentalmente, a atender con especial interés las iniciativas que anticiparon esa continuidad, en su peculiar combinación de elementos sesentayochistas con elementos de total novedad.

Este artículo no pretende abordar en toda su complejidad la onda de la "globalización desde abajo", tarea que nos parece, ahora y siempre, titánica, y que, a nuestro juicio, de hacerse, debería construirse como gran proceso colectivo de coinvestigación global, impulsado por agentes protagonistas de los distintos planos de la rebeldía actual. Nuestro propósito es mucho más modesto: situarnos en el segundo de los planos de la onda, aquel de las redes y grupos de autoorganización explícita, e indagar, a partir de un trabajo de entrevistas y conversaciones con algunos, muy pocos, de ellos (todos del ámbito del Estado español, por simples motivos de producción, que no analíticos o políticos), lo que, provisional e hipotéticamente, consideraremos los ingredientes más interesantes de una nueva politicidad que acompañaría lo que llamamos "movimiento global": una nueva geometría de la hostilidad, unas formas de socialidad inmediatamente políticas, unos modos de hacer que alían intelecto y acción y un uso creativo y mitopoiético de la comunicación.

Poder y política en el escenario global

Pero antes de meternos de lleno en el análisis de cada uno de estos ingredientes, démonos tiempo

para ciertos prolegómenos que ayuden a enmarcar la cuestión. Preguntémosnos: ¿quién manda hoy en la historia? A principios de la década de 1990 esta interrogación podría haber suscitado al menos dos tipos de respuestas en el ámbito del *conventional wisdom* de los grandes centros metropolitanos globales: la primera, que irónica y tal vez excesivamente podríamos llamar *fukuyamiana*, diría que manda el inextricable impulso de dos instancias que, para una introspección filosófica, no serían sino una: mandan la universalidad de los mercados y la mundialización de los derechos humanos; la segunda, cuya sólida hegemonía hoy cuesta recordar, y que con otra tanta ironía llamaremos *baudrillardiana*, nos respondería que, de haber historia, en ella no encontramos sino el dominio de un capitalismo que se ha convertido en signo e imagen, y cuya circularidad reversible alimenta el dinamismo de un *socius* completamente pacificado, fundamento superficial de un cinismo previo a toda disposición subjetiva y alimento de un *agon* puramente estético (goce y distanciamiento de lo inauténtico).

En aquellos años, ahora lejanos, el predominio de estas concepciones, cuya brillantez no debe ser exagerada, podía explicarse por la desaparición del horizonte de lo visible y lo enunciable de numerosas instancias de determinación histórica: derrota de los movimientos antisistémicos del período posterior a 1968; fin del mundo de Yalta; eclipse de los sujetos poscoloniales y del espacio geopolítico del Tercer Mundo; desaparición del objeto "trabajo" en las ciencias sociales y del sujeto "movimiento obrero" en el derecho y la filosofía política; mutaciones tecnológicas y destitución del paradigma industrial. Demasiado apresuradamente se adjudicaron tales logros a la potencia de un capitalismo que parecía confundirse con la realidad a secas. El fin de cierta modernidad se correspondía rigurosamente con el fin de lo político entendido como ámbito (artificial) de los asuntos comunes y como terreno de inscripción de un sujeto (colectivo) capaz de decidir (en contra o a favor de la "historia"). De ahí que, en esta nueva esfera cerrada de lo decible y lo visible posmoderno, a los ojos de este *conventional wisdom*, toda decisión política *sensu stricto* fuera considerada sin más *totalitaria*, prevaricante y, sobre todo, un índice de *animalidad* puramente biológica, carente de razón (entendiendo por esta la convención posmoderna).

Entendemos así que la irrupción de lo que denominamos "movimiento global" no haya conseguido aún, años después de formar parte de la actualidad, inscribir su espesor y su potencial de innovación en el discurso político y en los saberes, de pretensiones más o menos filosóficas, acerca de la actualidad histórica. Hoy, cuando el horizonte de la guerra civil pla-

netaria ha borrado de un plumazo una década de apresurado “optimismo global”, el vacío reina en el ámbito de las síntesis del presente, cuando no se intenta rellenar ese hueco con descripciones inconcluyentes de orden geopolítico o lamentaciones morales ante los desmanes “unilateralistas” de la gran potencia estadounidense. El caso es que la convención “globalización” parece haber terminado y la unión de este *horror vacui* discursivo con la fisicidad de la guerra ha sustituido, por defecto, al optimismo algo eufórico de los años de la *new economy* y de la universalización armada de los derechos humanos.

Se entiende que, en este tránsito que describimos, el espesor de las singularidades del movimiento global corre el riesgo de manifestarse en el terreno de la pura aparición intransitiva, fugaz y fenoménica (en el caso de los acontecimientos de irrupción en la esfera pública), o bien en el de la subalternidad y la heteronomía (en el caso de las realidades, redes y archipiélagos de autoorganización y contrapoder). Esto es, la violencia sistémica en cuyo medio irrumpe el movimiento contribuye enormemente a recluir a este en la casilla de la sola protesta moral, del privilegio de la contestación de unos pocos jóvenes bienintencionados que acompaña a una época de bienestar en el “Norte”, o bien —sería este el argumento de una vieja crítica “marxista” a la que, al parecer, la actual violencia desrregulada de las élites mundiales parecería dar una razón casi póstuma—, le adjudica la condición de mero “ciclo de protesta” que al fin y al cabo vendría a coincidir con la “falsa prosperidad” de una época de especulación desaforada, causa última de la “politización moral” de sectores inéditos de población en el Norte del sistema-mundo; con arreglo a esta concepción, la realidad de la guerra y la parálisis del proceso de mundialización valdría como confirmación de la continuidad subyacente de la lógica del “imperialismo” y, por lo tanto, destituiría las pretensiones del movimiento global en tanto que índice de una transformación mayor de los modos de la política. Ante esta opacidad, producto de la cerrilidad de modelos de análisis que, en el presente vacío, suplen al menos su escasa exhaustividad con la garantía de explicarlo todo de algún modo, el *creacionismo político* de las irrupciones singulares del movimiento global debe refrendarse paso a paso, en cada situación, sin garantías de universalidad ni “mutaciones de paradigma” inmediatamente universales e irreversibles.

En este sentido hemos de distinguir, a la hora de considerar el hacer de los movimientos críticos de la década (y en cada uno de los planos que antes discerníamos: acontecimientos de irrupción masiva en la esfera pública, espacios y redes de autoorganización, magma de rebeldías e insubordinaciones difusas y generalizadas), entre a) la pura *facticidad* de su

inscripción, b) la gama de *posibles* históricos que inauguran, y c) las *virtualidades* que generan y hacen reconocibles. A lo cual cabe añadir que, si el movimiento global innova, debe en consecuencia resultar invisible para todas las rejillas de interpretación que detentan la consistencia del objeto “política”.

Nueva geometría de la hostilidad

Debemos a Paolo Virno⁵ la acuñación de la expresión que da título a este párrafo; con ella se entiende la modificación de los términos, las dimensiones y las direcciones del conflicto político acaecidas, en la práctica real, en las últimas décadas o, convencionalmente, a partir de 1968. Nuestra hipótesis es que el movimiento global se asienta firmemente en un nuevo terreno o, dicho de otra manera, que la *consistencia* misma del movimiento implica necesariamente este nuevo terreno.

Dejando a un lado las concepciones “débiles” de lo político, esto es, aquellas que tienden a identificar a este con la forma-Estado parlamentaria o, en términos generales, con la “gestión del Estado”, el espesor del hacer del movimiento global no resulta reconocible con arreglo a dos de las principales “geometrías de la hostilidad” que la historia de los movimientos emancipatorios nos ha entregado: *antagonismo dialéctico* y *relación amigo-enemigo*. No podemos adjudicar ninguno de estos dispositivos a ninguna componente específica dentro de la historia de los movimientos antisistémicos, en la medida en que, sobre todo en el siglo xx, ambos tipos de dispositivo informan alternadamente los modos de hacer y pensar de un mismo tejido histórico y subjetivo de movimientos. En el antagonismo dialéctico reconocemos el impulso de “superación” (entendiendo por esta una forma de la *Aufhebung* hegeliana) del capitalismo y de su forma-Estado, una superación recuperante de lo bueno de la historia del capital y de la eficacia histórica del Estado, inseparable de una teleología histórica subyacente. El movimiento obrero de raíz socialdemócrata y comunista encarna, en buena parte de su existencia, este tipo de dispositivo. No obstante, numerosas formas de *terrorismo* de extrema izquierda representan una exacerbación distorsionada de este mismo dispositivo, toda vez que, en el terreno de la producción de miedo y del condicionamiento forzado de la vida pública, el terrorismo actúa siempre, en última instancia, a imagen y semejanza del Estado.

Por otra parte, la historia de los llamados “movimientos sociales” de la década de 1980 representa, ciertamente de forma distorsionada, un ejemplo frío de la relación amigo-enemigo, en tanto que la separación y el extrañamiento fundamentales en la práctica de aquellos movimientos estaba subtendida por una polaridad amigo-enemigo, esto es, una concepción de exclusión mutua entre dos contendien-

tes (el movimiento de objeción e insumisión en el Estado español, activo en la década de 1980 y principios de la de 1990, representa en cierto modo un ejemplo de este dispositivo: el carácter pacifista y en buena medida no violento de esta experiencia no impide el reconocimiento de estos rasgos. La relación amigo-enemigo no implica necesariamente el *imperium* de la violencia, sino la imposible codificación jurídica o normativa de la relación. En otro plano completamente distinto, algunas experiencias guerrilleras —Sendero Luminoso en Perú, algunas componentes del movimiento nacionalista palestino— son ejemplos de la versión caliente de este tipo de dispositivo. Y no nos olvidemos de la breve y fulgurante experiencia de los Industrial Workers of the World, ilustrativa y casi diríamos paradigmática de este tipo de dispositivo, aunque no solo de este, ciertamente).

En contraposición a estos dos dispositivos, reconocemos en no pocas experiencias del movimiento global los primeros rasgos de otra geometría de la hostilidad. Que no carece de antecedentes: sirvan de ejemplo las experiencias del *movement* californiano de finales de la década de 1960 y, sobre todo, las del *movimento del '77* italiano. Experiencias ambas breves, intensísimas y, en ambos casos, canceladas de la memoria o entregadas al recordatorio banal y al cliché extravagante. Alusiones, más allá de todo mimetismo y en algunos casos todavía no equiparadas, a una profunda dislocación histórica del significado y la práctica de lo político.

Sin lugar a dudas, el principal ejemplo actual de una nueva geometría de la hostilidad política es el EZLN chiapaneco. Todo, desde la forma de su irrupción en el escenario global a la intermitencia de su actividad, pasando por el uso de la paradoja, la desidentificación y el secreto, nos remite fuertemente a un tejido de innovación que, con independencia de la suerte del movimiento chiapaneco, forma ya parte del repertorio de un nuevo hacer político. Más en concreto, comprobamos cómo el EZLN combina mecanismos tradicionales de tipo *voice* (que encontramos en sus declaraciones, así como en su declarada voluntad de pertenencia a la nación mexicana) con la estructura dominante de un *exit* (del destino homogeneizador y racista intrínsecamente unido a la modernización del Estado mexicano; de la inserción global unidimensional y obligatoria que les condena a la desaparición física y al laminado de su singularidad).⁶ El EZLN es a su vez una concreción elocuente del modo en que la invención política de los movimientos nunca se presenta de forma nítida, pura y acabada, sino que responde siempre a problemas reales, vitales e insoslayables, que los modelos disponibles no pueden solucionar o, más aún, ni siquiera permiten reconocer.

Mucho se ha insistido⁷ en la originalidad del uso de Internet por parte de los zapatistas, como herramienta de *autonomía* de la comunicación y de *organización política* reticular y horizontal. Sin negar este aspecto (que por otra parte debe ser relativizado si tenemos en cuenta que el EZLN es un ejército formado por comunidades indígenas que en su mayor parte no utilizan ordenadores —en primer lugar porque no disponen ni de instalaciones eléctricas ni de la tecnología de comunicaciones necesaria para conectarse a la red de redes—), aquello que para siempre señala la singularidad y la potencia de invención del EZLN es la modalidad del *éxodo constituyente* que inaugura. Démonos cuenta de que esta figura del éxodo no se corresponde con ninguno de los dispositivos antes citados. En primer lugar, es imprevisto y no instrumental, habiendo comenzado, como decisión, mucho antes de su aparición pública; es incondicional, esto es, se declara como acto performativo y pragmáticamente eficaz de una ruptura con respecto a toda dialéctica integradora con el mercado mundial y con la vicisitud racista poscolonial del Estado mexicano; en segundo lugar, es paradójico, puesto que, a la par que se declara, inventa un “tercer excluido” de la contienda, al que se invita a formar una alianza en el camino del éxodo: en el caso de los zapatistas, será lo que ellos llaman la “sociedad civil mundial”; en tercer lugar, la consistencia de la decisión del éxodo se ve reforzada por la *intermitencia de la “voice”* o de la forma de la desobediencia como irrupción pública. Se ha hablado y escrito en numerosas ocasiones del uso del silencio por parte del EZLN; esta práctica, a la par que aquella del espejo (desidentificación y universalización singular), contribuyen a impedir que la redundancia del contacto con el adversario se consolide como un efecto de *presencia* y *pertenencia*, esto es, con una forma de *previsibilidad* e *integración sistémica* de la irrupción. La forma del éxodo constituyente del EZLN nos dice mucho de la importancia que, en esta nueva geometría de la hostilidad tal y como se determina en los zapatistas, tiene la salvaguarda de la *singularidad conquistada*, del *tiempo (imprevisible) del acontecimiento* y de la *universalidad* (incondicional) del gesto: los zapatistas no solo dan (nuevo) nombre a su adversario, sino que inventan, a la vez, a su pueblo, esto es, a aquellos que han de acompañarles en el largo éxodo.

Saturación (intensiva y extensiva) del ámbito de lo “político” y nuevos espacios de socialidad

Con la política de buena parte de lo que denominamos movimiento global sucede como con el concepto de “trabajo”; cuya desventura en las ciencias sociales y el discurso político señalábamos más arriba. Sin que ello nos lleve a identificar, mediante un atajo

injustificado, “política” y “trabajo”, bien es cierto que la invención política del movimiento global resulta inseparable de las mutaciones del referente “trabajo” en los últimos treinta años: mutaciones no solo de orden discursivo, sino de la “cosa misma”, esto es, de lo que con Marx podemos denominar “trabajo vivo” [*lebendige Arbeit*] (Karl Marx, *Grundrisse*, 1857-1959) o, desde otro punto de vista, de la composición (política, cultural, antropológica) de las fuerzas sociales productivas. De esta suerte, mientras que la desaparición del trabajo en las décadas de 1980 y 1990 —cuya correspondencia con una derrota histórica de los movimientos antisistémicos (y fundamentalmente ligados a la convención llamada “clase obrera”) sería injustificado soslayar— coincide, paradójicamente, con su extensión a todas las actividades humanas, en el caso de la “política” sucede otro tanto. Paolo Virno⁸ ha señalado que el profundo espesor, esto es, el carácter antropológico de las nuevas formas de contestación del movimiento global, atañe particularmente a su carácter a) de trabajo, esto es, de actividad productiva sometida a un poder de mando y b) a su carácter lingüístico (y, al mismo tiempo y de forma inseparable, afectivo). Ello explicaría, a juicio de Virno, el carácter fundamentalmente ético de la práctica política del movimiento. Por “ético” hemos de entender un pensamiento práctico de las posibilidades en juego de una forma de vida, y no tanto vagas generalidades inspiradas en el credo de los derechos humanos. Esta ética de los movimientos tiene que ver con la instancia de la autoconstitución de la vida pública, entendida como especialización, determinada y decisiva, de la naturaleza común (lingüística y afectiva) de las singularidades. La primacía de la instancia ética atañe, pues, a la dimensión ontológica de las nuevas formas de enemistad y conflicto político expresadas por el movimiento global. En este carácter ético, es decir, el de un discurso y una práctica que hablan de la autoconstitución de sí de las singularidades (lingüísticas), reside, según Virno, la radicalidad y al mismo tiempo la debilidad del movimiento global. Esta debilidad tiene que ver con la radical *separación* que la existencia y la consistencia misma del operador “movimiento global” imponen con respecto a las lógicas, los tiempos y las finalidades del poder de mando. La comprensión de esta separación se hace más fácil si la consideramos a la luz de la *nueva composición* del trabajo vivo a raíz de las mutaciones productivas, culturales y maquinicas de los últimos cuarenta años. El devenir lingüístico y afectivo, no tanto de *todas* las actividades laborales, como de aquellas que explican y estructuran *a priori* la cooperación social productora de valor (de valor de cambio, se entiende), esto es, los procesos de *lingüístización e inmaterialización* del trabajo, resulta inseparable de la inviabilidad de la reproducción del

sistema del trabajo industrial y de la sociedad-fábrica fordista a escala global.⁹ De esta suerte, el carácter “ético” del movimiento global es un índice de su espesor ontológico —paralelo a la universalización genérica de la capacidad de trabajo.¹⁰ La *ontologización de la política* es el problema cuya presentación como cuestión universal corresponde sin duda al movimiento global, pero que, como veremos en los próximos parágrafos, solo es formulable gracias a la inscripción irreversible del hacer discontinuo de una constelación de experiencias políticas metropolitanas de la década de 1990 (en el Estado español, fundamentalmente, los Centros Sociales Okupados o, por utilizar la jerga periodística, el *movimiento okupa*).

Desde otro enfoque, podríamos considerar que las experiencias de movimiento en la década de 1990 han conseguido poner de manifiesto, dándoles nombre y localización, los efectos “vitales” del poder y por ende de la resistencia. En efecto, las luchas de los campesinos contra la apropiación privada del patrimonio genético, aquellas de grupos y agencias cívicas contra el poder de las corporaciones farmacéuticas, la irrupción de las comunidades del *free software* o las múltiples experiencias del *mediactivismo* convergen en un mismo terreno de inscripción *biopolítica* de los efectos del poder y de las resistencias. Entramos aquí en un terreno extremadamente concreto, al que las temáticas de “lo personal es político” de la década de 1970 tan solo aludían (con la excepción, absolutamente precursora, de las prácticas del movimiento feminista). El carácter de *biopoder* del capitalismo es un objeto múltiple de análisis y contestación de instancias múltiples y singulares del movimiento global, ligadas necesariamente a la *situación* en la que se experimentan los efectos de ese biopoder y al esclarecimiento de su carácter global y proliferante. La eficacia y la intensidad de las irrupciones del movimiento, innegable en el período comprendido entre 1994 y 2001, resulta inexplicable si no se atiende a los *efectos de subjetivación* biopolítica que se desprenden de una extraordinaria y diversa *capacidad cartográfica* de estas agregaciones de movimiento.

En este terreno, el papel crucial de las formas de *especialización* de la agregación y su carácter *inmediatamente político* se conectan de manera directa con lo que podemos llamar *crisis de la representación* (esto es, crisis de la idea de un sujeto revolucionario único y crisis de la concepción de una forma única de la política, materializada en el partido-iglesia). Las causas de esta crisis: no tanto el triunfo final del capital como la afirmación de la irreductibilidad de la singularidad que acompañó al espíritu del 1968 —y que quedó inscrita irreversiblemente en nuestros cuerpos, como algo irrenunciable—, pero también la forma en que el capitalismo se reapropió de este

deseo de singularización, absorbiéndolo y distorsionándolo en la diversificación de los mercados, así como la desterritorialización, flexibilización y movilidad que la reestructuración capitalista introdujo en la experiencia cotidiana de todos nosotros.

En este contexto de crisis emergen, en las regiones del Norte de la economía-mundo —en algunos países, desde los años ochenta, pero en el Estado español a partir de la década de 1990—, formas de socialidad que hacen suya la política sin mediaciones, rechazando toda delegación con respecto a la decisión sobre los asuntos comunes. Con esta operación, la política adquiere un carácter nuevo, que podríamos calificar de “situacional”:¹¹ ya no hay un centro único (y exterior) organizador de sentido (como podía ser la utopía obrera), sino que el sentido de la propia experiencia se construye sobre una exigencia interna a la experiencia que es motora de radicalidad, en la medida en que determina una ruptura con respecto al estado de cosas presente. Bajando al terreno del Estado español, podemos citar algunos ejemplos paradigmáticos en este sentido: en primer lugar, de manera prematura, los Centros Sociales Okupados y, luego, más recientemente, las redes vecinales de nueva composición, las comunidades hackers organizadas en torno a lo que se ha dado en llamar hacklabs y las comunidades migrantes en lucha por papeles para todos a través de la ocupación de iglesias (los llamados “encierros”).

¿Qué elementos organizan la ruptura en estos espacios, dotándolos de radicalidad? Elementos siempre singulares pero que atañen a los fundamentos mismos del moderno sistema del capital: en los centros sociales, la exigencia de tiempo de vida, ligada a una crítica radical al trabajo asalariado y al régimen neoliberal del *workfare*; en los encierros, una exigencia de justicia lanzada desde la invisibilidad, con la que los inmigrantes rompen el propio papel de *sombra* al que Occidente les condena para convertirse en protagonistas de una batalla contra las políticas de extranjería y por una redefinición de las bases de la ciudadanía; en las redes vecinales, una exigencia de construcción del territorio *desde abajo* frente a una globalidad inaferrable (y devastadora) impuesta desde arriba; en los espacios hackers, una exigencia de universalización del conocimiento, libre circulación de las ideas y uso social de la tecnología.

¿Qué dificultades los atenazan? En el caso de los centros sociales, la fuerte presión de un marco político marcado por la ilegalidad y el peligro de la automarginación política y de las derivas familiaristas e identitarias dentro de un movimiento (el de las okupaciones) hijo aún de los años de invierno de congelación de la contestación y caída en el resistencialismo. En el caso de los encierros de inmigrantes, la política del miedo que los marca como enemigos,

la confluencia de intereses políticos partidistas y grupculares que minan la autonomía de estos espacios, las urgencias de la supervivencia ante la falta de recursos, que colocan las experiencias entre la experimentación política y la mera gestión de necesidades primarias a través de mecanismos asistenciales y las dificultades de construcción de un espacio multiétnico y multilingüístico a la par sometido a la temporalidad acelerada del conflicto. En el caso de los hacklabs, la dura batalla contra las políticas de patentes, el riesgo de tecnificación y disolución de la perspectiva política y los problemas de composición con espacios y gentes no monocromos. Por último, en el caso de las redes vecinales, la importancia ante la rápida marcha de la apisonadora urbanístico-especulativa y la caída en una idea icónica de vecino que bloquea otras composiciones más ricas.

Con todo, en un momento de fragmentación y dispersión social extremas, donde la soledad es mal de tantos y donde la agregación ya no es un dato del que se parte, sino todo un desafío, no resulta aventurado afirmar que estas formas de socialidad, que en algunos casos constituyen fuertes alusiones a “esferas públicas no estatales”, constituyen el verdadero soporte y máquina de construcción de la globalización desde abajo, a la par que auténticas cuencas de innovación social. No obstante, sería aventurado pretender que estas experiencias hayan sido capaces de superar el marco constitutivo de la *ambivalencia*¹² de sus manifestaciones; la pura fenomenología de sus irrupciones no nos proporciona paradigmas consistentes de un nuevo hacer político, prototipos reproducibles en el espacio y en el tiempo. Tampoco las figuras subjetivas que estudiamos son separables de su propio *self-making* procesual: su persistencia depende tanto de la felicidad del resultado de los nuevos conflictos que inauguran como de la fortuna de sus tácticas e iniciativas de *producción de subjetividad*,¹³ esto es, de la buena composición de las dimensiones afirmativas e inventivas de su hacer, en el terreno de las nuevas relaciones entre las palabras y las cosas, de las constelaciones éticas cotidianas, de las mutaciones perceptivas, etc. Este carácter inacabado (y, por así decirlo, desfundamentado) de los procesos de construcción del movimiento global, solicita con fuerza *suplementos* analíticos, nuevas organizaciones de la producción de los saberes, que sean capaces de superar los límites de la situación singular. Las experiencias de coinvestigación, como ensamblaje de dispositivos y reapropiación de las técnicas de conocimiento sociológico, son una de las líneas más consistentes de esta problematización de la ambivalencia y de tematización explícita de la producción de subjetividad por parte de distintas agregaciones políticas de nuevo tipo.

Devenir militantes investigadores

A los procesos de inmaterialización y lingüistización del trabajo referidos, auténtica interfaz de una economía flexible, deslocalizada y en red, va asociada la figura del *virtuoso*: ese trabajador hasta ahora considerado improductivo, que no deja tras de sí un producto, sino cuyo trabajo se basa en una ejecución o performance: en favorecer y gestionar el flujo de informaciones, en tejer y armonizar relaciones, en producir ideas innovadoras, etc.¹⁴ La figura del virtuoso desafía en su quehacer las tradicionales divisiones entre trabajo, acción e intelecto (Hannah Arendt): el intelecto, puesto al servicio del trabajo, se vuelve público, mundano, pasando a primer plano su naturaleza de bien común; al mismo tiempo el trabajo, imbuido de intelecto, se vuelve actividad-sin-obra, *virtuosismo* puro que se ejecuta en relación con el *otro*, con los *otros* que componen las redes productivas; por último, en la unión de intelecto y trabajo la acción queda eclipsada, una vez borrada su especificidad.

En relación con estas transformaciones (en ningún caso como consecuencia unívoca, directa, pero sí en compleja y paradójica relación con ellas), se registra dentro de aquellas redes que han decidido hacer de la actividad pública una vía de crítica y de transformación del estado de cosas existente (y dentro de una composición social que ya es, de por sí, *virtuosa*, que está obligada a serlo para sobrevivir en el alambre) una peculiar proliferación de experimentaciones y búsquedas de otros agenciamientos entre pensamiento, acción y enunciación, que alíen intelecto y acción (en lugar de intelecto y trabajo). Designaremos esta proliferación, temeraria y provisionalmente, “devenir militantes investigadores”, y consideraremos este devenir, junto con los *saberes menores* que promueve y el papel que estos desempeñan en la determinación de los procesos de subjetivación política, unos de los ingredientes de la nueva politicidad que acompaña las dinámicas más ricas de eso que hemos llamado movimiento global.

Hablemos, pues, de este devenir, siempre de esta manera temeraria y provisional. En primer lugar, diremos que supone una triple ruptura, efectuada en pos de una experimentación abierta. Por un lado, ruptura con respecto a las figuras de la militancia que ocuparon el firmamento de la acción política del siglo xx, brillantemente descritas por Antonio Conti en su artículo “Milidanza. Partitura incompiuta per orchestra postfordista”:¹⁵ el revolucionario de profesión (Lenin), el agitador obrero (Rosa Luxemburgo) y el intelectual orgánico (Antonio Gramsci). Por otro lado (y tal vez de manera más importante), ruptura con respecto a la congelación de las formas de militancia producidas durante la década de los ochenta y principios de los noventa, con la derrota de los movimientos de las

décadas precedentes, el estancamiento de los conflictos sociales abiertos y la tendencia generalizada a refugiarse en identidades estáticas para protegerse ante un mundo demasiado sólido y demasiado hostil (el del capitalismo triunfante). Por último tendríamos una tercera ruptura, que ya no se produciría en el plano de la militancia y sus formas, sino en el del proceso de producción de conocimiento, y se realizaría con respecto a la tradicional escisión entre teoría y práctica: el “devenir militantes investigadores” pretendería aliar ambos planos a través de una valorización de las prácticas y del pensamiento *desde* las prácticas.

Estas tres rupturas vendrían a su vez acompañadas de tres tipos de crítica práctica (esto es, no tanto teorizada como desarrollada experimentalmente): por un lado, una crítica a la práctica ideológica, esto es, al uso de la ideología por parte de los movimientos de transformación como mecanismo de agregación; por otro, una crítica a la teoría neutra y descarnada, es decir, a la idea de que es posible producir un conocimiento no condicionado por la realidad social en la que este se inscribe (una posibilidad que estaría garantizada por los sistemas expertos) —una crítica que no lleva, sin embargo, a una exaltación del relativismo, sino a un cuestionamiento de la tradicional separación sujeto/objeto del conocimiento (especialmente en las ciencias sociales, pero no solo) y a la certeza de que solo es posible producir conocimiento verdadero a partir de una localización determinada y que este conocimiento, si pretende ser útil para el cambio social, debe partir de la praxis y verificarse en la praxis. Por último, una crítica a la circulación “codificada” de conocimiento, esto es, a la idea de una comunicación que procedería como transmisión de código puro de conciencia a conciencia. Frente a la noción de que “lo importante es comunicar”, convertida en consigna por Telefónica, este devenir pondría más bien el énfasis en la pregunta de cómo se comunica, entre quiénes y qué tipo de afectaciones genera esa comunicación entre los cuerpos (individuales o colectivos) que participan en ella. La comunicación pasaría así a ser un proceso de producción de subjetividad y de territorialidades lingüístico-afectivas

Este conjunto de rupturas y críticas entroncan lo que hemos dado en llamar “devenir militantes investigadores” con tres experiencias producidas en décadas anteriores: en primer lugar, con la encuesta obrera y barrial, que supuso una inversión de los usos de la encuesta sociológica, para ponerla en manos del movimiento obrero y de las luchas en los barrios durante la década de 1960 y 1970 con objeto de rastrear las formas de malestar y resistencia, poner en circulación las experiencias de lucha, desarrollar desde dentro una crítica al modo de producción fordista y

producir organización obrera. La encuesta obrera fue utilizada por los equipos de revistas como *Quaderni rossi* y *Quaderni dei territori* (Italia) o grupos como *Socialisme ou barbarie* (Francia), pero también hubo experiencias impulsadas desde los propios espacios obreros, sin la intervención de teóricos o “expertos” exteriores a los propios procesos de autoorganización, de manera más o menos intuitiva.¹⁶ En el Estado español, las revistas *Teoría y práctica* y *Lucha y teoría* desarrollarían sus propias formas de investigación obrera, en ocasiones, a través de la técnica recién creada de los grupos de discusión. En varios lugares, en una profundización de las herramientas de análisis y de los puntos de partida epistemológicos, que incluía una crítica de la separación sujeto/objeto de la investigación social, la encuesta y la investigación obrera registraron una evolución hacia la *coinvestigación* (véase los desarrollos a este respecto de Romano Alquati y los debates mantenidos dentro de los propios *Quaderni rossi*).

La segunda experiencia con la que existen conexiones y resonancias es la práctica de los grupos de autoconciencia de mujeres, eje articulador del movimiento feminista de las décadas de 1960 y 1970, que colocaban en el centro el “partir de sí” como vía privilegiada de acceso a un pensamiento y una acción política radical y transformadora del orden patriarcal, y que constituirían el punto de partida de desarrollos posteriores en la epistemología feminista (décadas de 1980 y 1990): en especial, la teoría del punto de vista feminista, heredera de las formulaciones marxistas lukácsianas (véase Nancy Hartsock, Hilary Rose, Patricia Hill Collins, Dorothy Smith...) y la noción de conocimientos situados, utilizada tanto por cierto feminismo posmoderno (Donna Haraway) como por el feminismo empiricista (Helen Longino, Elizabeth Anderson).

Por último, podemos encontrar una tercera filiación subterránea con la Investigación Acción Participante (IAP) que, inspirada en la *pedagogía del oprimido* de Paulo Freire y contrapuesta al productivismo y al tecnicismo de la I+D, buscaba articular la intervención social con los conocimientos, el saber-hacer y las necesidades de las comunidades locales. Es cierto que, en demasiadas ocasiones, la IAP se convertiría en herramienta de producción de consenso y de canalización y apaciguamiento del malestar social, en un contexto (la década de 1980) en el que las “mayorías silenciosas” empezaban a resultar inquietantes, y se hacía preciso hacerlas hablar para su mejor gobierno, pero también es cierto que sus planteamientos iniciales, algunas de sus herramientas y ciertas experiencias de articulación de modos de acción colectivos a partir del análisis de las propias situaciones y de la combinación de saberes técnicos, teóricos y otros saberes menores (sobre todo aquellas en las que la participación no se daba por invita-

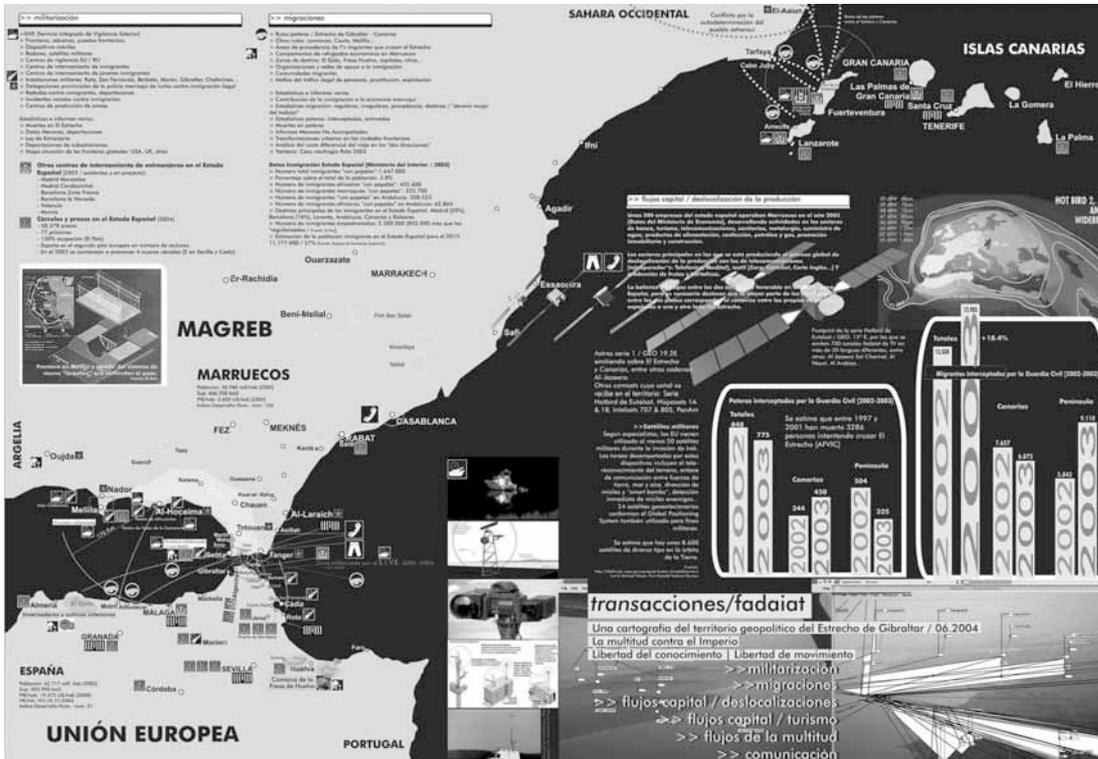
ción desde las instituciones de gobierno, sino por irrupción de las comunidades locales —la distinción es de Jesús Ibáñez), constituyen una fuente de inspiración para todo intento de hacer de la investigación una herramienta de transformación.

En todo caso, más allá de las rupturas, las críticas y las filiaciones, lo que encontramos en el centro del “devenir militantes investigadores” es una práctica experimental entre el hacer, el pensar y el expresar de personas con formaciones y un saber-hacer heterogéneos y muy ricos que no reconocen antepasados, herencias ni certezas, pero osan aventurarse en el vendaval metropolitano, alentados por la apertura de lo posible operada por los acontecimientos de Chiapas (1994), Seattle (1999) y Buenos Aires (2001). Hay, pues, un núcleo duro dentro de este devenir, hecho de osadía y no saber, que impulsa a lanzarse a un viaje de resultados inciertos y que probablemente es mucho más importante que las herramientas y los procedimientos concretos puestos en marcha en el proceso de experimentación.

No obstante, este *phylum* común no debe hacernos pensar en un proceso monolítico o en un único sentido: más bien se trata de un devenir declinado de diferentes maneras o en diferentes planos, que podríamos ordenar/resumir como sigue:

1) Por un lado estarían las experiencias de producción de conocimiento sobre/contra los mecanismos de dominación, que combinarían la crítica del sistema de expertos, con la potenciación de saberes menores y la puesta en marcha de procesos colectivos de conocimiento frente a la tendencia dominante de individualización y privatización de los mismos (a través de mecanismos como la legislación de patentes y *copyright*, pero también la necesidad de construirse una trayectoria curricular en nombre propio). En este marco se inscribiría la construcción colectiva de cartografías a caballo de procesos de movilización, a través de talleres de trabajo,¹⁷ pero también la combinación de saberes expertos y saberes menores que se produce en experiencias como la de Act-Up¹⁸ y las iniciativas, más clásicas, pero no por ello menos importantes, de investigación para la denuncia que se producen desde grupos de activistas que intervienen en terrenos sometidos a una especial violencia estructural.¹⁹

2) Por otro lado se encontrarían las experiencias que persiguen producir pensamiento desde las propias prácticas de transformación, desde su interioridad, para potenciar e impulsar esas mismas prácticas en un procedimiento virtuoso de la práctica a la teoría a la práctica, en ocasiones impulsado por el encuentro singular entre dos realidades no semejantes²⁰ y en otras ocasiones puesto en marcha a partir de la iniciativa de gentes que participan de la misma práctica que se pretende pensar.²¹



Transacciones Fadaiat. Una cartografía del estrecho de Gibraltar, junio de 2004. <http://www.fadaiat.org>.

3) Por último podríamos hablar de aquellas iniciativas que toman la investigación como palanca de interpelación, subjetivación y recomposición política, que utilizan los mecanismos de encuesta, entrevista y grupo de discusión como excusa para hablar con otros y hablarse entre sí, para desafiar las distancias de un espacio social hiperfragmentado y probar a decir la propia realidad, en busca de nombres comunes que la describan y formas de resistencia, cooperación y fuga que la agujereen, dando así materialidad metropolitana al “caminar preguntando” zapatista.²²

Todas estas experiencias, de las que apenas hemos esbozado un mapa (provisional y fragmentario), comparten toda una serie de dilemas o problemas abiertos, si bien en intensidad variable, que los propósitos de este artículo no nos permiten más que enumerar. A saber: cómo producir conocimientos que se coloquen de parte del “nosotros” de los explotados y oprimidos, cuando ese “nosotros” está absolutamente fragmentado y hace imposibles y no deseables narraciones monolíticas (el problema del punto de partida); cómo producir un “desenganche” efectivo de los mecanismos hegemónicos de producción y circulación del conocimiento y evitar que los resultados de la

experiencia sean deglutidos/vaciados a través de su incorporación al circuito inflacionario del saber institucional e instituido (el problema de la cooptación o autonomía); cómo asegurar la operatividad real del conocimiento producido, su retroalimentación permanente con las prácticas y las formas de vida de las que nace, su inserción/circulación en las realidades de las que forma parte, para no reinstaurar una nueva división entre teóricos/ y no teóricos o construir formas de exterioridad, pero también para que los resultados de la investigación no se conviertan en una nueva “lengua de palo” que sustituya a la antigua (el problema de la eficacia y de la relación teoría-práctica); cómo poner a circular lo pensado e investigado en busca de resonancias y alianzas con otros cualesquiera, sin separar la comunicación del proceso real de producción de pensamiento (el problema de la comunicación desencarnada); cómo orientar el viaje, sin clausurarlo, a partir de la potencia de las prácticas, cómo determinar el “por aquí” (caminar y preguntar) para viajar sin que la incertidumbre del viaje acabe por disolverlo por completo (el problema de los criterios de orientación); y, por último, cómo dotar de consistencia este tipo de experimentaciones colecti-

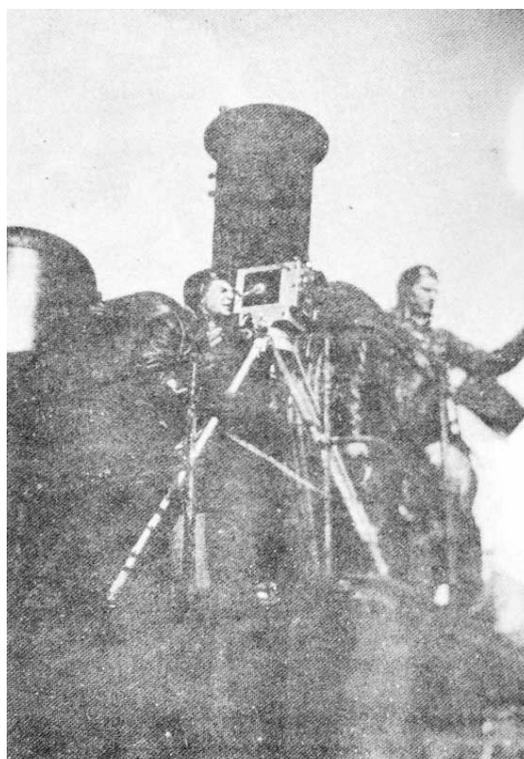
vas en las condiciones de dispersión de la contemporaneidad (el problema de la consistencia).

Sin duda, ninguno de estos problemas puede resolverse de una vez por todas. Se presentan una y otra vez, y una y otra vez deben ser arrojados, a través de operaciones reales, en la práctica. Ninguna teoría de la pureza nos salvará de ellos. Esta certeza inerva sin duda el "devenir investigadores militantes" que atraviesa y tensiona las experiencias que hemos enumerado. No obstante, el que aparezcan y se enuncien desde los distintos puntos, como problemas abiertos, es señal de que algo "se mueve". Y eso ya es mucho, sobre todo en un terreno tan crucial como el de los saberes teórico-prácticos, en especial si tenemos en cuenta que la inteligencia colectiva que se consigue crear desde los grupos y redes, con independencia de su mayor o menor eficacia material frente al adversario político, forma parte inextricable de la constitución de las aglomeraciones subjetivas que dan forma a esa onda que llamamos movimiento global.

La comunicación como materia prima de la política

El 25 de enero de 1932, en la Unión Soviética, un cineasta, treinta y tantos montadores, técnicos, actores, etc. convierten un tren en un laboratorio revolucionario de experimentación política y comunicativa: una auténtica unidad móvil de filmación, montaje, proyección, deliberación pública. El tren parte de Moscú y atraviesa el país durante casi 300 días, llevando a cabo más de cincuenta películas y mostrando casi en tiempo real a la población filmada (campesinos, obreros, ferroviarios, mineros) sus éxitos y sus fracasos en la construcción *efectiva* del socialismo. Lo que se filma un día en una fábrica sirve al día siguiente para encender los debates públicos en una granja: cine-sumerán que va y viene entre los que se colocan detrás y delante de la cámara y que da la vuelta como a un calcetín a todas las separaciones tradicionales entre actores/público/obra. Efectivamente, "el cine-tren es una vanguardia, pero cierra la marcha". El cineasta soviético se llama Alexander Medvedkin. ¿El objetivo del cine-tren? "Construir el socialismo por la imagen más que una imagen del socialismo".²³

El 25 de febrero de 1967 comienza una gran huelga en una fábrica de fibras sintéticas de Lyon, Rhodiaceta. En "la Rhodia" 14.000 trabajadores interrumpen la cadena de montaje durante veintitrés días. La dirección había despedido a noventa y dos militantes a finales de año y tenía pensado hacer más despidos. Muchos realizadores y técnicos de cine viajan desde París a Lyon: Antoine Bonfanti, Michèle Boudier y Chris Marker, que narra a los obreros lioneses en huelga las aventuras de Medvedkin y su "cine-tren". Es la experiencia fundacional de los "grupos Medvedkin de cine-acción". Durante años, decenas de obreros de las



Plataforma de filmación del cine-tren organizado por Alexander Medvedkin, 1932.

fábricas Rhodiaceta, Besançon y Peugeot, junto a un puñado de cineastas, realizadores y técnicos consagran tiempo, reflexión y energías a hacer películas juntos: toda una experiencia de liberación de la palabra, de autoformación y cooperación entre heterogéneos (técnicos y teóricos, profesionales y *amateurs*), de autorrepresentación de las luchas y los deseos por parte de los propios sujetos que sostienen el conflicto.²⁴

En 1977, coincidiendo con la campaña electoral de las primeras elecciones democráticas, un autobús insólito recorre Barcelona y algunas poblaciones de los alrededores. Se trata de uno de los dispositivos del colectivo Vídeo-Nou, que ensaya, en el contexto de las movilizaciones obreras, vecinales y ciudadanas de la transición que sostiene la experiencia, formas de reapropiación de los medios de producción de imágenes en estrecho vínculo con comunidades locales de Barcelona (barrios, ateneos): "Se trata de trabajar en la gestión y creación de situaciones de comunicación viva que impliquen a los participantes en la circularidad del proceso comunicativo". El espacio de intervención, en consecuencia, son los propios ámbitos comunitarios, y la materia que se desea enfocar, las condiciones de existencia y la vida cotidiana de las clases populares.²⁵



Videobús de Video-Nou/Servei de Video Comunitari, 1997.

En junio de 2001 la policía carga brutalmente en la Plaça de Catalunya al término de una manifestación contra el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial: la gente se repliega por toda Barcelona, muchos acuden a la parte trasera del Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), donde la red de grupos Las Agencias ha montado provisionalmente un bar. La policía vigila atentamente los alrededores, acorralando a los manifestantes cerca del museo. De pronto aparece un autobús con *sound-system* que, cual flautista de Hamelín subversivo, guía una toma masiva de las calles: es el "*show-bus*: acción directa sobre ruedas"; escenario, plataforma, herramienta, altavoz y vehículo de Las Agencias.²⁶

¿Hay alguna relación entre todas estas experiencias comunicativas y políticas? No, desde luego, una relación de continuidad como las que suele establecer la historiografía positivista en todos los ámbitos del saber humano: sucesión lineal, acumulación, continuidad, determinación, progreso. Pero existe otro hilo, ni siquiera "rastros de carmín" sobre una superficie compacta, sino más bien evocaciones y reevocaciones, analogías, inspiraciones, traducciones traidoras, reelaboraciones bastardas, arquetipos que van y vienen, etc. La historia política del siglo xx tiene mucho más que ver con esa sucesión de *catástrofes* de la que nos habla René Thom (espacios de discontinuidad, excéntricos, tachonados de crisis, sobresaltos, agujeros negros, desviaciones de la norma, etc.) que con el pacífico desarrollo de fuerzas acumulativas, progresivas. La memoria no se ordena como un espacio y un tiempo claro y distinto, sino como un auténtico laberinto de remisiones y reenvíos.²⁷ Como explica Paolo Virno, después de Benjamin y Borges, "un momento presente se liga, en constelación, con un momento muy lejano pero con el que hay una especie de semejanza preciosa."²⁸ Pen-

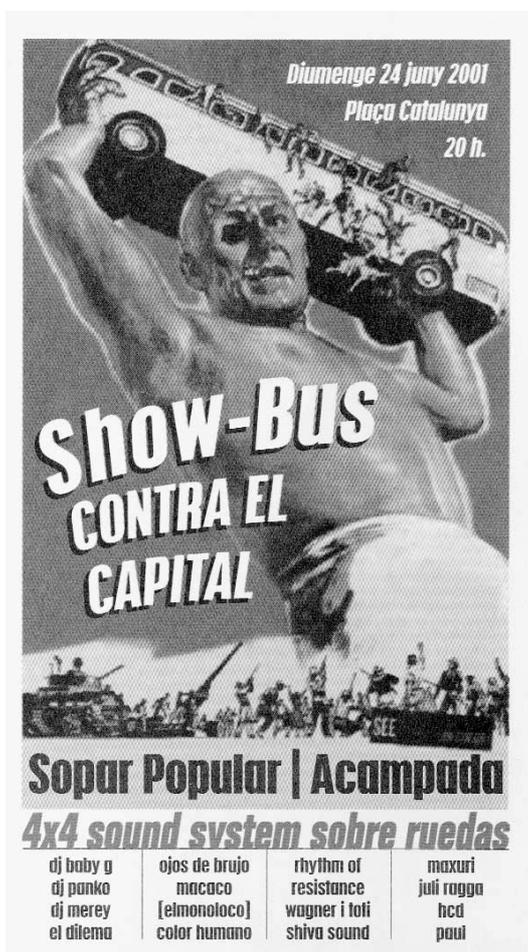


Show-bus de Las Agencias, participando en la campaña acciones contra el Banco Mundial, Barcelona 2001.

sando en situación, sobre el terreno de la multiplicidad y la fragmentación, lo concreto no es de ninguna manera lo inmediatamente anterior en el tiempo, o lo más cercano en el espacio. La "tradición" puede ser algo completamente virtual cuando no se la interroga y actualiza desde las exigencias del presente. Lo "local" puede ser una entidad completamente abstracta cuando no existen comunidades de sentido, de intereses, de lucha. Lo único "real" es el lazo vivo entre esas comunidades, que pueden atravesar "océanos de tiempo" para encontrarse.

Entonces, ¿qué resonancias podemos encontrar entre el cine-tren de Medvedkin, los coros obreros de Eisler, los fotomontajes de Heartfield, el teatro de Brecht, el cine-acción de Marker y compañía, la experiencia de Radio Alice, la práctica virtuosa con símbolos de Nunca Más, la guerrilla de la comunicación de Las Agencias, la realidad de los indymedias, etc.? ¿De qué manera se *preceden* unas a otras? En este contexto, ¿son lo mismo las prácticas *comunicativas* y las prácticas *artísticas*?

A continuación nos centraremos en las experiencias comunicativas que, en el marco de lo que hemos descrito como movimiento global, van más allá de la "contrainformación" entendida como mero "añadido" a las luchas, como "altavoz" de los movimientos sociales, como "órgano de expresión de una línea política" o como "superestructura ideológica". Esto es, en un contexto de progresiva privatización de los espacios comunicativos que conlleva una colonización paralela del imaginario, nos centraremos en las prácticas comunicativas "productivas": las que intervienen en la esfera pública, las que conectan desde abajo distintas realidades e iniciativas, las que abren espacios públicos autónomos, las que producen subjetividad alternativa, las que desvían los signos que bombardean cotidianamente nuestro imaginario, etc. No solo



Las Agencias, octavilla de las Acciones contra el Banco Mundial, 2001.

desde el punto de vista de los contenidos, sino también de la gestión, el control, la propiedad, la organización, la supervivencia económica, el acceso y la misma hechura (tecnologías abiertas, cooperación) de los medios alternativos.

Nos interesa la comunicación que *produce cosas*: proyecta imágenes en lo real, sacude los cuerpos, conmueve hasta el entusiasmo, tienta a la acción, estimula el pensamiento, inflama la imaginación. Nos interesan las prácticas comunicativas que *no pasan solo por la conciencia*: discursos, ideología, propaganda, etc. De hecho, solo la comunicación que no se organiza en el plano único de la conciencia puede producir cosas: nos lo decían los compañeros de Burla Negra, “los símbolos de Nunca Más funcionaron porque no eran consignas”²⁹ Eran algo distinto, más acá o más allá de las puras consignas: amuletos, ex votos,

chistes, visiones, historias, mitos, mensajes en una botella para otra gente en busca, etc.

Si tienen razón Benjamin y Virno, y todo verdadero autor elige a sus predecesores, que no siempre son los inmediatamente anteriores en el tiempo, entonces tal vez podríamos decir, sin duda de manera algo arriesgada e imprudente, que uno de los precedentes más importantes de las prácticas comunicativas *productivas* contemporáneas son precisamente las experiencias que la historiografía ha inscrito en la casilla del *arte*, como las de Medvedkin, Heartfield, Eisler o Brecht. Es ahí, y quizá no tanto en los panfletos y los medios de comunicación “revolucionarios” de la época (muchas veces, simples reflejos invertidos de los medios burgueses), donde encontramos la inclinación a encarar de forma activa los desafíos de las transformaciones tecnológicas (el fotomontaje, el cine, el vídeo, la radio, etc.), el énfasis en la participación activa del público, la multiplicación de posibles, la interrogación sería de toda “línea correcta”, la movilidad y la conexión de sujetos y experiencias heterogéneas, la creación de espacios públicos de deliberación y discusión, una “moral de la incomodidad” que definiría la apertura de la militancia política, la crítica de la mirada psicológica, sentimental, intimista, de toda metafísica del artista, la “ejecución bella”, etc. Son todos dispositivos que no se caracterizan solo por la suma bondad de la verdad que pregonan a los cuatro vientos, sino fundamentalmente porque *construyen otro tipo de público*: el cine-tren exige procesar las imágenes, pensar, contrastar, discutir; el cine-acción exige relatar, hablar, montar, cooperar, pensar colectivamente (“¿qué es el trabajo, qué es la vida? ¿cómo filmar la cadena y la fatiga?”), etc. Todos ellos resuenan también en la medida en que se inscriben en esos momentos excepcionales de movilización y conflicto que la Historia pacificada del positivismo quisiera erradicar de la memoria de hombres y mujeres: en la brecha de la revolución rusa, el tren de Medvedkine; en la brecha del Berlín convulso de los años veinte, los fotomontajes de Heartfield, los coros obreros de Eisler, el teatro de Brecht; en la brecha del 68, los grupos de cine-acción; en la brecha del 1977 italiano, la voz de Radio Alice...

En todo caso, no solo podemos encontrar rasgos positivos comunes, sino problemas e interrogantes similares, relacionados con el impacto público de la actividad, la circulación de los contenidos, la distribución, etc. Heartfield experimentó la ambivalencia de los fotomontajes entre la propaganda política (en absoluto realista o edificante) y la publicidad apolítica.³⁰ ¿No guarda algún parecido con lo que pudiera sentir un guerrillero de la comunicación que contempla sus dispositivos críticos reducidos a chistes y bromas inofensivas exhibidas en una exposición

sobre “(ciber)activismo, la última moda”? ¿Qué pensaban y sentían los obreros y campesinos que filmaba y entrevistaba Medvedkin sobre la propia mediación del “cine-tren”? ¿No tiene nada que ver con la reflexión sobre el problema de la exterioridad que Carles Ameller, uno de los principales animadores de la experiencia de Vídeo-Nou, relataba así: “Toda intervención de un foráneo en una comunidad es recibida con muchas prevenciones o incluso con rechazo. (...) [Es importante] explicitar el lugar desde el que hablas o actúas. Es entonces cuando la gente empieza a saber de qué vas y queda abierta la posibilidad de una comunicación dialógica. De lo contrario, pasa lo que en las encuestas: la gente calla, miente o dice medias verdades.”³¹ ¿Cómo se coproducen imágenes y lenguajes que partan de los que manejan las propias experiencias de producción y autoafirmación para denominarse y narrarse a sí mismas? Nos reímos cuando leemos que en el Berlín de los años veinte se afirmaba la “necesidad de una concienciación política basada en los principios del materialismo histórico”,³² pero, ¿no tiene esa discusión nada que ver con la recurrencia entre nosotros de las “lenguas de palo” que nos alejan de la experiencia? Las piezas didácticas de Brecht o los conciertos de Eisler asumían en ocasiones (deliberadamente, muchas veces) formas más clásicas de agitación y propaganda, sostenidas a menudo por la creencia en una “línea correcta” marxista-leninista. Parece que los grandes relatos se han derrumbado y ya no puede ser así por más tiempo. Sin embargo, ¿no se desliza demasiado a menudo la experiencia cotidiana de indymedia hacia una *comunicación desencarnada*, autorreferencial, hiperideologizada? ¿Es un espacio verdaderamente público en el que *pasan cosas*, u otro chiringuito donde los de siempre se dicen una y otra vez lo que ya saben? La misma constitución de todas estas experiencias como “comunidad estable de productores de medios independientes” es un problema fundamental (de renta, de trabajo): ¿de dónde hurtaban el tiempo?, ¿qué relación profesional tenían con la producción *mainstream*?, ¿cómo se financiaban? Las respuestas son dispares e interesantes de comparar y analizar: desde la cooperativa SLON de los “grupos Medvedkin de cine-acción” hasta la relación de Las Agencias con el Museu d’Art Contemporani de Barcelona.

Por supuesto, el contexto ha variado enormemente. La dimensión económica y la dimensión psíquica coinciden cada vez de manera más plena y el capitalismo nos vende ideas y valores más que productos — como demuestra Naomi Klein —, pone a trabajar nuestras capacidades comunicativas e inyecta diariamente en la mente social imágenes de consumo y de autorrealización. ¿A qué viene entonces separar “infraestructura” de “superestructura” y emplazar a

los medios alternativos a una lucha puramente “ideológica”? ¿No se volverán de pronto más bien *medios de producción* (en tanto que producen imaginario, deseo, afectos, esperanzas, imágenes de sí y del mundo, etc.)? ¿Cómo se ha transformado en ese contexto la comunicación política? ¿Sigue siendo la comunicación política un “aparato ideológico” que “baja línea”? ¿Qué desafíos afrontan los experimentos comunicativos alternativos cuando la producción de subjetividad y los moldes donde se da forma a nuestra memoria, nuestra percepción, nuestros valores y nuestra imaginación son la materia prima de la política? Como discutían los compañeros del Global Project, ya no se puede hablar sobre comunicación como algo superestructural, supeditado a otra cosa, que sería lo verdaderamente importante (organización, programa, línea política), sino que hay que tomar la comunicación como un *dato productivo concreto*. Cuando el capitalismo explota sobre todo la comunicación y la cooperación social, el trabajo político sobre la comunicación se vuelve algo central. Trabajamos comunicando, comunicamos trabajando. ¿Cómo se pueden sustraer nuestras capacidades comunicativas de la explotación capitalista y ponerse a funcionar de otra manera?³³

¿Qué experimentaciones recogen al menos estos interrogantes y desafíos como cuestiones políticas importantes en su quehacer cotidiano (no siempre, desde luego, como preguntas explícitas, sino como un contexto práctico asumido)? Apuntamos cuatro, analizadas a la luz de ejemplos prácticos concretos: 1) creación de una esfera pública en la red, a través de la experiencia de indymedia; 2) creación política y colectiva de imágenes, historias y mitos, a través de la experiencia de Nunca Más; 3) prácticas de guerrilla de la comunicación en estrecho vínculo con momentos de efervescencia pública y masiva del movimiento global, a través de la experiencia de Las Agencias; 4) *perversión* de los medios dominantes, a través de la experiencia de “culebrón alternativo” desarrollada en Córdoba.

1) Varias décadas de una crítica social que giraba en torno a la idea de que los medios de comunicación habían colonizado enteramente nuestro imaginario estallaron el 13 de marzo de 2004 por los aires ante un extraño renacer de los espacios públicos. Frente a la manipulación informativa de la muerte de casi doscientas personas por parte del gobierno, miles de personas usaron las tecnologías de la comunicación como instrumentos para crear lugares comunes donde fuera posible discutir, pensar y sentir libremente. Ya no se trataba solo de la calle, los encuentros en el trabajo, la sospecha sistemática frente al gobierno en conversaciones extemporáneas de tú a tú y, en definitiva, lo que siempre se destaca en los momentos de contestación social y los periodos revo-

lucionarios. También había otra cosa, nada esporádica, que viene gestándose desde hace al menos una década: la construcción, a través de las nuevas tecnologías de la comunicación, especialmente Internet, de una nueva esfera pública, que puede llegar a operar con autonomía y efectividad frente a los monopolios mediáticos que dominan los flujos comunicativos de la sociedad. No existe esa determinación lineal y unívoca entre la comunicación dominante y la mente colectiva con que deliran los poderosos. En marzo se intentó asediar todos los instantes de nuestra atención, llenar cada milímetro del espacio visual con imágenes que bloqueaban el pensamiento, infiltrar nuestro cerebro colectivo de consignas. No fue posible. La saturación informativa produjo efectos paradójicos que se revolviéron contra sus administradores.³⁴

La red indymedia apareció como una superación práctica (y no meramente discursiva) de la concepción tradicional de la comunicación como mera "superestructura". Se presentaba como un espacio público, abierto, en construcción permanente, horizontal. Una forma experimental de comunicación *productiva*. No solo daba importancia a la *naturaleza* de los mensajes, sino a su misma factura, al uso emancipador de tecnologías abiertas, a la emisión y distribución sobre la base de plataformas cooperativas. El nacimiento y desarrollo de la red indymedia está estrechamente ligado al ciclo de grandes citas y movilizaciones globales: sus problemas, por lo tanto, también son simi-

lares. Hay contextos en los que la red indymedia se vuelve inmediatamente un espacio público y un arma política de indudable eficacia: las contracumbres como Seattle, Praga o Génova, las movilizaciones contra la guerra, los procesos vivos de conflicto prolongado como Argentina o Palestina, etc. En ese momento las discusiones, los debates, las convocatorias adquieren una significación verdaderamente intensa: indymedia no solo vuelve entonces visibles las luchas y las iniciativas políticas, sino que también contagia a muchos la potencia de lo vivido, espolea nuevas insurgencias, produce imágenes, pensamientos, relatos, tomas de palabra masivas. Pero, ¿de qué sirve indymedia cuando no lo asalta un acontecimiento excepcional que tiñe todo de sentido? ¿No podría decirse que la red indymedia experimenta la misma *crisis* (no en el sentido de "final" o "agotamiento", sino de momento *crítico*) que el ciclo de contestación global de las contracumbres, es decir, la dificultad para *afectar* y cambiar nuestra vida cotidiana, nuestros territorios existenciales concretos, materiales?

Según Deleuze, las palabras han tomado la forma del dinero. Se han abstraído y circulan sin implicaciones.³⁵ La charla, ese discurso sin fundamento que prolifera y prolifera sin ninguna densidad y sin portar mutación subjetiva alguna, es un *mal* de nuestra época. La infoesfera está completamente saturada de mensajes. La mente colectiva experimenta graves trastornos de la atención que dificultan la capacidad de juzgar, de discernir, de mirar. ¿Cómo se piensa



Manifestación de protesta por la catástrofe del Prestige, A Coruña, 2002.

y actúa indymedia en este contexto? Hay multitud de debates sobre filtros, escalabilidad, sistemas variados de moderación colectiva y de extracción del sentido del ruido. Son importantes, pero quizá secundarios. Muy pocas veces se afrontan problemas más hondos: ¿qué narra indymedia? ¿Cómo se coproducen imágenes y lenguajes de las luchas, los conflictos y las experiencias alternativas? ¿Qué mismo proceso colectivo sostiene la experiencia indymedia? ¿La experiencia de construcción de indymedia produce otros valores, otras relaciones, otras formas de hacer, de ver?³⁶

2) George Sorel fue el primero que mencionó y subrayó la importancia política de los mitos entendidos como “sistemas de imágenes” que dirigen nuestras emociones, suscitan lealtad, devuelven la confianza en las propias capacidades, movilizan nuestra voluntad y dan sentido a la actividad que desarrollamos.³⁷ Sorel respondía con su reflexión sobre los mitos a desafíos esenciales que atraviesan cualquier modalidad de acción política revolucionaria: ¿qué prácticas biopolíticas concretas producen cohesión, confianza en las propias posibilidades, amistad política, fidelidad a un proyecto común? Sorel pensaba que no bastaba en manera alguna el adoctrinamiento racionalista para lograr esos resultados de manera firme, sino que “había que apelar a conjuntos de imágenes capaces de evocar, *en conjunto y por mera intuición*, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna”;³⁸ los mitos. Por supuesto, la reflexión de Sorel se situaba muchas veces en el filo de la navaja, pero eso no quita para afirmar con él la existencia de un “fuego metafísico”, simbólico, imaginario, fermento activo de la confianza, la cohesión, la cooperación.

Por ejemplo, mucha gente de Nunca Más piensa que en las movilizaciones que sacudieron Galicia tras la catástrofe del Prestige fue determinante “una revuelta de la ficción contra sus administradores”. Durante mucho tiempo, Manuel Fraga ha tratado de fundirse con el paisaje gallego, incorporando elementos nacionalistas, apropiándose de la *ficción* (esencia, alma) gallega, administrando sus mitos, reducidos a simples herramientas de sometimiento. “La revolución es imposible: Manuel Fraga es inmortal” — así reza la creencia popular. Pero cuando el Prestige se hundió en Costa da Morte, la gente descubrió súbitamente que todos esos elementos decorativos no protegían verdaderamente del mal. Los mitos que administraban los poderosos se les fueron de las manos y se produjo el colapso: “violaron el código, atentando contra el mar”. Entonces, se liberó un proceso de *mitopoiesis* inverso: una creación espontánea e ininterrumpida de imágenes desde

abajo. Nunca Más inhaló todos los estereotipos sobre la mentalidad de los gallegos (resignación, conformismo, fatalismo) y exhaló a continuación símbolos que expresaban rebeldía, dignidad, afirmación. Lo hizo resignificando elementos propios de la cultura gallega (la maleta, la caracola, el paraguas, ¡incluso los gaiteros!) y haciéndolos decir otra cosa. ¿Por qué funcionaron tan bien los símbolos de Nunca Más? Primero, como decíamos arriba, porque *no eran consignas*, contenían demasiado humor e ironía para ello: como saben los zapatistas, en el descrédito de las formas de representación tradicionales, el humor y la ironía permiten hablar en serio sin sacrificar las verdades concretas del discurso a la abstracción ideológica. El humor y la ironía permiten expresar una potencia activa, no rabiosa y subalterna. Y así fue en todas y cada una de las manifestaciones de Nunca Más: el enemigo no es el referente principal de la propia acción política, sino que lo es más bien el “amigo” (los procesos de cooperación y autoorganización). Segundo, porque eran comunes y abiertos, como *logos copyleft*: todos los disfrutaban y nadie los posee. Tercero, porque eran materiales y concretos, físicos, palpables, inmediatos, cotidianos (marineros haciendo redes, etc.). ¿Cómo hacer creer que no había más que unos cuantos hilillos a alguien que solo tenía que abrir la ventana para percibir el hedor? “¡¿Estáis locos, lo olemos?!”

“Sí se puede”: esa sensación de “poder hacer” fue uno de los hallazgos más importantes del movimiento Nunca Más, subrayado por todos aquellos con los que hemos hablado.³⁹ Confianza en las propias posibilidades, facultad de nombrar al adversario. Se puede romper el aislamiento, la desconfianza, el sectarismo, la separación que instituyen esquemas tradicionales (alta/baja cultura, minoritario/mayoritario), “la estructura psíquica del minifundio”.⁴⁰ Se puede recuperar la capacidad expresiva, la cooperación con otros distintos, las relaciones humanas que son el contenido vital de cualquier esperanza. Esperanza, que no utopía. “Las utopías son planetas inalcanzables o acabados en sí mismos. La fuerza, aquí, estaba en la presencia del lugar, la casa, el mar. No se trataba de ir a otro espacio: la esperanza está contenida en la potencia de las cosas y los lugares. No es un destino, sino un *aquí y ahora*. Las utopías siempre hablan de una Gran Noche, del Amanecer: la esperanza anima más bien un viaje, una travesía insólita que tiene un solo puerto, una sola convicción: es mucho mejor lo que hay, lo que el mundo ya contiene como un arca”.⁴¹ Todo eso se expresaba excepcionalmente en las manifestaciones, que según todo el mundo “no eran tanto reivindicativas como afirmativas”. No eran actos instrumentales que tuvieran su centro de gravedad fuera de sí, por ejemplo en la visibilidad que les dieran los medios de comu-

nicación, sino rituales, ceremonias colectivas, exorcismos que expulsaban el "mal del aire" que ahogaba a todos, representación de un caminar juntos, de la aspiración por "recuperar lo común".

3) Es fácil entender qué quiere decir activismo mediático, dice Franco Berardi, *Bifo*, fundador de Radio Alice y uno de los animadores principales de la experiencia de las *telestreet*. Sobre todo si lo explica el mismo Bifo, del que nos permitimos citar un largo (y esclarecedor) párrafo:

Se trata de romper la pasividad mediática que ha sido instaurada en el comportamiento de la mayoría de la gente por el bombardeo televisivo que domina los días y las noches de una población cada vez más privada de cualquier espacio público de expresión. El activismo mediático ha elaborado una función crítica, cuyo carácter no es de oposición frontal a los *media* dominantes, sino más bien intersticial. La acción mediática puede caracterizarse como interferencia. En ocasiones se trata de una interferencia técnica, de un sabotaje directo del flujo de informaciones procedentes del poder o de los instrumentos técnicos de transmisión de las grandes empresas: el *hacking*, el boicot de canales, la ocupación de espacios de la infósfera. Pero el aspecto más interesante es el de la interferencia semántica. Es el terreno del *subvertising*, de la subversión de la comunicación publicitaria. El *subvertising*, o *culture jamming*, es el arte de la resistencia cultural. Escribir en las paredes o modificar el mensaje de un anuncio del metro son prácticas extendidas y elementales de esta resistencia. En los primeros decenios del siglo xx, los dadaístas empezaron a experimentar con formas de tergiversación de textos, de signos y de situaciones. Más adelante, el situacionismo desarrolló la técnica de la tergiversación modificando los textos de cómics y de anuncios publicitarios. La tergiversación semántica de los mensajes procedentes del poder puede ser decisiva para un proceso de liberación del espacio mental. Pero el *subvertising* debe convertirse en una ciencia, en un ejercicio medido de desvío del trayecto interpretativo de los mensajes que proceden de la infósfera.⁴²

La red de grupos Las Agencias ha experimentado en este sentido, al calor de las movilizaciones que iban dando visibilidad al movimiento global, a través de diferentes proyectos: *Prêt a Revolter*, *Show-Bus*, *New Kids on the Black Block*, *Yomango*, etc. En el 2001, la irrupción del movimiento global en la escena pública hace crujir Barcelona y las formas congeladas de acción política que imperaban. Todo un modelo de pureza militante deja de pesar sobre el ambiente de manera omnimoda y se remueven fuentes de creatividad hasta entonces inhibidas. De alguna manera, después de Praga, Las Agencias es uno de los vectores

de esa sacudida de un viento nuevo, que empieza a hacer notar sus efectos en el taller "La acción directa como una de las bellas artes". Ahí encontramos ya algunos elementos que luego fueron determinantes para la campaña contra el Banco Mundial en Barcelona (*Reclaim the Streets*, *Indymedias*, *Kein Mensch ist Illegal*, etc.), que tuvo un impacto fuerte sobre las formas instituidas de hacer política en la ciudad, y también más allá de la ciudad de Barcelona, en un ciclo que va prácticamente hasta Génova.

Las Agencias monta en el mismo Museu d'Art Contemporani un "centro de convergencia" como aquellos que canalizaban las mil iniciativas que se daban en toda contracumbre (desde Seattle hasta Praga), pero, en este caso, la mezcla y la experimentación no dura solo unos cuantos días, sino varios meses. Los talleres de Las Agencias generaron siempre situaciones abiertas, participativas, seguramente por el ambiente, por la situación, por el "cuartelillo", por el propio carácter un poco experimental, fresco, de las propuestas.

En todos esos talleres se afirman una serie de ideas-fuerza que son, trituradas y recombinadas, las mismas que proponen *sobre el terreno* las iniciativas más radicales, audaces y creativas del movimiento global: maquinar otras modalidades de toma de las calles (*Reclaim the Streets*), afirmar otros valores y afectos en el conflicto alejados de la rabia y la tristeza que sigue haciendo a los militantes dependientes del enemigo al que combaten, lanzar una puja en el mismo terreno del espectáculo sobre la representación del movimiento, etc. Con todo eso, no se trata de participar ingenuamente en el espectáculo con contenidos positivos (reivindicaciones, exposición de puntos de vista alternativos, producciones "críticas"). Eso sería, en efecto, tomar al espectáculo por lo que dice ser: un reflejo objetivo de la realidad, un marco neutral donde se despliega el sentido como síntesis de los lenguajes que pugnan por hacerse comunes, por *comunicarse*. Más bien se trata de una intervención vírica en un territorio hostil, que busca grietas por donde filtrar mensajes alternativos y el colapso de las representaciones dominantes por empacho.⁴³

Primero Génova y después el 11 de septiembre de 2001 marcan un momento de crisis e *impasse* no solo para Las Agencias, sino para tantos otros grupos que habían ajustado los ritmos de su actividad en torno a las citas globales de movilización, encuentro y contestación.⁴⁴ ¿Cómo avanzar en la "guerra de metáforas" cuando no hay imagen más poderosa que la de las Torres Gemelas desplomándose frente a las cámaras del mundo entero?⁴⁵ ¿Cómo producir y habitar otro ritmo político que no obligue a interiorizar permanentemente la incandescencia de los grandes eventos? Los miembros de Las Agencias continúan experimentado y participando en nuevas modalidades de

intervención radical en la fábrica del imaginario y lo sensible en unas condiciones que han mutado irreversiblemente: campaña durante el semestre europeo, movilizaciones contra la guerra, *mayday*, etc.

4) ¿Tiene razón Mateo Pasquinelli cuando afirma que “hoy finalmente se puede jugar con la televisión contra la televisión, concebir una segunda generación de televisión que produzca sobre la sociedad efectos exactamente contrarios a los de la primera generación, una televisión que abra los bloques-dormitorios que en los años setenta había cerrado en la soledad y en la alienación, una televisión que haga saltar por los aires la parrilla nacional-popular del consenso político y del conformismo”?⁴⁶ En efecto, sabemos que la televisión ha ayudado a robarnos el espacio y la palabra, colonizando toda la esfera de la comunicación social, secuestrando nuestra experiencia y nuestro presente, anulando la distancia necesaria para ejercer el pensamiento crítico, despojándonos de nuestras imágenes esenciales, construyendo una mirada y un comportamiento pasivos, resignados, sometidos. Pero un buen puñado de experiencias enseñan que ese no es un mal inscrito en el medio como tal, sino que depende más bien del contexto general en el que está inserto. Podría ser de otro modo. Como explica Bifo, “los propietarios del mundo que han puesto las manos sobre la mente colectiva son ultrapotentes y sus mentiras pueden manipular y someter los sentimientos y la opinión de millones de cerebros humanos. Pero puede suceder algo, una imagen, una palabra, una canción... y se incendia la pradera.” En efecto, la potencia de las imágenes produce efectos que pueden ayudar a subvertir procesos históricos profundos. Las imágenes de las torturas de Abu Ghraib, por ejemplo, quedarán en la retina colectiva instituida como expresión privilegiada del horror de la guerra en Irak. Quienes producen hoy en día imágenes en el interior de los movimientos sociales se enfrentan en ese sentido a enormes desafíos.

En 1992, las mujeres de Córdoba estaban hechizadas frente al televisor por obra y gracia de los *culebrones*, de reciente creación. Desde el ayuntamiento de Córdoba, se lanza la propuesta a distintas asociaciones de mujeres de hacer un “culebrón alternativo”. La experiencia resulta una verdadera línea de fuga para muchas mujeres de condiciones de vida insostenibles: pegadas a los electrodomésticos en casa, sometidas a formas de patriarcado grotescas, etc. La factura de los guiones es colectiva, cooperativa. Se promueven otros modelos de identificación distintos a los habituales (la protagonista ya no es Ángela Channing, ni los problemas son los de “Los ricos también lloran”). Se emplean toda la creatividad y el ingenio inhibidos durante tantísimo tiempo. El proceso de autoformación y autovalorización es tan intenso que transforma efectivamente las vidas de todas las muje-



Las mujeres del barrio del Zaidín (Granada) toman el centro de especialidades de su barrio contra las listas de espera en la sanidad pública. Su lema: “la salud no espera”.

res que participaron en aquella experiencia hasta el mismo día de hoy.⁴⁷

La roca de Génova

Sin duda, el “acontecimiento Génova” estuvo coloreado de gran parte de los ingredientes de una nueva politicidad, desafíos y problemas que hemos descrito hasta ahora como propios de la onda global: irrupción en la esfera pública de una corporeidad múltiple, determinada y rebelde, tentativas experimentales de fuga de los callejones sin salida formateados por la lógica identitaria (local/global, violencia/no violencia, amigo/enemigo, etc.), uso creativo y mitopoiético de la comunicación, etc. La emergencia inesperada del movimiento global había disuelto los nubarrones opresivos impuestos por la atmósfera del pensamiento único y de nuevo era posible pensar, imaginar, practicar “otro mundo posible”. El mando neoliberal de la globalización capitalista no lo iba a permitir por mucho tiempo. Dos tiros abaten a Carlo Giuliani en Piazza Alimonda, mientras decenas de manifestantes son masacrados y torturados en centros especiales de detención. La policía asciende a soberana absoluta en unos días de auténtico estado de excepción. No solo se trata de partirlle el espinazo a un movimiento inquietante, sino de liquidar la posibilidad de contagio de una modalidad de acción política que se fuga permanentemente del escenario de guerra civil en el que se refuerza siempre la “forma-Estado”. Pero a pesar de suspenderse brutalmente todas las mediaciones, los manifestantes *reafirman* en la calle prácticas y comportamientos de éxodo. “La consigna de la mayoría de los manifestantes en Génova fue, así, la de sustraerse a la violencia: tra-

ducción del deseo del proletariado social y precario de sustraerse a la explotación. Una consigna de éxodo: no a la violencia, no al trabajo. Alejémonos, vayámonos de esta mefítica atmósfera de violencia en la que se deleitan los fascistas, los policías, el G8, los diplomáticos y periodistas cínicos...⁴⁸ Es cierto que la materialidad de la represión puso en crisis una serie de dispositivos de visibilización que había utilizado recurrentemente la parte organizada del movimiento global que se cita en foros y contracumbres (el 11-S agravará luego ese hecho). Pero Génova no demuestra el fracaso de las nuevas modalidades de politicidad para encarar los desafíos que plantea un régimen de globalización armada, como muchos agoreros creyeron detectar, sino más bien la necesidad de recombinar los ingredientes de otro modo. De hecho, creemos que solo esos ingredientes pueden conformar un cuerpo político capaz de desarmar el régimen de guerra global permanente en un sentido emancipador.

De un tiempo a esta parte, lo que se venía llamando "movimiento global" ha mutado por dos veces en movimiento contra la guerra, haciendo aún más complejas su estructura y definición. Como claramente no responde a los requisitos de unidad, completitud y homogeneidad que se piden para catalogar a un movimiento como tal, muchos han decidido decretar directamente su inexistencia, burlarse de sus foros sociales y regresar a "cosas más serias" (que muchas veces consisten simplemente en rumiar eternamente la nostalgia de otros tiempos y el resentimiento hacia lo que emerge en este de ahora). También se han escuchado aquí y allá voces críticas con la representación y autorrepresentación del movimiento que exigían de forma muy pertinente (y en ocasiones francamente polémica) un mayor esfuerzo de pensamiento y conceptualización: ¿el movimiento global se identifica exclusivamente con las gentes que se citan en foros y contracumbres? ¿O se puede emparentar lo que pasa en Argentina, Brasil, Venezuela o Bolivia con el movimiento que nace en Chiapas y Seattle? ¿Cómo se metamorfosea el movimiento global en movimiento contra la guerra, qué se pierde y qué se gana en ese proceso? ¿Ha desencadenado el acontecimiento destituyente que derribó al Partido Popular del gobierno en España? ¿Qué novedad aporta el supuesto "movimiento global" a la política libertaria o autónoma o consejista del siglo xx? ¿No es muy viejo eso de "hacer la revolución sin tomar el poder", la autoorganización, la horizontalidad, etc.? Plantear todas esas preguntas es algo mucho más necesario que repetir incansablemente los clichés sobre el movimiento global y convertirlo así en puro objeto de propaganda. El movimiento no permanece inalterado e impertérrito después de cada crisis, de cada discusión, de cada problema. No es un Héroe

(con mayúsculas) que sale peinado de todos los combates. Pero *sale, persiste*, discontinuamente, como ese "nuevo principio de realidad" que citábamos al comienzo de este texto, como un gran movimiento telúrico, como un drástico cambio climático. Vuelve a aparecer, *como ocurrió precisamente tras Génova*, con todas las marcas a la vista, cicatrices y costuras que dejan las batallas, las polémicas, las tensiones. Como una especie de Frankenstein, un monstruo que desafía toda lógica identitaria, toda previsión estratégica: inacabado, abierto, excéntrico, horizontal, deforme, tumultuoso, disperso, en construcción permanente. Se trata de pensar eso.

Pero quizá lo primero de todo es una experiencia material, una experiencia directa. "Lo decisivo de los libros para los materialistas y comunistas es, en el fondo, la frase cristiana 'El verbo se hace carne'. Todo el materialismo está ahí: lo demás es un poco palabrería."⁴⁹ Se empieza a razonar a partir de una "roca dura" formada por experiencias, intuiciones, imágenes, biografía. Y muchos hemos sentido el temblor de tierra que anuncia un "cambio climático" en la vía Tolemaide de Génova. Somos fieles a esa experiencia común. Llevamos con nosotros también sus cicatrices. Por supuesto, el rigor de los argumentos en una discusión política es fundamental y no se puede sustituir por impresiones personales. El esfuerzo por pensar de qué materialidades está compuesto el movimiento global, fuera de la retórica que presupone un sujeto blindado e invencible camino de la victoria final, está todavía prácticamente por hacer. Muy cierto. Este texto, redactado por añadidura a un humilde proceso de investigación y encuesta, es una pequeña contribución a esa inmensa tarea. Pero nos tememos que esa "roca dura" determinará en última instancia las discusiones. Entre quienes sienten que "está pasando algo" y los que se quedan más bien helados. *Á vous de jouer.*

1. Este texto es un jalón de nuestro trabajo en el contexto del proyecto de investigación (y posterior exposición) *Desacuerdos*, que cartografía la articulación entre formas del arte y política desde 1969 hasta ahora, un anticipo de un artículo más elaborado (sobre la base de las entrevistas realizadas, sobre todo) que se redactará durante el mes de septiembre de 2004.

2. Franco Berardi, Bifo. *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

3. Derive Approdi. *Luoghi comuni*, 2003; publicado en la revista *Contrapoder*, n.º 8, 2002.

4. Paolo Virno. *Virtuosismo y revolución*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

5. Paolo Virno, *ibíd.*

6. Albert O. Hirschman. *Exit, Voice and Loyalty*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2004.

