

LUIS MORENO-CABALLUD

CULTURAS DE CUALQUIERA

ESTUDIOS SOBRE
DEMOCRATIZACIÓN CULTURAL
EN LA CRISIS
DEL NEOLIBERALISMO
ESPAÑOL



ACUARELA LIBROS



A. MACHADO LIBROS



Licencia Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 España (CC BY-NC-SA 3.0)

Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, siempre que se reconozcan los créditos de la misma manera especificada aquí. No se puede utilizar esta obra con fines comerciales. Se permite alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta. Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, solo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a esta. En cualquier uso o distribución de la obra se deberán establecer claramente los términos de esta licencia. Se podrá prescindir de cualquiera de estas condiciones siempre que se obtenga el permiso expreso del titular de los derechos de autor.

El autor defiende la gratuidad del préstamo bibliotecario y se declara en contra de las normas o directivas que, rentabilizando dicho servicio, limitan el acceso a la cultura. El autor y el editor renuncian al cobro de las posibles regalías que les correspondan por el préstamo bibliotecario de esta obra.

© de la presente edición:

2017 Ediciones Acuarela y Machado Grupo de Distribución, S.L.

Autor:

Luis Moreno-Caballud

Diseño gráfico:

Begonia Santa-Cecilia

Maquetación:

Antonio Borralló

Edición:

Acuarela Libros

acuarelalibros@gmail.com

acuarelalibros.blogspot.com

Machado Grupo de Distribución, S.L.

C/ Labradores, 5 - Parque Empresarial Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

machadolibros@machadolibros.com

www.machadolibros.com

Impresión:

Cofás, S.A.

Móstoles. Madrid

ISBN: 978-84-7774-347-7

Depósito legal: M-13.066-2017

ÍNDICE

Experimentaciones de igualdad: del 15M al «asalto institucional»	
Entrevista a Luis Moreno-Caballud por Amador Fernández-Savater	7
Introducción	23
Primera Parte. Autoridad cultural y «modernización» neoliberal	33
Capítulo 1. La dimensión cultural de la crisis neoliberal:	
genealogías de una legitimidad fracturada	35
1.1. La crisis de un modelo cultural jerárquico e individualista	35
1.2. Jardineros ilustrados (o el poder del saber)	59
1.3. «Transplantando al pueblo»: modernización capitalista y tecnocracia franquista	68
1.4. Pedagogía de la «normalización» y élites culturales en la «democracia»	83
Capítulo 2. «Normalizando» desde arriba: expertos, intelectuales y cultura-burbuja	97
2.1. Expertos en algo y expertos en todo: los dos pilares de la Cultura de la Transición	97
2.2. Hombres que fuman y hombres que beben (o la cultura, ese invento tan moderno)	109
2.3. El gran estilo del ingeniero: una modernidad estética despolitizada	121
2.4. «Normalización», desactivación y cultura burbuja en la CT	131
Capítulo 3. Modernidades truncadas: las culturas populares que pudieron ser	153
3.1. Modernidades truncadas I: una «cultura del arraigo» en la transición	153

3.2. Palabras en la cocina: la cultura desde la subsistencia	163
3.3. Modernidades truncadas II: culturas de postguerra y consumo creativo	175
Segunda Parte. Democratizaciones culturales	193
Capítulo 4. Las culturas de la Red como creación colaborativa de valor	195
4.1. Genealogías y contradicciones de las culturas digitales	195
4.2. Trabajo no remunerado y creación de valor en la Red	208
4.3. El placer de hacer y de contar lo que se hace: autorrepresentación de las culturas de la Red	223
4.4. Dos sistemas de valor que se solapan y a la vez chocan	237
Capítulo 5. Componiendo las capacidades de cualquiera: el movimiento 15M y sus mutaciones	255
5.1. Palabra de cualquiera y palabra de experto: una alianza	255
5.2. Sosteniendo la plaza y más allá: hacia un nuevo poder cultural	275
5.3. Conflicto de autoridades: intelectuales, <i>mass media</i> y clima 15M	293
5.4. «El boxeador y la mosca»: nomadismo y sostenibilidad después de las plazas	313
Capítulo 6. ¿Hacia instituciones culturales más democráticas?	331
6.1. La cultura autogestionada en sus espacios de vida	331
6.2. Bajo el ambiguo paraguas de lo público	346
6.3. Entre institución y experimentación: ¿por qué no ha habido una Marea de la cultura?	363
6.4. «Hacernos existir»: la pregunta por las formas de (auto)representación	376
Epílogo en dos partes	393
Obras citadas	411
Índice	433

EXPERIMENTACIONES DE IGUALDAD: DEL 15M AL «ASALTO INSTITUCIONAL»

Entrevista a Luis Moreno-Caballud,
por Amador Fernández-Savater

Verano de 2016, Luis y yo trabajamos en mi casa en Madrid la edición de *Culturas de cualquiera* en Acuarela, la editorial de la que soy codirector desde hace más de quince años. Luis ha recibido propuestas y ofertas de otras casas editoriales, con toda seguridad más poderosas y eficaces (y sobre todo rápidas!), pero está empeñado en que saquemos el libro juntos. Aunque Acuarela se resiente a estas alturas de los problemas de sostenimiento que se derivan de un trabajo que siempre fue puramente voluntario, aún podemos ofrecer lo que Luis más estima para su libro: una edición no burocrática, sino cómplice, que se teja al hilo de una amistad y permita continuar una conversación que empezó en torno al 15 de mayo de 2011.

Así es, mi amistad con Luis es inseparable de una conversación mantenida dentro y en torno del movimiento-clima 15M. ¿Cómo cambia la vida del país con esa irrupción? ¿Y la nuestra? Es decir, los que nos dedicamos a pensar y escribir, ¿cómo podemos acompañar al movimiento desde ahí? ¿En qué puede consistir pensar el 15M *desde* el 15M? ¿Pueden el pensamiento y la escritura *intensificar* un acontecimiento, un movimiento? Es decir, de alguna manera continuarlo, prolongarlo. ¿Qué nos exige esa decisión con respecto a los procesos de pensamiento y escritura, con respecto a las superficies y los contextos donde trabajamos (la Universidad, los *media*), con respecto al vínculo mismo con un movimiento «colectivo y anónimo»?

A cinco años del 15M, ese verano de 2016, una nueva pregunta insiste en nuestras conversaciones. ¿Dónde está ahora el 15M, dónde podemos leer los efectos de ese movimiento-clima que conmovió las sensibilidades y referencias vitales de tanta gente en España? Parece eclipsado por otras lógicas, otras formas de pensar y hacer: por ejemplo, Podemos y el «asalto institucional». ¿Es así? ¿Vivimos un «eclipse de Sob»? ¿O hay que pensar de otra forma, menos pesimista, la relación entre el 15M y el «asalto institucional»? Luis y yo decidimos abrir este libro con una entrevista-diálogo en torno a estas preguntas, como un modo de seguir la conversación y como una manera de «actualizar» los contenidos del libro en el presente.

Un presente acelerado en el que se cuestionan legitimidades que parecían asentadas como la roca y emergen posibilidades imprevistas, pero en el que es difícil orientarse y saber a ciencia cierta qué hay de efecto de superficie y qué hay de transformación profunda. El libro de Luis Moreno-Caballud es una tentativa para pensar en la «espuma» y la «ola de fondo» juntas y a la vez. No descartar una en favor de la otra, como es habitual en las narrativas periodísticas o sociológicas, sino ver la ola de fondo a través de la espuma (los detalles más concretos, las prácticas aunque efímeras) y vincular de modo no evidente (ese es su trabajo de historiador) la espuma con la ola de fondo.

1. Luis, terminaste el grueso de este libro en 2014. Lo primero que me gustaría preguntarte es algo sobre la temporalidad de los procesos que abor- das: ¿se trata de un libro histórico sobre experiencias pasadas, sobre el pasado más reciente, sobre el presente mismo...?

Es un libro que trata un momento histórico reciente en el que se abren una serie de preguntas, turbulencias e inestabilidades sobre las líneas fundamentales que orientaban las vidas hasta el momento. ¿A qué líneas me refiero? Desde la transición post-franquista, existe un «pacto». El pacto de que «las cosas son así» y «la vida es esto». ¿En qué consiste esa vida? Yo lo pienso a tra-

vés de la pregunta por el valor. ¿A qué le damos valor? Ese pacto al que me refiero establece que hay dos formas mayores de crear o producir valor: en primer lugar, la de las jerarquías culturales, la de la autoridad cultural (los que saben, los expertos, los que han estudiado y han tenido éxito en las instituciones); en segundo lugar, tiene valor lo que da dinero, es el valor reconocido por el capital.

Esas dos formas de dar o crear valor subordinan, invisibilizan y excluyen otras. Por ejemplo, como la economía feminista nos ha enseñado, en una sociedad así orientada, cuidar niños tiene una mierda de valor. Implica una serie de saberes —saber de los cuidados, saberes emocionales y de la empatía— que tiene muy poco o ningún valor desde los puntos de vista de la autoridad cultural o el monetario. Porque estos dos puntos de vista coinciden en dar valor a la «producción» (de prestigio, de dinero) y en despreciar las tareas necesarias para el sostenimiento de la vida.

Entonces, por un lado, el libro describe cómo se ha ido solapando históricamente en España una cultura jerárquica que viene de la modernidad (y de antes) con el neoliberalismo y el dinero como forma de medir todo valor social. Y, por otro, el libro gira en torno al 15M como el momento en que se abren más preguntas y cuestionamientos en torno a ese «pacto» sobre lo que es una vida buena o «valiosa». El 15M es el momento de mayor turbulencia, pero el cuestionamiento no empieza ahí, ni tampoco la inestabilidad o la incertidumbre se han cerrado a día de hoy, cinco años después del 15M.

2. No sé si me termina de convencer esa noción de «pacto». Es como si hubiese habido una discusión racional entre distintos interlocutores y al final hubiésemos llegado al acuerdo, al consenso de que esa es la mejor forma de vida, la que da valor a la autoridad cultural y al dinero. Pero más que un acuerdo racional, se trata de una determinada configuración del deseo social, ¿no? El deseo inviste y valoriza el dinero, la autoridad cultural. No me pa-

rece exactamente un pacto, ni tampoco un «relato» o una «narrativa» como se dice hoy.

Había ciertamente un consenso tácito, una conformidad profunda, aceptábamos que ese era el tablero de juego. Creo que en España siempre ha existido un desapego grande hacia lo oficial, pero pocos cuestionaban que la realidad estaba hecha con esos elementos: hay que ir a la escuela para trabajar y tener éxito, compitiendo con otros; hay una serie de gente que «sabe» (políticos, expertos) y está a la cabeza de todo esto; Europa es el horizonte de modernidad y progreso hacia el que caminamos, dejando atrás necesariamente todo lo que —en las costumbres, las maneras de pensar y hacer— obstaculiza el avance, etc.

No solo son discursos o relatos, sino una serie de «sentidos incorporados» que organizan la vida cotidiana. Debemos pensar juntos lo micro y lo macro, como un bloque: los discursos que hablan de que España tiene que ser moderna y no «paleta», de que la democracia representativa «de mercado» (o sea, capitalista) es el único sistema político posible, de que Europa es la modernidad, tienen un correlato en la pregunta personal por cómo buscarse la vida, en cierto sentido común sobre lo que significa «ser alguien» y «que te vayan bien las cosas», sobre la necesidad de «trabajar y modernizarse», sobre la idea de que «hay gente que lo consigue y otros que no», etc. No se trata de una narrativa o un cuento, sino de «valores» (eso a lo que damos valor) que orientan la vida cotidiana. Se trata, en definitiva, de una cuestión de formas de vida.

UN REMOLINO LLAMADO 15M

3. El 15M sería el momento en el que se abren una serie de preguntas sobre el sentido de la vida. Me parece muy interesante verlo así: no tanto como una propuesta o alternativa, sino en primer lugar como una situación de apertura y cuestionamiento. Un «momento de inestabilidades», tal y como dices. Una especie de remolino social.

Te lanzo ahora una pregunta que me hizo a mí un amigo argentino: ¿el 15M expresa un deseo de otra cosa o la frustración por no tener lo que nos habían prometido? Es decir, ¿el remolino se pone a girar por una carencia (se cierra el acceso a la jerarquía cultural y al dinero con la crisis) o porque se activa el deseo de otra cosa (de otras formas de vida, de otras formas de creación de valor)? En definitiva: si volviese una cierta normalidad —el dinero circulando de nuevo, más trabajo—, ¿crees que volveríamos a jugar encantados con las mismas reglas de antes?

El remolino va de menos a más. Arranca como un lamento y una pregunta: «¿por qué mi vecina o mi hijo o mi marido no encuentran trabajo?» A esa pregunta se añade luego la indignación: «joder, además les quieren quitar la casa». El remolino se origina en el centro mismo de la estabilidad, es decir, entre los sujetos que pueden acceder al circuito del prestigio, el reconocimiento y el dinero («las clases medias»). La promesa se rompe y afloran las preguntas: «si he estudiado, ¿por qué no tengo trabajo?», «si estamos haciendo lo que nos han dicho que tenemos que hacer, ¿por qué no podemos entrar en el club del beneficio?» Esto puede verse como algo un poco mezquino, un poco egoísta, pero yo prefiero no moralizar. Son las primeras manifestaciones de que hay algo aquí que no funciona. Y la gracia es que se empieza a multiplicar. Podría no haber llegado a tanto, podría no haber puesto en cuestión las mismas reglas del juego, pero sí lo hizo. Este es el motivo del libro.

Seguramente, el deseo de normalidad y el deseo de «otra cosa» circulan siempre juntos y solapados. A veces las cosas caen más de un lado y a veces caen más de otro. Hay indignaciones que construyen nuevas formas de producir valor y otras que no. Mi método en este punto es histórico: escojo ejemplos, los casos en los que esa apertura se lleva más lejos. Pienso por ejemplo en la PAH: se monta un dispositivo para responder a un problema muy concreto y urgente; pero, al hacerlo, se organiza otra manera de distribuir el valor. Y nos damos cuenta de que podemos actuar sin el saber de los expertos y sin el poder del dinero de por medio (o, al menos, sin que ese poder sea determinante). En las asam-

bleas de la PAH todo el mundo se convierte en experto en esos contratos hipotecarios que nos habían dicho que no podíamos entender. Pero además, se construye un espacio en el que lo importante no es quién tiene más dinero o más «cultura», sino cómo nos podemos ayudar mutuamente a vivir (a sostener nuestras vidas), aportando cada uno lo que sabemos hacer y aprendiendo juntas otras cosas. Es decir: se empieza por la necesidad de tener una casa, pero durante el proceso se empieza a vivir otra vida.

El 15M es una protesta —«que no nos echen de aquí»—, pero en el proceso vamos más allá de la protesta y demostramos que se puede vivir de otro modo (en las plazas, en los hospitales y escuelas ocupadas por las Mareas, haciendo la vida cotidiana juntas, combinando las distintas habilidades y capacidades de cualquiera que se acerca). Lo que podía ser al principio un deseo de volver a lo que había antes o el reclamo de la parte del pastel que nos toca, se convierte en algo distinto. Es insólito. Las cosas podrían haberse inclinado hacia el contagio del miedo, la guerra entre los más afectados por la crisis (odio a los migrantes), el protofascismo. Es lo que pasa en toda Europa (y en EE.UU., con Trump). Sin embargo, el 15M puso a girar la realidad en un sentido muy diferente.

4. Te quería preguntar por la «representatividad» de los casos y ejemplos que escoges y analizas en el libro. Me parece muy importante lo que acabas de decir: el libro no aspira a un análisis completo, total, exhaustivo. Enfocas más bien los casos donde el remolino alcanzó la mayor intensidad. ¿Por qué decidiste proceder así?

Exacto. No son «casos representativos», en el sentido de «partes» que iluminen el todo, sino los extremos de esa turbulencia. Los lugares donde el remolino se construye con formas más extrañas e inesperadas. Donde las preguntas se llevan más lejos. Decidí darles prioridad porque el libro quiere acompañar e intensificar en lo posible esas preguntas (no hay aquí ninguna pretensión de «neutralidad», parto de la idea de que siempre se cuenta lo que pasa desde un posición política concreta).

Lo más interesante y llamativo del 15M quizá es que esos puntos extremos no se convirtieron en un gueto (o, desde luego, no inmediatamente). Podrían haber sido experimentos muy potentes, pero cerrados, exclusivos, restringidos, minoritarios. Sin embargo, pasa algo que permite a los diferentes mundos conectarse. Las plazas del 15M se conectan muy bien con los mundos que no están en la plaza.

5. *Antes, decías que en España esa reacción de «distanciamiento» y «desafección» hacia lo oficial es cotidiana y nada excepcional. ¿Qué añade entonces el 15M?*

Me parece que en España hay una distancia tremenda con la oficialidad, pero es un arma de doble filo. Porque convive con un escepticismo radical hacia la idea de que se pueda transformar algo, empezando por uno mismo. Por tanto, la indignación de la gente es una constante y un estado de ánimo cotidiano. Pero lo que hay que poner en valor del 15M no es simplemente la indignación, la constatación de que todo es una mierda (los políticos roban, etc.), sino *el impulso a probar otra cosa*. Pasamos de criticar a los políticos en los bares a crear procesos colectivos en los que era posible vislumbrar que se puede vivir de otra manera, sin rendir tributo al dinero o a la autoridad cultural. Colaborando en lugar de competir, valorando lo cotidiano, lo afectivo, los cuidados mutuos, en lugar de la producción de «beneficio» o prestigio individual. Es muy importante esto. Hay que recordarlo y nombrarlo. Que no nos cuelguen la etiqueta de «protesta» o «indignación» o «antipolítica». El 15M fue afirmativo y creador.

EL «ASALTO INSTITUCIONAL»

6. *No sé si lo compartirás, pero me parece muy nociva la percepción de la política en términos de «fases», de «ciclos». Primero la «fase movimentista» del 15M, luego el «asalto institucional», etc. Supone regalarle a los medios de*

comunicación la batuta sobre la temporalidad de nuestros procesos. ¿Ves otras formas de percibir y narrar(nos) lo que pasa y lo que hacemos?

Mira, vengo ahora mismo de una asamblea de la PAH y ahí siguen. ¿Siguen igual? Bueno, sin el acompañamiento mediático-espectacular. Siguen trabajando, aunque ya no salgan tanto en los *media*. Esos espacios experimentales tienen otra temporalidad, hacen otra narración de sí mismos. La gracia del 15M es que lo que pasaba en los lugares más experimentales de la sociedad tenía mucha influencia en el *mainstream*. El *mainstream* lo perseguía, quería contarle, que Ada fuese a hablar de los desahucios en la Sexta Noche, etc.

¿Por qué se dio luego ese giro, ese bajón, ese *impasse* entre 2013 y 2014? No tengo respuesta. Las asambleas no se vaciaron a causa de Podemos, sino antes. Los circuitos experimentales se debilitaron. ¿A causa del famoso «techo de cristal» (la idea de que no se podía llegar más lejos desde ahí)? No creo que fuese la única razón.

Los experimentos del 15M son experimentos en igualdad y de igualdad. Se me hace difícil pensarlos en otra clave. Se abrían espacios que atenuaban los miedos a «no hablar bien». Se valorizaban, alentaban y autorizaban otras maneras de hablar y el intento de que el dinero no determinara el valor de las vidas. Esos experimentos igualitarios lo tienen todo en contra, van a contracorriente. ¿Cómo sostenerlos, cuando estamos atados al dinero o a los egos atraídos por el prestigio de la autoridad cultural? No es nada fácil.

7. En cualquier caso, para romper ese supuesto «techo de cristal» se lanzó el «asalto institucional» a través de Podemos y de las candidaturas municipales. ¿Qué piensas al respecto?

En medio de estas preguntas y de estas dificultades para sostener espacios experimentales como las plazas, las asambleas de barrio, la PAH, las Mareas, etc., se pensó que las instituciones del Estado son un recurso importante para igualdad, para crear condiciones de igualdad. Es la motivación que más valoro del «asalto institucional». Podemos permitió soñar con la reapropiación de lo

público y fue un rasgo de inteligencia por parte del 15M no rechazarlo. No pedir a nadie el carnet, sino preguntar como siempre: «¿qué traéis, que podéis aportar? Vamos a hacerlo juntos». Ese pragmatismo es muy 15M: no hacer absolutos, no definir a priori, rozarse con lo impuro. El proceso previo a Vistalegre fue muy bonito: los círculos, los borradores, los programas participativos, la gente no experta imaginando otras políticas públicas, etc. Había un gran potencial, pero luego se han ido imponiendo otras lógicas, otras categorías, otros imaginarios. El problema a mi juicio no ha sido el «asalto institucional», sino las concepciones bajo las que se ha pensado.

LA CONCEPCIÓN LIBERAL DEL ESTADO

8. *¿A qué te refieres? ¿En qué estás pensando?*

Cuando escucho a algunos políticos de Podemos o de las candidaturas municipalistas hablar de «gobernar para todos» me pregunto por ejemplo si hay otra idea de Estado, si hay otra concepción del Estado que no sea la liberal. ¿Cómo se justifica a sí mismo el Estado liberal? Como árbitro neutral de un «conjunto de individuos» (la sociedad) que eligen vivir juntos. El Estado vela por el bien de la mayoría, media entre los intereses particulares en competición y representa a «todos», a ese «conjunto de individuos» que supuestamente no tiene tiempo (o ganas o capacidades) para dedicarse a la política.

Pero el problema es que ese «todos» es un «todos» atravesado por las desigualdades del dinero y la autoridad cultural (que por cierto incluyen el patriarcado, el racismo, el etnocentrismo), un «todos» donde unos mandan y otros comen mierda, etc. No es verdad que la sociedad sea un conjunto de individuos ya iguales que eligen vivir juntos (esa es la gran fantasía liberal), las personas dependemos siempre unas de otras desde que nacemos, y heredamos una sociedad atravesada por profundas desigualdades que

hacen que algunas vivan esa dependencia de una forma mucho más precaria y vulnerable que otras.

Cuando los cargos políticos salidos del 15M hablan de «gobernar para todos», en el sentido liberal de un «todos» supuestamente neutral, me parece que *hablan raro*. Les pasa un poco lo que suele ocurrir cuando nos ponen un micrófono por la calle: empiezas a hablar como «se supone» que tienes que hablar, a decir lo que «se tiene» que decir. Afortunadamente, esto no ha sucedido de la misma manera y con la misma intensidad en Podemos que en las candidaturas municipalistas o en algunas confluencias.

9. Cuando se habla de «poner las instituciones al servicio de la gente», parecería que el Estado es una especie de herramienta neutra que ahora se usa para mal (en beneficio de los ricos), pero igualmente se podría usar para bien (al servicio de «la gente»). Esa idea del Estado como herramienta neutra, ¿no es muy ingenua? ¿No son a estas alturas «intrínsecamente neoliberales» las instituciones públicas? O al menos un campo de batalla, más que una herramienta buena o neutra ahora pervertida.

Yo creo que aún hay restos del viejo Estado socialdemócrata, del viejo Estado de servicios públicos que reclamaban por ejemplo las Mareas, y que tenía como misión la redistribución de la riqueza. Lo que ocurre es que ese Estado socialdemócrata ha sido asediado y atravesado por las lógicas neoliberales: no solo las contratas y las privatizaciones, sino los procedimientos de evaluación y medición, etc. Las instituciones son a día de hoy una mezcla de los restos del (precario) Estado del bienestar que hubo y del actual Estado neoliberal. Los compañeros del 15M que son ahora concejales tienen entonces un desafío muy grande: hay que desmontar lo que se pueda del Estado neoliberal mientras a la vez se gestiona y mientras a la vez se construye otra cosa. ¡El más difícil todavía! En la construcción de esa «otra cosa» hay un vacío enorme que se ha llenado con la concepción liberal del Estado: «gobernar para todos». Para hacer algo distinto necesitamos pensar por fuera de la concepción liberal del Estado neutro, que

puede llevarnos incluso al extremo de maltratar a los espacios de experimentación igualitaria de que hablábamos antes.

10. ¿Cómo, en qué sentido?

Si nos ponemos las lentes del Estado liberal, ¿qué vemos al mirar esos espacios de experimentación igualitaria? Pequeños chiringuitos, guetos autorreferenciales, lugares para «unos pocos». En la lógica del Estado neutro, en la lógica del todo y las partes, estos espacios (la PAH, los centros sociales, etc.) son solo una parte, y una parte muy pequeña. ¿Cómo promoverlos, potenciarlos? ¿Sería amiguismo! ¿Cómo privilegiar una «parte» sobre lo que puede desear una «mayoría»? ¿Sería corrupción!

Ese es el problema de la concepción liberal del Estado. No entiende nada (todo lo contrario) del valor singular de los espacios de experimentación igualitaria. Estos lugares no son «chiringuitos», sino lugares donde (con todos los problemas del mundo) se lucha por la igualdad, espacios donde se intentan deshacer trabajosamente las desigualdades que ya existen en la sociedad.

No se puede tratar de la misma manera a instituciones o empresas que son máquinas de reproducir esas desigualdades que a estos espacios. El hecho de que las asambleas de la PAH, los centros sociales, los grupos que luchan por la inclusión sanitaria o las múltiples iniciativas de las economías solidarias (cooperativas, huertos urbanos, etc.) sean «minoritarias» en comparación con la cantidad de gente que pasa por la tienda de Apple o por la Biblioteca Nacional, no significa que estas últimas instituciones tengan derecho a imponer sus prácticas de desigualdad frente a los intentos de crear cultura igualitaria de las primeras.

LO PÚBLICO Y LO COMÚN

11. Entraríamos aquí de algún modo en la discusión sobre lo público y lo común, ¿no? Lo común, la construcción de lo común, sería lo que pasa y lo

que se da en esos espacios de experimentación igualitaria. Según dices, desde la concepción liberal del Estado, lo común se ignora o se desprecia. ¿Hay otras concepciones posibles del Estado? ¿Podría haber una concepción «común» (y no liberal) del Estado? ¿O bien, por sus propias características, lo público-estatal ha de ser gestionado desde esa lógica liberal que dices?

No tengo respuesta ni receta. No puedo decir: «mira, te ofrezco otro modelo, otro paradigma desde el que mirar y pensarlo todo». No creo que haya ni pueda haber respuestas totales o totalizadoras. Creo que se trata de abrir otras posibilidades y proponer otros discursos. Ensayar otros criterios prácticos para hacer las cosas y sacarse de la cabeza los fantasmas liberales. ¿Cómo potenciar los espacios «minoritarios» que ensayan formas de vida igualitarias sin sentir que estamos promoviendo lógicas de amiguismo y corrupción, dando facilidades a «los nuestros»?

No me convence ese reparto de espacios y lógicas que mencionas: para el Estado, la lógica liberal; para los movimientos sociales, la lógica de lo común. Aquí está lo público y allá lo común. Lo público es «lo de todos» (un todos homogéneo) y lo común es solo «de algunos». Me parece que pensar así es parte del problema.

Se pueden abrir —y se ha hecho— procesos de igualdad en la institución, a partir de problemas comunes. Se puede llevar la lógica igualitaria a lo público-estatal. Funcionarios y no funcionarios pensando juntos problemas comunes y actuando: ¿cómo hacemos escuelas, hospitales, centros culturales más igualitarios?

La política de lo común no es asunto exclusivo de «los movimientos sociales», sino lo que pasa cuando la gente cualquiera se pone a pensar problemas comunes y actuar al respecto (desde dentro o desde fuera de las instituciones públicas). Ciertamente, hay máquinas grandes y otras más pequeñas. Y funcionan diferente. No es lo mismo el área de sanidad del Ayuntamiento y el centro social X. Quizá en las máquinas más grandes haya que empezar por dar trazos más gruesos, pero no demos por hecho que ahí solo puede aplicarse la concepción liberal del Estado. ¿Una biblioteca pública no podría gestionarse sin recurrir a la mediación

de los criterios de prestigio cultural y del valor financiero? Como un espacio donde hacer grupos de lectura, de comunidad, de transversalidad, de creatividad y empoderamiento, donde la gente se quita los complejos de «no saber» (lo que supuestamente hay que saber), etc. ¿Por qué no?

12. Con algunos amigos argentinos hablábamos de un «frente común» contra el neoliberalismo. En ese frente no todas las posiciones son iguales: hay quien piensa-actúa desde lo público-estatal, hay quien lo hace desde lo social. Pero habría una discusión común sobre qué es el neoliberalismo y cómo se lo puede derrotar. Habría también una dimensión experimental: en la calle y en las instituciones, todos estamos probando. Creo que hay que perder el miedo a probar, a experimentar, a habitar la incertidumbre. No hay garantías que valgan, no se pueden tener todas las respuestas y las soluciones de antemano. Tenemos mucho miedo: al error, al fracaso, a lo que dirán los otros, pero no hay receta posible. Las pruebas serán bastardas, impuras.

Quizá por ese miedo al vacío hemos asumido tan rápidamente la concepción liberal del ser humano y del Estado. Y nos hemos puesto a «hablar raro» y a «pensar raro» (a pensar y hablar como creemos que se tiene que hacer en los lugares que ahora se ocupa). Hay un miedo a soltar el cordón umbilical del liberalismo: la igualdad abstracta, la razón la tiene la mayoría, etc. Hay un miedo a promover los espacios de experimentación igualitaria como si se estuviese incurriendo en lógicas clientelares de corrupción y amiguismo. Nos han puesto el micrófono delante, nos ha entrado el miedo y nos ha salido una voz impostada. Pero no se trata de optar entre la «luz pública» (obedeciendo el código establecido) o los espacios de sombra (donde estamos cómodos pero solo con los amigos), sino de pensar *con nuestras propias categorías* estemos donde estemos.

AGRADECIMIENTOS

Este libro ha sido posible gracias a la contribución directa o indirecta de una gran variedad de personas que experimentan con prácticas igualitarias, no capitalistas, y no patriarcales. Algunas de ellas aparecen citadas en las siguientes páginas. Pero otras muchas no suelen escribir o por lo menos no suelen publicar artículos o libros. Quiero expresarles mi gratitud a todas ellas. Espero que puedan encontrar este libro interesante, a pesar de todas sus deficiencias, y que les parezca una buena herramienta para resistir el exceso de autoridad cultural que suele atribuirse a quienes a veces escribimos y publicamos.

Me gustaría agradecer en particular a las personas de los colectivos políticos en los que he trabajado y aprendido en los últimos años: Democracia Real Ya NY, la Asamblea General de Nueva York, Occupy Wall Street, el grupo de trabajo de Education and Empowerment, Making Worlds, 16 Beaver, Marea Grante NY, Círculo Podemos EE.UU., la Delegación de Nueva York a España, Mayday Space y la Collective Kitchen de Mayday.

Doy las gracias a mis queridxs amigxs y compas en Madrid, Nueva York y en todas partes. Nunca podría haber sobrevivido sin vuestro amor.

INTRODUCCIÓN

Estado español, 2008-2015: tasas de desempleo en torno al 25%, 50% entre los jóvenes. Unos 8 millones de pobres oficiales. El segundo país con mayor pobreza infantil de Europa. La mayor desigualdad económica provocada por la crisis entre los países de la OCDE. Alrededor de 3 millones de casas vacías y alrededor de 200 desahucios diarios.

Las políticas públicas que acompañaron a esta situación no cambiaron en sus líneas maestras desde el principio de lo que se dio en llamar «la crisis económica», independientemente de los relevos de Gobierno del bipartidismo: obediencia a los «expertos» de la Troika (Fondo Monetario Internacional, Comisión Europea, Banco Central Europeo), rescates a las entidades financieras, prioridad al pago de la deuda pública frente a los gastos sociales y recortes en servicios públicos básicos como sanidad, educación o dependencia.

Lo que este libro quiere enfatizar es que tales medidas, sean acertadas o no, no solo *son ejecutadas* por autoridades políticas, sino que también *son legitimadas* por una determinada forma de autoridad cultural.

Se trata de la autoridad de «los expertos». Esta autoridad se basa en una compleja y larga tradición cultural por la cual se tiende a establecer que en toda sociedad hay personas «que saben» y otras «que no saben». En su versión más flexible, esta tradición admite que «los que no saben» puedan pasar al grupo de «los que saben» si cumplen toda una serie de requisitos pedagógicos supervisados por estos últimos. Pero en cualquier caso, las decisiones sobre las cosas importantes, como la organización social de la vivienda, el

trabajo, la alimentación, la salud y la educación, se tomarán de acuerdo a la apreciación técnica y especializada de «los que saben», en cada momento.

Desde esta tradición cultural, quienes ejecutan medidas políticas que permiten situaciones tan duras para la mayoría de la población como las que atraviesa el Estado español, pueden ampararse en el saber técnico de los «expertos» que las recomiendan. Frente a ellos hay también, por supuesto, quienes esgrimen la autoridad de otros «expertos», que, también desde sus saberes técnicos, recomiendan políticas muy diferentes.

En medio de este enfrentamiento entre grupos distintos de «los que saben», la palabra de los que –supuestamente– «no saben» es convocada a veces, puntualmente, a opinar –principalmente a través del voto a partidos políticos cada cuatro años–. Pero, desde esta tradición cultural, nunca la opinión de un «cualquiera» –de alguien que no pertenece al grupo de «los que saben»– podrá equipararse a la de alguien que detenta los títulos del saber establecido. En la versión capitalista de esta tradición, «los que saben» practican y avalan ante el resto una forma de vida en la que, además de votar, pueden utilizar el dinero como medida de todo valor social y canalizar sus deseos individuales consumiendo y compitiendo entre sí.

Durante los últimos años, sin embargo, en el Estado español ha sucedido algo importante: la debacle económica ha generado un descrédito tan grande de las instituciones políticas que ha llegado a salpicar a este sistema cultural jerárquico y a comprometer por tanto la propia autoridad de «los que saben». Esto ha impulsado a muchas personas a confiar en sus capacidades para construir colaborativamente saberes y respuestas eficaces a los problemas que les afectan, sin necesidad de dotar a esos saberes de las pretensiones monopolistas, exclusivas y jerárquicas que conlleva la tradición de «los expertos».

Este libro estudia algunos signos de agotamiento de dicha tradición, junto a otros que delatan la emergencia de algo que pro-

pongo llamar «culturas de cualquiera». Estas culturas no plantean un rechazo a los saberes especializados, pero sí a que estos se usen para monopolizar la autoridad cultural. Evitan crear divisiones entre personas «que saben» y personas «que no saben», y afirman que todas sabemos algo y nadie lo sabe todo, y que nuestras capacidades se desarrollan mejor cuando aprendemos juntos que cuando nos relacionamos jerárquicamente¹.

Estas culturas han surgido sobre todo en torno a movimientos sociales de base y en espacios de colaboración propiciados por la tecnología digital, pero se están extendiendo a muchos otros ámbitos sociales, incluidos aquellos tradicionalmente reservados para «la cultura». En ellas se tiende a propiciar que sean todas las personas potencialmente afectadas o concernidas por una situación quienes puedan participar en su transformación, pero no desde un supuesto «todo vale», sino mediante procesos de empoderamiento y aprendizaje colaborativo que permitan desarrollar las capacida-

¹ Esto, por supuesto, siempre corre el riesgo de no prestar suficiente atención a las determinaciones profundas que todo tipo de relaciones jerárquicas han impreso en nuestras vidas. Con la apertura de un espacio para el «cualquiera», estas culturas sin duda están en peligro de fomentar una comprensión superficial de tales determinaciones y, por tanto, también de promover su inevitable retorno conflictivo. En el otro extremo, siempre existe el riesgo de poner tanto énfasis en esas determinaciones sociales que uno acabe por reforzarlas. Se corre el riesgo de acabar victimizando y siendo paternalista con aquellos que se supone que «sufren más», asignándoles estereotipos que les privan de la posibilidad de autorrepresentarse y de crear valor cultural. Más allá de posibles juicios categóricos y universales acerca de los resultados de las «culturas de cualquiera», lo que me propongo estudiar aquí son algunos de los procesos culturales concretos que en el contexto de la crisis neoliberal en España han preferido correr el primero de esos dos riesgos. Creo que esta es una tarea importante, no solo por la creciente importancia social de este tipo de procesos (que, como historiador cultural, creo que debo investigar), sino también porque tácticamente—siendo consciente de la dimensión política de toda la investigación—, me gustaría que mi estudio sea también una contribución a la potenciación de las capacidades de cualquiera que lleven a cabo estos procesos.

des y saberes de cualquiera. Las «culturas de cualquiera» crean «inteligencia colectiva». Confían en que «lo que vale» se dilucida mejor cuando se combinan las capacidades diversas de cualquiera que cuando se imponen los monopolios del saber de unos pocos.

Son, en fin, «culturas de cualquiera» porque en ellas se entiende que la cultura, esa constante discusión colectiva —explícita o implícita— en la que se decide lo que tiene valor, es decir, en la que se decide en qué consiste una «vida digna», es algo en lo que cualquiera debe poder participar. Desde esta cultura emergente, resulta indigno que alguien sea excluido de la construcción del sentido de su propia dignidad. Por ello, propongo entender las «culturas de cualquiera» como formas de *democratización cultural*: no en tanto que permitieran el acceso a un cuerpo de saberes y valores ya establecido, según el significado habitual que se le da a esta expresión, sino porque abren la construcción del saber y el valor a la participación de cualquiera.

* * *

26 de abril de 2014, Madrid, barrio de Malasaña: siete mujeres —una de ellas embarazada— y ocho niños —los hijos e hijas de esas mujeres— han entrado en un edificio de apartamentos que lleva diecisiete años vacío con la intención de quedarse a vivir en él. Estas mujeres ni se ocultan ni están solas. Por las ventanas han desplegado pancartas en las que se lee «juntas podemos» y «vivienda digna para todas». Abajo, en la calle, les apoya un grupo de personas, una de ellas con un megáfono, que dice:

Somos un grupo de mujeres que luchamos por el bienestar de nuestras hijas e hijos, que participan de esta aventura. Hartas de ser invisibles ante los poderes públicos, denunciemos la falta de reconocimiento a nuestros trabajos: las tareas domésticas y el cuidado de nuestras familias. [...] Criar a nuestros pequeños con mimo y la confortabilidad de un hogar en el que crecer, no es un lujo, es nuestro derecho.

El derecho a criar a un hijo en una vivienda digna parece, en principio, algo bastante asumible desde esa amalgama siempre borrosa llamada «el sentido común». Mucho menos «de sentido común» resultaría, al menos en sociedades fuertemente asentadas en una tradición capitalista, considerar que ese derecho te legitima para entrar a vivir con tus hijos en un inmueble del que hay un título de propiedad ajena.

Pero estas mujeres han llegado a la conclusión de que, en la situación de precariedad en la que se encuentran, y ante la manera en que los poderes públicos –asesorados por sus «expertos»– gestionan el derecho a una vivienda digna –recogido en la Constitución–, es legítimo afirmar la prioridad de su dignidad y la de los hijos frente a la vigencia de un título de propiedad.

Esta decisión, y esto es lo que quiero destacar, no la han tomado solas, sino en el seno de un movimiento social abierto a cualquiera en el que se suman y se cultivan saberes y capacidades diversos –como la solidaridad, los conocimientos jurídicos, el análisis de políticas públicas, la difusión, etc.– para afrontar colectivamente problemas de vivienda.

Pues, en efecto, estas mujeres forman parte de las 2.500 personas desahuciadas o sin hogar que han «recuperado» ya al menos 40 edificios vacíos dentro de la campaña «Obra Social» de la Plataforma de Afectados por las Hipotecas (PAH). La PAH es hoy por hoy, difícil sería rebatirlo, una de las instituciones con mayor legitimidad ante la sociedad española, por su trabajo de apoyo mutuo ante la «emergencia habitacional» en la que se encuentra el Estado español. Esa legitimidad no ha sido construida mediante la autoridad de «los expertos», sino con los procedimientos democráticos de una «cultura de cualquiera».

Pero además, sería engañoso pretender que esa legitimidad se ha generado a espaldas o a la contra de la legalidad. El cambio de prioridades que propone la PAH ha comenzado ya a traducirse en leyes y jurisprudencia, en tanto que instituciones como el Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo ha apoyado su re-

chazo a los desahucios, se aprobó en Cataluña la ley propuesta por la Iniciativa de Legislación Popular (ILP) de la PAH y, en cualquier caso, toda la actividad de la Plataforma se veía ya desde siempre avalada por el artículo 47 de la Constitución: «toda persona tiene derecho a una vivienda digna»².

Las leyes nunca son unívocas, sino interpretables. Del mismo modo, aunque con mayor grado de flexibilidad, lo es la legitimidad, o el «sentido común». Ambos ámbitos, el de lo legal y el de lo legítimo, dependen de ese proceso cultural en el que se debaten constantemente —bien sea explícita o tácitamente— los sentidos y valores de la realidad. Por eso el tipo de «cultura de cualquiera», el tipo de democratización de la producción del saber y el valor que cultivan iniciativas como las de la PAH, es susceptible de tener consecuencias cruciales en todas las esferas de la vida social.

* * *

Este libro estudia la tensión entre formas de autoridad cultural jerárquica históricamente establecidas y vigentes, aunque a veces zozobranes, y esas «culturas de cualquiera» que reaparecen una y otra vez en lo que va de «crisis económica» en el Estado español.

Respecto a las primeras, propone en su primera parte dos genealogías, interconectadas: por un lado, la autoridad cultural vigente cuando empieza la «crisis económica» bebe de la larga tradición tecnocrática «moderna» (De Certeau) que otorga la le-

² La historia de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, y de sus logros y reconocimientos sociales e institucionales, ha sido narrada por dos de sus iniciadores y de sus más conocidos integrantes, los activistas Ada Colau y Adrià Alemany, en el libro *Vidas Hipotecadas* (Colau y Alemany, 2013). También son de interés para este tema los documentales *La Plataforma* (*La Plataforma*, 2013) y *7 días en PAH Barcelona* (2015).

gitimidad en la producción de sentido solo a quienes participan de ciertas disciplinas e instituciones (lo que Bauman ha llamado «el complejo saber-poder moderno»), y solo si acceden a ellas reconociendo su inferioridad y dependencia respecto de quienes las detentan (según el funcionamiento jerárquico de lo que Rancière llamó «la sociedad pedagógica»).

Por otro lado, sobre esta larga tradición de autoritarismo cultural, se deposita, durante los años de la monarquía parlamentaria en España, una nueva capa de disciplinas e instituciones particularmente poderosas, precisamente porque más que tales disciplinas e instituciones son dispositivos extremadamente flexibles, capaces de invadir la experiencia cotidiana, imponiendo una forma de producir sentido, o una «razón del mundo», como dicen Dardot y Laval, que consiste básicamente en la competición generalizada y la empresarialización de la vida. Esta «razón del mundo» —el neoliberalismo— no deja de ampararse en las tradicionales pretensiones de monopolio de la producción de sentido por parte de unas élites «educadas», que son las que lo han avalado como «el mejor sistema posible».

Esto último se hace patente, precisamente, en momentos en los que gran parte de la población empieza a cuestionar la eficacia de la lógica neoliberal, porque sufre la precariedad y la desigualdad social generada por su principio competitivo. Es entonces, como vemos cotidianamente, cuando quienes detentan el poder político y cultural esgrimen apelaciones a «la normalidad» o a la «modernidad», a la equiparación con los «países más avanzados» y a las recomendaciones de los «expertos» para apuntalar la desprestigiada «razón del mundo» neoliberal.

En la segunda parte del libro estudio algunas lógicas culturales emergentes que interrumpen, hasta cierto punto, tanto la autoridad jerárquica y monopolística de «los que saben» como esa «razón del mundo» neoliberal, promoviendo formas de colaboración que tienden a crear condiciones propicias para el empoderamiento y el desarrollo de las capacidades de cualquiera.

Planteo que estas formas de colaboración han tenido por el momento mucha más capacidad de proporcionar sentidos, lenguajes, símbolos y sociabilidad que de asegurar alimentos, vivienda o cuidados. Pero señalo también que los primeros elementos son, al igual que los segundos, necesarios para la vida humana. Apoyándome en las teorías feministas de la reproducción social (como las de Antonella Picchio, Silvia Federici y Amaia Pérez-Orozco), señalo que en el constante proceso colectivo mediante el que se sostiene la vida humana, constituida por individuos siempre interdependientes, se decide también tácita o explícitamente en qué consiste una vida digna de ser sostenida. Para esa decisión «la cultura» —los sentidos, lenguajes, símbolos y la sociabilidad— son imprescindibles. Por ello, «la cultura» forma parte del sostenimiento de la vida humana, y ser capaz de sostener cultura no jerárquica y no competitiva es ya una forma de sostener vidas con cierta autonomía —autonomía cultural— respecto a la razón neoliberal.

Analizo los avatares de esa «autonomía cultural» respecto a los monopolios del saber y a los mecanismos competitivos del neoliberalismo estudiando las culturas digitales, los movimientos sociales surgidos en el ciclo abierto por el 15M (o «indignados») y algunos ejemplos de instituciones culturales, autogestionadas o públicas. Propongo así un itinerario que parte de la multiplicación de la capacidad de crear valor cultural colectivamente mediante las tecnologías de la información y la comunicación (de la que han hablado Margarita Padilla, Mayo Fuster Morell y muchas otras), pero que plantea la constante dificultad de autogestionar ese valor por parte de las comunidades que lo producen, ante la multiplicidad de mecanismos de apropiación y precarización de los que disponen los agentes más poderosos en el juego de la competición generalizada neoliberal (mecanismos estudiados por críticos del capitalismo como David Harvey, o por los herederos del postoperaísmo italiano).

Continúo con un análisis del movimiento 15M y otros afines, como las Mareas en defensa de Sanidad y la Educación públicas y

la PAH, que desarrollan protocolos de colaboración y composición de saberes y capacidades diversas en entornos físicos acotados, consiguiendo afectar significativamente a los modos de sostenimiento de los cuerpos que participan en ellas. A partir del modelo de las acampadas del 15M como espacios en los que se intentó sostener integralmente una vida ajena a la competitividad y abierta a cualquiera, señalo las dificultades de mantener este tipo de experiencias de apuesta tan fuerte por la transformación de la vida cotidiana, así como sus choques con las «autoridades culturales».

Finalmente, señalo la existencia de instituciones culturales comunitarias, como los Centros Sociales Autogestionados que agrupa la red Fundación de los Comunes, o públicas, como Medialab-Prado en Madrid, que tienen cierta capacidad de «desmercantilizar» la vida cultural de quienes participan en ellas, encontrándose también con límites en cada caso. Analizo las dificultades que plantea la fuerte mercantilización del sector cultural público para crear instituciones de la cultura estables que funcionen democráticamente y que la ciudadanía esté tan dispuesta a defender como a las escuelas y hospitales públicos. Y señalo también las dificultades añadidas que la dimensión necesariamente experimental del ámbito cultural supone para esas posibilidades de institucionalización.

* * *

Este libro no pretende «estar por encima» o «más allá» del inmenso problema cultural que intenta pensar mediante la disyuntiva entre «cultura de expertos» y «cultura de cualquiera». Por el contrario, se trata de una investigación sobre dicho problema que intenta inscribirse dentro de las lógicas democratizadoras de las propias «culturas de cualquiera» que estudia, así como aportar algo que les pueda ser útil.

Por tanto, quiero aclarar que considero que estas «culturas de cualquiera» sobre las que escribo son las más indicadas para pen-

sarse a sí mismas y a su contexto, y que mi intervención intenta respetar este hecho convocando numerosas voces que emergen de ellas y reconociendo que la mía propia aquí existe gracias a esa «inteligencia colectiva». Estos débitos se intentan hacer presentes explícitamente en el libro mediante citas, cuya abundancia pretende desmontar la ficción de una función autorial fuerte —esa que tendería a ocultar las fuentes colectivas de su saber para capitalizar individualmente su valor.

* Quiero también aclarar que la mayoría de las referencias concretas de estas culturas que estudio provienen del ámbito madrileño. Esto es así no por elección deliberada, sino porque la afinidad y el conocimiento de primera mano que me ha ayudado a realizar esta investigación no ha podido, lamentablemente, extenderse por todo el Estado español tanto como me hubiera gustado. Pido disculpas por ello y espero poder corregir estas limitaciones en próximos trabajos.

PRIMERA PARTE

**AUTORIDAD CULTURAL Y
«MODERNIZACIÓN»
NEOLIBERAL**

CAPÍTULO 1

LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LA CRISIS NEOLIBERAL: GENEALOGÍAS DE UNA LEGITIMIDAD FRACTURADA

«... guiada verás de la pura ley
la mano del que sabe»

1.1. LA CRISIS DE UN MODELO CULTURAL JERÁRQUICO E INDIVIDUALISTA

1.1.1. Un circuito de voces

Al principio «la crisis» era una noticia más, un dato más, una historia más, un tema de conversación más, en un mundo de noticias, datos, historias y temas de conversación. Formulada en el lenguaje de los expertos en economía, la crisis se presentaba en primavera de 2007 todavía como una mera «expectativa de ralentización del crecimiento económico». Se advertía, eso sí, que «el nivel de endeudamiento de los particulares era muy elevado por los créditos hipotecarios» y que se había producido un «enfriamiento del mercado inmobiliario»¹. Al año siguiente las encuestas y los periódicos corroboraban las malas noticias: «el 63% de los españoles se irán de vacaciones una o dos semanas como mucho», «los españoles gastarán un 15% menos en las rebajas por la desace-

¹ <http://www.elmundo.es/mundodinero/2007/05/24/economia/1179999308.html>.

leración económica», «la crisis potencia el consumo de drogas más baratas»². Y es que la crisis era también, por supuesto, una amenaza a la satisfacción de los deseos individuales, en un mundo de individuos que buscan satisfacer sus deseos.

Desde esa comprensión implícita de la vida, los medios de masas crearon historias que hicieron visible la crisis, añadieron datos, mostraron efectos. Ofrecieron testimonios de jóvenes afectados como los que resumía así en titulares *El País*, en su reportaje «Nimileuristas» (2012): «¿Si nadie me da una oportunidad, cómo voy a tener experiencia?», «He hecho un nuevo currículum en el que solo tengo el bachillerato», «Trabajo unas tres horas diarias y gano 200 euros», «No se me han caído los anillos por hacer todo tipo de trabajos»³.

En la línea de esta creciente adaptación a «la crisis», y por tanto a empleos cada vez más precarios, los grandes medios repetían, verano tras verano: «este año habrá menos depresión postvacacional por la crisis». Y los tres o cuatro ciudadanos entrevistados en el programa de actualidad de turno confirmaban: «¡tener trabajo hoy en día es un lujo!»⁴. Durante todos estos años «de crisis» los datos del barómetro del CIS han acompañado ese tipo de informaciones ilustrando persistentemente «las mayores preocupaciones de los españoles»: el paro, siempre en primer lugar, invencible; la economía, la corrupción y los políticos, disputándose encarnizadamente los siguientes puestos. «La corrupción desbanca a la crisis como segundo problema», anunciaba la tele-

² <http://www.que.es/actualidad/sociedad/vacaciones-light-para-tiempos-de-crisis.html>.

<http://www.elmundo.es/mundodinero/2008/07/01/economia/1214920305.html>.

<http://www.diarioya.es/content/la-crisis-potencia-el-consumo-de-drogas-m%C3%A1s-baratas>.

³ <http://politica.elpais.com/politica/nimileuristas.html>.

⁴ <http://www.que.es/ultimas-noticias/espana/videos/crisis-atenua-sindrome-postvacacional-288053.html>.

visión pública ya en 2013, como quien narra una emocionante carrera de galgos⁵.

Pero no todo han sido números y encuestas: desde el principio el dato experto iba acompañado, como es habitual, del comentario menos técnico y más «humano» de las voces de «intelectuales» y «opinadores» que mediaban con el supuesto lenguaje del «ciudadano de a pie». Columnistas como Javier Marías llevaban advirtiéndolo ya desde 2006 que «en la percepción del *hombre vulgar* (sic)», con la que Marías se manifestaba de acuerdo, «España está siendo destrozada por el chalaneo de constructores inmobiliarios, alcaldes, empresarios de obras públicas y consejeros autonómicos». Desde las instituciones, por su parte, altos cargos políticos como el propio presidente del Gobierno hacían declaraciones que pretendían apaciguar ese tipo de alarmas, a la altura de un 2007 que parece ahora tan inocente: «al ser las entidades financieras españolas modelos internacionales de solvencia, se encuentran mucho menos expuestas a riesgos como los afrontados por el mercado hipotecario de EE.UU.»⁶.

En sintonía con esta respuesta tranquilizadora y casi orgullosa de las instituciones a la amenaza de la crisis, aparecían otras suturas a la legitimidad del *statu quo*, que en ocasiones provenían del «mundo de la cultura». Es el caso de un libro académico publicado poco más tarde, bajo el eufórico título de *Más es más. Sociedad y cultura en la España democrática, 1986-2008*, que todavía celebraba en 2009 la transformación reciente de España en «una sociedad hipermoderna, poscapitalista, que sobre todo ha perdido buena parte de los complejos colectivos que determinaron parte de su imagen y de su misma realidad». Aunque, eso sí, haciendo balance de pros y contras, lamentaba al mismo tiempo su excesiva confianza en «un sector como la construcción, tan proclive a la especulación» (14).

⁵ <http://www.rtve.es/noticias/20130306/corrupcion-se-dispara-ya-segundo-problema-para-espanoles/613609.shtml>.

⁶ Zapatero en una comparecencia con el banquero Emilio Botín, en septiembre de 2007.

Sin duda había también otras muchas voces que es más difícil recuperar ahora: sabemos bien que al mismo tiempo en esferas privadas o semiprivadas infinidad de conversaciones cotidianas componían repeticiones, traducciones, contraversiones y reelaboraciones de esas informaciones, datos, historias y comentarios. En los hogares, en los lugares de trabajo, en los espacios de cultura, ocio y entretenimiento, en ambientes asociativos y activistas, y cada vez más en el ámbito público-privado de las redes digitales, mucha gente (colocada por voces como la de Marías en la posición de ser «*el hombre vulgar*») anticipaba y sufría ya dificultades, denunciaba ya culpables o trataba de entender los tecnicismos económicos, refiriéndose —por más que a veces desde la total incredulidad y desconfianza— a ese recién estrenado elemento de la realidad in-formada: «la crisis».

1.1.2. *Establecimiento y consumo de la realidad*

Todo este circuito (formado por medios, expertos, intelectuales, políticos, académicos y «la gente») estaba, en cualquier caso, fuertemente afectado por el hábito generalizado en las sociedades contemporáneas occidentales de aceptar como realidad aquello que es representado, expuesto y comentado, hecho visible en datos, imágenes e historias. Este que podríamos llamar «hábito de realidad visible» es un heredero indirecto de la gran transformación sucedida en el inicio de la llamada «modernidad» occidental por la cual, según señaló Michel de Certeau, se dejó de creer progresivamente que la realidad era un núcleo invisible rodeado de apariencias engañosas, para pasar a aceptar que, por el contrario, la realidad era visible, pero que había que estudiarla empíricamente («científicamente») para desestimar creencias infundadas⁷.

⁷ Lafuente, Alonso y Rodríguez, en su libro *¡Todos sabios!* (2013), proponen una lúcida explicación histórica del nacimiento de este paradigma científico,

Se abrió así también una gran brecha por la cual una amplia zona de esa realidad quedaba iluminada por el que iba a ser el gran método legitimado de observación —la ciencia—, y el resto a oscuras, en espera de ser estudiada mediante procedimientos científicos autorizados que sustituyeran a saberes tradicionales considerados deficientes («primitivos» o «populares») por las nuevas élites culturales.

En un giro posterior (y extremo) de este nuevo paradigma, se habría extendido un nuevo tipo de creencia por el cual, simplemente, si algo podía ser mostrado, hecho visible, debería ser considerado algo real. Así es como actúa lo que De Certeau llama el «establecimiento de la realidad» por parte de los medios de comunicación de masas: se construyen unas representaciones, o simplemente «ficciones» o «simulacros» visibles que se supone hacen presente lo real, y que, por su propia capacidad de hacer algo visible, son tomadas como referentes de la realidad.

Curiosamente, esto no significa necesariamente que creamos que esas ficciones *son* la realidad, afirma De Certeau. Sabemos que son construcciones, representaciones, simulaciones. No creemos «directamente» en ellas, es más, muchas veces sabemos que son pura manipulación, pero, al mismo tiempo, les damos el estatus de la realidad, porque pensamos que son «lo que la gente cree», lo que «todo el mundo cree». Se trata de una situación circular, entonces, porque lo que sucede es que «todo el mundo» cree que «*todo el mundo*» cree en los *media*.

Citar a ese «todo el mundo» se convierte así, dice De Certeau, en el arma más sofisticada para hacer creer a la gente (o al menos conseguir que la gente haga *como si* creyera): «puesto que juega con lo que se supone que el otro cree, [la cita] se convierte en el medio a través del que se establece lo real». «Las “encuestas” de opinión se han convertido en la forma más elemental y pasiva de

enfaticando su larga duración y, por tanto, la imposibilidad de establecer unos límites claros entre lo que se considera ciencia y lo que no.

este tipo de cita. La perpetua autocita —la multiplicación de encuestas— es la ficción por la cual se lleva al país a creer *lo que él mismo es*» (189).

«La crisis nos hace más infelices: España, sexto país que más felicidad ha perdido.» Así lo establecía un estudio de la ONU del que se hacía eco el diario *20 Minutos*, en septiembre de 2013⁸.

Por otro lado, este establecimiento de la realidad por parte de los medios de masas tiene lugar, según sugiere también De Certeau, en el marco de un sistema de organización de las prácticas mercantilizado, productivista y consumista. Esto significa que los medios de masas no solo «establecen» la realidad, sino que además organizan su recepción dándole la forma de un mercado de productos que los individuos consumen. Esta organización refuerza entonces otro hábito central en nuestras sociedades contemporáneas occidentales: relacionarse con la realidad como si fuera un mercado de posibilidades diversas para satisfacer los deseos individuales (y esa, me parece, podría ser una buena definición ampliada de lo que a veces llamamos «consumismo»).

En un documental llamado «¿Generación perdida?», que consiguió un récord de audiencia para el programa de la televisión pública Documentos TV (746.000 espectadores el 9 de octubre de 2011), se planteaba un análisis de la crisis muy acorde con este tipo de organización de la realidad. El relato giraba en torno a siete jóvenes, que no se conocían entre sí y que representaban opciones «personales» muy distintas ante la crisis. Así, mientras una joven se retiraba a vivir al campo, otro emigraba al extranjero, otra protestaba en la universidad, otro se quedaba sentado en el sofá todo el día y aún otro más se esforzaba por convertirse en un empresario de éxito... El foco del relato estaba centrado mucho más en todas esas respuestas aparentemente individuales ante la crisis que en lo que la propia crisis podría haber significado para los entornos familiares, sociales, locales o institucionales en los

⁸ <http://www.20minutos.es/noticia/1915941/0/felicidad/espana/crisis/>.

que se movían estos jóvenes –por no hablar de la existencia de posibles respuestas colectivas trenzadas desde esos entornos, que quedaba notablemente desdibujada.

Este tipo de lectura que aborda la crisis poniendo en el centro unas supuestas decisiones individuales que la sufren y la encaran según sus preferencias personales (casi podríamos llamarlo una especie de «consumismo de la crisis»), ha dominado las representaciones mediáticas. Se reproduce, por ejemplo, significativamente, en series de reportajes sobre jóvenes y crisis como la mencionada del diario *El País*, «#Nimileuristas», que es una secuela del material que el mismo diario ya había presentado siete años antes acerca de los «mileuristas»: cobrar mil euros al mes duró poco tiempo como emblema de precariedad y se convirtió, de hecho, en esos siete años –2005 a 2012–, en un objetivo codiciado e inalcanzable para muchos. En ambos casos, la preeminencia narrativa estaba siempre puesta en el punto de vista individual, y se apoyaba además en asunciones fundamentales, como la de que la sociedad consiste en un conjunto de individuos en principio autónomos que se relacionan instrumentalmente entre sí, básicamente buscando trabajo para acceder al dinero que les permitirá cumplir sus deseos. Las propias etiquetas de «mileuristas» y «nimileuristas», como pasaba previamente con la tristemente famosa de «Ni-Nis» (referida a jóvenes que «ni estudian ni trabajan»), son especialmente adecuadas para este tipo de interpretaciones individualistas y consumistas (en el sentido amplio que he propuesto) de la realidad, en tanto que pretenden nombrar anomalías en ese paradigma de lo social entendido como grupo de individuos autónomos que trabajan por dinero, para la satisfacción de sus deseos individuales.

1.1.3. *La falacia individualista*

Pero como explicó el geógrafo David Harvey en *The Urban Experience* (1989), entender la realidad social como si consistiera

básicamente en un supermercado de bienes adquiribles por parte de los individuos tiende a ocultar la constitutiva interdependencia material de los seres humanos y a exacerbar la competencia entre ellos. La filósofa Marina Garcés ha reflexionado recientemente sobre esa constitutiva interdependencia humana en su libro *Un mundo común* (2013), entendiendo toda existencia como un proceso radicalmente inacabado, vulnerable y relacional: «Existir es depender», afirma. «Nuestros cuerpos, como cuerpos pensantes y deseantes, están imbricados en una red de interdependencias a múltiples escalas» (67). Esto, por lo demás, se hace cada vez más evidente en el mundo globalizado actual: «La experiencia de la unión planetaria es, en realidad, la de la interdependencia real y peligrosa de los aspectos fundamentales de la vida humana: su reproducción, su comunicación y su supervivencia» (21). Desde esta experiencia, se está haciendo cada vez más difícil creer en lo que Garcés llama la «fantasía de la autosuficiencia individual» —esa que ha dominado la experiencia en Occidente desde que el liberalismo (con Locke) inventara al «individuo propietario», que solo entraría en relación con los demás por su propia voluntad y para intercambiar propiedades⁹.

⁹ Sobre la íntima conexión entre el paradigma del individualismo jurídico liberal y el mercantilismo, Marina Garcés afirma lo siguiente: «En el mundo moderno, la relación de cada individuo con la esfera abstracta del derecho garantiza la articulación de la sociedad. Los trabajos de P. Barcellona sobre la sociedad jurídica moderna complementan esta idea: la subjetividad abstracta del orden jurídico, igualitario y universal, es lo que permite pensar la sociedad asumiendo como premisa una noción de individuo liberado de cualquier vínculo comunitario. [...] Es precisamente la abstracción de esta subjetividad, en tanto que depositaria de la igualdad y la universalidad, lo que permite mantener la relación y cooperación concreta de los hombres en términos de indiferencia recíproca. Así, el universalismo jurídico se rige por la reducción de las relaciones interpersonales a relaciones económicas. “Es el universalismo de los comerciantes”, dice P. Barcellona de forma clara. Es el modo de estar juntos que necesita el capitalismo para desarrollarse y funcionar. Podríamos añadir: juntos en lo abstracto, diversos y desvinculados en lo concreto» (26).

Nadie, sin embargo, existe ni subsiste solo. La necesaria red de recursos (culturales y «naturales»), cuidados y ayudas mutuas que hacen posible la existencia de la vida humana es una herencia común imprescindible, que sin embargo queda oculta tras un velo de transacciones mercantiles entre individuos cuando se representa la vida social a imagen y semejanza de un mercado. Pretender que la subsistencia humana se base únicamente en estas transacciones mercantiles es, por lo demás, extremadamente peligroso porque, como dice el filósofo español César Rendueles, «el comercio es un tipo de interacción competitiva en la que intentamos sacar ventaja de un oponente». Añade Rendueles:

Las sociedades precapitalistas consideraron que era una locura condicionar su supervivencia material a la incertidumbre de la competencia. Por la misma razón que pensamos que una persona que apuesta su única casa al póker o juega a la ruleta rusa hace algo no solo arriesgado sino equivocado: la desproporción entre los riesgos y los beneficios es demasiado alta. La gente siempre necesita comida, abrigo, cuidados y un lugar donde caerse muerta. ¿Es razonable someter esas necesidades estables al azar del mercado? (22).

La relativa mercantilización de la vida que resulta inevitable en todas las sociedades que utilizan algún tipo de moneda se extiende y se multiplica en el occidente capitalista, donde el dinero se empieza a usar efectivamente como «la medida de todo valor social» y donde, por tanto, se consolida lo que Harvey llamó «la comunidad del dinero» —una forma de relación social que sustituye los vínculos personales por estructuras «objetivas» de dependencia¹⁰. Según el antropólogo David Graeber, paralelamente,

¹⁰ Siguiendo a Marx, Harvey afirma: «El dinero surge de prácticas sociales concretas de intercambio de mercancías y de la división del trabajo. La gran diversidad de procesos de trabajo reales dedicados a la producción de todo tipo de bienes de cualidades específicas (trabajo concreto aplicado para producir

este tipo de mercantilización de las relaciones sociales nos permite hacernos la ilusión de que saldamos nuestras obligaciones éticas hacia los demás al pagar nuestras deudas monetarias.

Cuando hacia 2008 la crisis irrumpe en el horizonte del Estado español, lo hace inevitablemente mediada por el circuito de establecimiento y organización de la realidad como un mercado de productos para individuos que se relacionan entre sí según las leyes de la «comunidad del dinero», reproduciendo una «subjetividad» —una forma de vida construida culturalmente— consumista¹¹.

La crisis irrumpe, de hecho, no solo en un país integrado en ese capitalismo occidental que tiende a convertir el dinero en medida de todo valor social, sino, además, en un país integrado en la versión evolucionada y extrema de ese capitalismo que se viene desarrollando desde los años setenta del siglo pasado: el neoliberalismo. Como

valores de uso) resulta promediada y representada en la magnitud abstracta única del dinero (valor de cambio). De ese modo, los lazos de dependencia personal se rompen y se sustituyen por “relaciones objetivas de dependencia” entre las personas que se relacionan entre sí a través de los precios del mercado y de las transacciones de dinero y de materias primas» (167) . «El dinero se convierte en el mediador y regulador de todas las relaciones económicas entre los individuos; se convierte en la medida abstracta y universal de la riqueza social y el modo concreto de expresión de poder social. El dinero, dice Marx (197, 224-25), disuelve la comunidad y al hacerlo “se convierte en la verdadera comunidad”» (168).

¹¹ Así, concluye Rendueles, el consumismo llega a convertirse en nuestras sociedades en una forma de dar sentido a todas las facetas de la vida en general: «[el consumismo] Es un tipo de actividad en la que los fines están dados y no cabe discusión sobre ellos. Consiste sencillamente en escoger los medios que considero más adecuados para satisfacer mis deseos. ¿Adidas o Nike? ¿Windows o Mac? En sí mismo no tiene nada de malo. Nuestra vida cotidiana sería imposible si sometiéramos a crítica permanente todas nuestras preferencias. El problema es cuando esta clase de actividad adquiere una fuerte carga simbólica y se convierte en una fuente privilegiada de sentido, cuando se transforma en la fragua de nuestra identidad personal. [...] En el mercado nuestras interacciones son simples, delimitadas y fácilmente conceptualizables. ¿Por qué no explicar el resto de nuestra vida con la misma precisión y sencillez?» (185).

han señalado Christian Laval y Pierre Dardot, el neoliberalismo no debe ser entendido solo como una «ideología» o una «política económica», sino como una verdadera «forma de existencia» que llevaría al extremo la lógica individualista del capitalismo, en tanto que «tiene como característica principal la generalización de la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelo de subjetivación». O también: como una «norma de vida» que

obliga a cada uno a vivir en un universo de competición generalizada, impone tanto a los asalariados como a las poblaciones que entren en una lucha económica unos con otros, sujeta las relaciones al modo del mercado, empuja a justificar desigualdades cada vez mayores, transforma también al individuo, que en adelante es llamado a concebirse y conducirse como una empresa (14)¹².

1.1.4. El neoliberalismo como la nueva razón del mundo

«Los alemanes son puros ejecutores, no se dedican a charlar tanto como en España» afirma Javier, entrevistado por el

¹² Laval y Dardot toman como punto de partida el análisis de Michel Foucault del neoliberalismo en sus cursos de 1979 publicados bajo el título de *El nacimiento de la biopolítica* (2010). En estos cursos Foucault abre la puerta a entender el neoliberalismo como un compuesto de las tecnologías del poder y las tecnologías de subjetivación. Para ello, su concepto de la gubernamentalidad es clave, ya que amplía el análisis del neoliberalismo más allá del papel (o la falta de papel) de los Estados, cambiando el enfoque hacia un espectro más amplio de formas en que la gente «conduce la conducta» de los demás. También aclara las relaciones entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo, revelando, como los propios Laval y Dardot recientemente subrayaron (Fernández-Savater, Malo y Ávila, 2014), que el «homo economicus» del neoliberalismo no es lo mismo que el «empresario de sí mismo» del neoliberalismo. Así, el segundo no es tanto un sujeto que busca el equilibrio entre sus esfuerzos y sus recompensas, sino alguien que está constantemente buscando más, constantemente tratando de «ir más allá de sí mismo».

Huffington Post para su sección «Expatriados», dedicada a personas españolas que emigran por la crisis. Y continúa: «Lo importante es crear un plan que te permita en el futuro llegar a donde quieras y luego ejecutarlo». También Irene, emigrada a Berlín, mira hacia al horizonte: «Me da pena dejar a mi familia, mi novio, mis amigos... Pero creo que es lo mejor para mí». El vicepresidente del Consejo de la Juventud, sin embargo, no es tan optimista respecto a la emigración: «Es obvio que este proceso implicará en primer lugar una pérdida sustancial de capital humano para el país», se lamenta¹³.

La conversión neoliberal de la vida en «capital humano» tiene, claro está, su contrapartida en toda esa otra humanidad que no parece tan «capitalizable» y que a menudo se topa con muchos más obstáculos para su emigración. Sobre ella se habla en otras secciones de los periódicos, y con metáforas distintas –como la muy utilizada durante 2014 del «asalto»: «Asalto masivo de inmigrantes a las fronteras españolas» (Euronews), «Cerca de 1.000 inmigrantes intentan sin éxito un nuevo asalto a la valla de Ceuta» (El Mundo), «Un Guardia Civil por cada 64 inmigrantes a la espera del asalto» (La Razón)¹⁴.

El neoliberalismo lo impregna todo: desde la microempresa del Yo a la macroempresa de la globalización transnacional y sus flujos de mano de obra barata. Como exacerbación de esas tendencias competitivas que van en aumento desde las sociedades monetarizadas a las capitalistas, el éxito del neoliberalismo es in-

¹³ http://www.huffingtonpost.es/2012/10/13/jovenes-espanoles-emigran_n_1963468.html.

¹⁴ <http://www.elmundo.es/espana/2014/03/04/53158197e2704e52238b456a.html>

http://www.larazon.es/detalle_movil/noticias/5757689/espana/un-guardia-por-cada-64-inmigrantes-para-vigilar-la-frontera-de-ceuta-y-melilla#.UysNK43TYgc

<http://es.euronews.com/2013/09/17/asalto-masivo-de-inmigrantes-a-las-fronteras-espanolas-en-el-norte-de-africa/>

menso y se acaba por convertir en la verdadera «razón del mundo», según Laval y Dardot, hacia finales del siglo xx:

Desde hace más de treinta años, esta norma de existencia preside las políticas públicas, rige las relaciones económicas mundiales, remodela la subjetividad. Las circunstancias de este éxito normativo han sido descritas a menudo. Ya sea en su aspecto político (conquista del poder por las fuerzas neoliberales), ya sea en su aspecto económico (auge del capitalismo financiero mundializado), ya sea en su aspecto social (individualización de las relaciones sociales a expensas de las solidaridades colectivas, con la polarización extrema entre ricos y pobres), ya esa en su aspecto subjetivo (aparición de un nuevo sujeto y desarrollo de nuevas patologías psíquicas) (14)¹⁵.

¹⁵ Históricamente, el neoliberalismo surge, como ha explicado el Observatorio Metropolitano de Madrid, y con particular concisión su integrante Emmanuel Rodríguez, en *Hipótesis democracia* (Rodríguez, 2013, 37-45), en paralelo a la progresiva financiarización del capitalismo global. Esta financiarización, a su vez, fue la respuesta a la crisis de beneficios del capitalismo industrial surgida en los años setenta. Rodríguez afirma que, tras una rápida historia que pasa por el abandono del «patrón oro» del dólar, la creación de grandes mercados financieros internacionales y la masiva desregulación del sector a partir de los años noventa, «prácticamente toda la producción social está actualmente determinada y es negociada por medio de algún tipo de instrumento o valor financiero». Así, «tanto los medios de aseguración social (como las pensiones, el acceso a los estudios superiores y en cierta forma a la salud) como el propio consumo (mermado por el estancamiento salarial), se han hecho cada vez más dependientes de mecanismos de provisión financiarizada» (41). Esta dependencia resulta desastrosa, porque la financiarización constituye en sí misma una práctica económica insostenible. La financiarización necesita siempre expandirse, pero lo hace siempre de forma inestable, en forma de «burbujas»: «Como se puede intuir, el incremento del beneficio financiero exige y fuerza la expansión financiera o, dicho de otra manera, una creciente concentración de la liquidez en determinados activos financieros, un notable incremento de la creación de dinero financiero (crédito) y el crecimiento del precio de esos mismos activos. La coincidencia de esta tendencia con la estructura básica de toda burbuja financiera es completa. El problema reside en

En la España del siglo XXI, marcada por la extensión de la lógica neoliberal a todas estas esferas (políticas, económicas, sociales, subjetivas), la crisis que empezó en 2008 se construyó como un referente mediático que filtraba con la mirada neoliberal el sufrimiento bien real, prolongado y creciente de las personas desahuciadas de sus casas, desempleadas y sin esperanzas de encontrar trabajo, afectadas por los recortes de servicios públicos básicos en sanidad, dependencia o educación, obligadas a emigrar en busca de trabajo, y un largo y doloroso etcétera. Como tal referente mediático, el de la crisis era, de nuevo, sobre todo el relato de una situación enojosa que interrumpía el curso «normal» de la vida –un obstáculo para la posible satisfacción de los deseos individuales en el mercado de la realidad–, y que se presentaba constantemente en más encuestas, noticias, datos e historias, que después «los públicos» podrían utilizar como temas de conversación sobre «cómo está el país». La crisis, contaban las grandes corporaciones mediáticas, nos impide realizar nuestras expectativas, nos hace la vida más difícil, causa incluso «dramas humanos» (como, notablemente, el «drama de los desahucios», según reza la conocida fórmula periodística).

que estos períodos de expansión financiera son siempre temporales». Suprimida toda regulación, e intentando remontar sus constantes «crisis», la financiarización se expande hasta endeudar a familias y a empresas, pero está condenada a encontrar un límite a ese endeudamiento: «El principal límite a la financiarización reside aquí en los límites a su expansión. Eliminadas las cortapisas legales, estos descansan en determinados umbrales de endeudamiento de empresas y familias, que se hacen especialmente patentes en los momentos, como el actual, de hundimiento de las burbujas patrimoniales y de deflación de los activos» (42). La financiarización sería, por tanto, un callejón sin salida en el corazón del neoliberalismo. O, como dice Rodríguez, «la financiarización es hoy la forma social y económica del capitalismo y también una solución inviable a sus contradicciones a medio plazo». Para un análisis que llega a conclusiones similares desde la economía feminista, ver Pérez Orozco, 2014.

1.1.5. La crisis del sistema como crisis de una forma de vida

En cuanto a la cuestión de las causas de la crisis, los medios presentaban principalmente dos narrativas hegemónicas, que ya se insinuaron desde sus inicios. Por un lado, se proponía que la crisis era un problema técnico, y que como tal tenía que ser solucionado por expertos («Expertos piden a la UE “intervenir” la economía española» –2010–, «Un experto afirma que la crisis no terminará esta legislatura» –2011–, «Experto del Banco Mundial: España no tiene solución sin crédito a las PYMES» –2013–)¹⁶. Por otro lado, se apuntaba a responsabilidades éticas y políticas, en la mayoría de los casos por parte de élites o grupos profesionales, como esos constructores y alcaldes a los que Marías llamó «los villanos de la nación», pero también a veces, de forma más difusa, hacia el conjunto de una sociedad que habría «vivido por encima de sus posibilidades» («Fátima Báñez: España ha vivido por encima de sus posibilidades», «Rajoy: hemos comprado a crédito viajes al Caribe», «Urkullu asegura que Euskadi ha vivido por encima de sus posibilidades»)¹⁷.

La crisis aparecía así, como un asunto técnico expuesto por lenguajes expertos o como un cuestión moral que voces autorizadas debían denunciar, dentro de ese flujo constante de historias que los medios canalizaban.

¹⁶ <http://www.abc.es/20100122/economia-economia/piden-intervencion-europea-espana-201001220845.html>.

<http://www.20minutos.es/noticia/977971/0/>.

<http://www.invertia.com/noticias/experto-banco-mundial-espana-no-tiene-solucion-credito-pymes-2910077.htm>.

¹⁷ <http://www.periodistadigital.com/politica/gobierno/2012/05/22/fatima-banez-espana-ha-vivido-por-encima-de-sus-posibilidades-muchos-anos-.shtml>

http://www.eldiario.es/lacrispacion/Rajoy-comprado-credito-viajes-Caribe_6_75652449.html

<http://www.elcorreo.com/vizcaya/20130713/mas-actualidad/politica/acuerdo-fiscal-entre-pnv-201307130008.html>.

Pero el propio paso del tiempo y la creciente brutalidad de los acontecimientos que se pretendían representar como «crisis económica» hizo que inevitablemente la primera narrativa (la de la crisis como un «fallo técnico que iban a solucionar los expertos») se debilitara, que la acusación hacia el conjunto de la ciudadanía se revelara como perversa y que la versión que apuntaba hacia las élites culpables cobrara fuerza. Los expertos financieros que tenían que haber solucionado el problema no conseguían solucionarlo, luego probablemente la crisis era algo más que un problema «técnico». Los políticos que ocupaban el poder en las instituciones de gobierno, por su parte, habían apostado casi toda su credibilidad a la carta de esos mismos expertos; esos que supuestamente habían creado una España «sin complejos» y con «modelos internacionales de solvencia», por lo cual sufrían un desprestigio generalizado. Los ciudadanos podían haber jugado un papel en el desastre, pero desde luego lo habían hecho guiados por el liderazgo extraviado de expertos y políticos.

En algún momento que es difícil de cifrar, la crisis de legitimidad que afectaba a políticos y expertos financieros entró en una fase de intensificación, cruzando una especie de punto de no retorno. Los repetidos escándalos de corrupción en la esfera política fueron probablemente la gota que colma el vaso. Apareció una nueva encarnación del fenómeno «crisis», que ya no era simplemente la crisis financiera, ni siquiera la crisis causada por la irresponsabilidad moral de algunos actores sociales, sino la «crisis del sistema». O tal vez podríamos decir el «error del sistema», para hacernos eco del lenguaje de la informática con el que enunciaron a veces este asunto las plazas del 15M, que han sido unas de las principales defensoras, pero en absoluto las únicas, de esta lectura «sistémica» la crisis.

«Lo llaman democracia y no lo es», «No somos antisistema, el sistema es antinosotros», son eslóganes muy difundidos por el movimiento político al que los medios de masas llamaron de los «indignados», y que prefirió habitualmente llamarse a sí mismo

«15M». Ambos eslóganes remiten a esa intensificación de la crisis de legitimidad de algo, habitualmente conocido como «la democracia española», que se percibe como un «sistema», de contornos imprecisos, pero que sin duda incluye a expertos y políticos como responsables destacados de su funcionamiento, y que se extiende sincrónicamente hacia todas las instituciones oficiales existentes y diacrónicamente hacia la historia reciente de su gestación (habitualmente desde la «transición a la democracia», que se vuelve a convertir en un proceso polémico, necesitado de relecturas).

Más allá de las diversas valoraciones que se puedan hacer sobre el movimiento 15M y su herencia inmediata, no parece que con su debilitamiento o transformación en otros procesos se haya disipado la narrativa que enuncia vagamente la crisis como crisis de un «sistema», y por tanto como algo que no podría redimirse simplemente mediante un reemplazo de las personas que ocupan las estructuras del «sistema», sino con la transformación de sus propias «reglas de juego».

Pero la cuestión es: ¿de qué juego estamos hablando? ¿Se trata tan solo del juego de los poderes institucionales o de los expertos? ¿Quedan fuera por tanto los «juegos sociales», por seguir con la metáfora, a los que juegan quienes no ocupan posiciones institucionales o expertas pero participan más o menos activa o pasivamente tanto del «sistema de establecimiento de la realidad» al que me he referido como al de la «razón neoliberal» que articula mercantil e individualmente la experiencia de esa realidad?

Me parece que lo interesante es preguntarse si la dura situación económica ha producido un desgaste importante de las formas de pensar y de vivir que hacen posibles también esos juegos sociales, que permean la vida más allá del poder institucional: preguntarse si «la crisis del sistema» ha afectado al propio «sistema de establecimiento y consumo de la realidad» que se presentaba como horizonte hegemónico de aparición de la crisis.

En este sentido, quiero explorar procesos socioculturales en los que parece que lo que se tambalea no es solo el prestigio de las

instituciones o la validez de los consensos políticos y sociales explícitos, sino más bien un tipo de experiencia vital (un tipo de «subjetividad»), que consiste en la aceptación tácita del establecimiento y la organización mercantil de la realidad por parte de los medios de masas, los expertos, políticos, intelectuales y opinadores, y a la vez en una supuesta libertad del individuo para elegir entre las opciones competitivas que se le presentan dentro del mundo establecido por esas instancias externas.

Dicho de otra forma: me parece que es legítimo (e incluso necesario) reconocer y explorar en qué sentido desde el 2008 lo que ha entrado en crisis en el Estado español no es solo «la economía», sino una forma de vida muy asentada por la cual se espera que los expertos en materia económica y política, de la mano del resto de expertos y, en general, de los «intelectuales», se encarguen de garantizar los medios para que todo individuo pueda dedicarse a perseguir sus deseos individuales. Es decir, reconocer que lo que ha entrado en crisis –hasta cierto punto que es necesario indagar– ha sido una cultura que, por un lado, es tecnocrática y jerárquica, porque entiende el establecimiento de las «reglas de juego» sociales (la política y la economía) como cuestiones técnicas o «elevadas» a resolver por expertos o intelectuales, y que, por otro lado, es consumista, porque entiende la vida cotidiana como la elección y consecución de una serie de objetos de deseo por parte del individuo, a imagen y semejanza de lo que sucede en la transacción comercial.

Estas son las dimensiones culturales de la «crisis económica» que me interesa explorar. Quiero aclarar que a menudo se separan y se consideran contradictorias: la autoridad o jerarquía cultural de los expertos, de los intelectuales y de los *media* chocaría con el individualismo consumista, que no creería ya en ninguna autoridad. Los grandes paradigmas modernos de los primeros habrían caído en desuso ante el nihilismo egoísta y postmoderno del segundo.

Me parece que hay algo de cierto en estos planteamientos, y que sin duda la tecnocracia o el prestigio de los intelectuales son

fenómenos muy distintos al consumismo individualista. Sin embargo, encuentro una convergencia entre estos modelos culturales en la España neoliberal, así como una genealogía común y posteriormente una crisis igualmente compartida por ambos. La aparente puesta en el centro del individuo consumista, como señalan Laval y Dardot, viene de la mano de una «razón del mundo» que impone formas de existencia competitivas, y que, añadido, se apoya además en formas de autoridad, jerarquía y desigualdad cultural —especialmente en las establecidas por la brecha tecnocientífica en la modernidad, incluyendo sus herederas en el mundo mediático—. Pido, por tanto, que no se entienda *a priori* la voluntad de poner juntas estas formas diversas de organización del sentido de la vida como un reduccionismo. Es decir, que al menos se conceda la posibilidad de preguntarse si es pertinente hacerlo para entender una serie de momentos históricos concretos.

1.1.6. La dimensión cultural de la economía y su tecnificación

Para comenzar esta contextualización genealógica amplia quiero apoyarme primero en una aportación fundamental de la tradición de la economía feminista acerca de la tecnificación de la disciplina económica; esa tecnificación que tantas consecuencias ha tenido para el neoliberalismo y su glorificación de los «expertos financieros» y de los «mercados». La aportación de la economía feminista me permitirá además clarificar que entiendo por «dimensión cultural de la crisis económica», en tanto que, precisamente, articula la necesaria copertenencia de esas dos dimensiones, la económica y la cultural.

La economista feminista italiana Antonella Picchio nos recuerda que la llamada economía política clásica, la de Smith, Ricardo y Marx, siempre mantuvo bien clara y presente la dimensión cultural —ética y política— de la economía, más allá de sus aspectos técnicos, cuantitativos o especializados. Y es que esa disciplina

se presentó en sus orígenes como puesta al servicio del bienestar o la felicidad común, entendiendo que dicha felicidad no podía suponer la simple subsistencia de los cuerpos, sino la posibilidad de llevar una vida digna, que incluía la cultura y la sociabilidad. Picchio muestra que clásicos como Adam Smith nunca entendieron la «riqueza de las naciones» como algo separado de la felicidad, de las costumbres, de los gustos sociales, y en definitiva del *cómo* esas naciones querían vivir. Dice Smith en sus *Lectures on Jurisprudence and Wealth* (1776): «Todo el esfuerzo de la vida humana se emplea no tanto en satisfacer nuestras tres humildes necesidades, comida, ropa y cobijo, sino hacerlo de acuerdo con la exigencia y delicadeza de nuestros gustos»¹⁸.

Así pues, la economía política clásica planteaba necesariamente la pregunta por la vida digna, ligando indisolublemente cultura y economía como las dos caras de una misma moneda: no existe la sostenibilidad material sin una comprensión y elucidación cultural de aquello que consideramos digno de mantener en cada caso (eso sí: la economía clásica seguía reservándose a sí misma la potestad de contestar desde un lugar privilegiado a esa pregunta por la vida digna, en tanto que disciplina de saber autorizada por su genealogía «moderna» —es decir: científica).

Solo más tarde, en un proceso de transformación que estudia Picchio, los herederos de esta disciplina, concretamente los pertenecientes a la llamada escuela «neoclásica», pretendieron borrar de la economía esa pregunta por la vida digna, arguyendo que existían cuestiones propiamente económicas que había que separar de las cuestiones culturales, y añadiendo que cada individuo debía ocuparse de decidir por sí mismo cómo quería ser feliz.

Picchio señala un momento clave en esta transformación: la aparición del famoso *Essay on the Nature and Significance of Econo-*

¹⁸ «The whole industry of human life is employed not in procuring the supply of our three humble necessities, food, cloths, and lodging, but in procuring the conveniences of it according to the nicety and delicacy of our taste.»

mic Science, escrito en 1932 por el economista británico Lionel Robbins. En él, Robbins, «con el fin de alcanzar su objetivo de redefinición de la ciencia económica, canjea el objeto analítico del bienestar —entendido como efectivas condiciones de vida— por la idea más general y abstracta de utilidad como optimización de elecciones individuales, bajo el vínculo de la escasez», afirma Picchio (35). Robbins ofrece en este sentido una definición de la economía que se hizo famosa: «La economía es la ciencia que analiza el comportamiento humano como la relación entre unos fines dados y unos medios escasos que tienen una variedad de usos posibles».

Al plantear esta definición, el economista británico fortaleció la creencia aún hoy hegemónica dentro de la disciplina de que la economía es una cuestión técnica, que supuestamente se pregunta por los medios y no por los fines. Su planteamiento dio en realidad, implícitamente, la siguiente respuesta a la gran pregunta ética y política por la vida digna: «una vida digna es la que cada individuo quiera perseguir dentro de las reglas marcadas por los expertos en economía». Lo que pretendieron Robbins y los herederos de su definición de la disciplina económica fueron, por tanto, dos cosas: que todo el trabajo cultural colectivo necesario para responder constantemente a esa pregunta por lo que vale la pena sostener socialmente se fragmente en supuestos deseos individuales y que, además, se supedite a sus decisiones en tanto que supuestos expertos en economía.

En todo el mundo capitalista esta negativa de la disciplina económica a considerar los fines de una vida digna se ha extendido, convirtiéndola, como ha explicado gráficamente César Rendueles, en un simple cálculo matemático que trata de explicar —sin éxito— toda actividad humana como una conducta instrumental (98). Pero, como intentaré mostrar enseguida con más detalle, esa misma aura tecnocientífica había supuesto ya desde tiempo atrás un elemento clave para hacer llegar a la disciplina económica a las más altas esferas del poder en las sociedades capitalistas. En el

caso del Estado español, dos momentos históricos –sobre los que volveré también en este capítulo– son fundamentales al respecto.

Me refiero, por un lado, al famoso ascenso de los tecnócratas del Opus Dei al poder durante el franquismo, que configuró una primera «liberalización» de la economía española, es decir, una apertura a la entrada de capitales extranjeros tras la autarquía, fundamentalmente mediante la apuesta por el turismo como sector privilegiado. En este período se empieza a consolidar una importante percepción de la sociedad española como «de clase media» (según ha apuntado el historiador Pablo Sánchez León), que incluye la aceptación acrítica del poder de los «expertos» como parte de un gran proceso de despolitización ciudadana, tal vez no interrumpido a nivel masivo hasta la actual crisis.

En segundo lugar, arropados por esa despolitización y heredando una primacía del sector económico turístico-inmobiliario que en realidad nunca van a transformar –como ha explicado Isidro López y el colectivo Observatorio Metropolitano de Madrid–, aparecen en los años ochenta los protagonistas del otro gran momento de legitimidad y triunfo de la tecnocracia económica: la implantación de la versión española del neoliberalismo (reconversión industrial, precarización laboral, privatizaciones, etc.) por parte de PSOE, siempre bajo el *leitmotiv* de los necesarios ajustes para la entrada de España en la Comunidad Económica Europea (1986), que estaba llamada a cumplir con una ansiada «modernización» y «normalización» del país después de la dictadura.

1.1.7. La elucidación colectiva de la vida digna

A partir de ahí, si ha habido una sociedad proclive no solo a aceptar sino a entronar ese poder tecnocrático de «la economía» y sus expertos ha sido la sociedad neoliberal española de las últimas tres décadas. En estas décadas, como ha explicado David Harvey, se ha consumado a escala global la transición desde el capitalismo

industrial al financiero. En nombre de esos famosos «mercados» a los que la financiarización del capitalismo global ha otorgado un poder casi ilimitado, el neoliberalismo español ha construido grandes burbujas especulativas como la que inició la crisis económica que recientemente ha dejado al país con casi 6 millones de desempleados (un 26,7% de la población activa), 3 millones de pobres y 700.000 emigrados desde que empezó la crisis.

La dimensión cultural de esta crisis económica en España ha sido, sin embargo, lo suficientemente profunda como para afectar a ese gran supuesto, piedra de toque del neoliberalismo, que constituye la confianza en los expertos como organizadores de la economía y, en el fondo, como autoridades que deciden qué debe ser una vida digna.

Por poner un ejemplo conocido, recientemente las políticas de austeridad justificadas con planteamientos tecnocráticos en España están proponiendo renunciar a un umbral de dignidad considerado necesario por muchos, el de la existencia de atención sanitaria libre y gratuita para todo ser humano. Javier Fernández-Lasquetty, el consejero de Sanidad de la Comunidad de Madrid que, por su intento de privatizar los hospitales de dicha Comunidad, tuvo que dimitir ante las protestas de la ciudadanía, trató de justificar sus políticas siempre con un discurso economicista, apelando a la «sostenibilidad» la «reducción de costos», etc. Ese lenguaje técnico, sin embargo, no ha impedido que, del mismo modo que cayó el precio de la vivienda en España, ese que los expertos decían que nunca iba a caer, haya caído también en picado la legitimidad de políticos como él que se apoyan en lenguajes expertos de la disciplina económica para decidir qué es lo que tiene valor, qué es lo que la sociedad española debe cuidar, sostener y reproducir. Y es entonces cuando, inevitablemente, se hacen visibles o cobran importancia procesos colectivos de creación de valor social que no están basados en presupuestos tecnocráticos.

De nuevo la tradición feminista, con pensadoras como la mencionada Picchio o la también italiana Silvia Federici, ha ex-

plicado cómo el trabajo doméstico y de cuidados físicos y afectivos, a pesar de ser central e indispensable para la reproducción social de una vida digna, resulta invisibilizado y despreciado en las tecnocracias neoliberales. Algo parecido sucede con el trabajo cultural que cotidianamente realizan multitudes de no expertos para elucidar y proponer colectivamente los valores y sentidos de una vida que valga la pena sostener. Procesos colectivos culturales y de protesta recientes como las luchas por la defensa de la libertad en Internet, el movimiento 15M y sus mutaciones posteriores, que estudiaré en la segunda sección, han sido quizás, entre otras cosas, intentos de dar valor a todo ese trabajo cotidiano no reconocido, y de intensificar su potencial democrático frente a lo que los movimientos llaman a veces «la dictadura de los mercados». En este sentido, propondré que podemos entenderlos como procesos de apertura y sostenimiento de espacios en los que se pueda volver a plantear, en común, esa pregunta por la vida digna que ponía sobre mesa la economía política clásica.

Pero antes, en esta primera parte quiero estudiar, justamente, esa cultura jerárquica, tecnocrática y consumista que se caracteriza por presuponer la imposibilidad de plantear la pregunta por la vida digna en común. Una imposibilidad que se articula de dos maneras aparentemente incompatibles, pero, en realidad, complementarias. Por un lado, como la necesidad de que sean los expertos —o en general «los que saben»— quienes se encarguen de hacer posible la vida digna tomando decisiones sobre el conjunto de la organización social. Por otro lado, como la insistencia en el individuo como supuesto protagonista de la vida humana, y por tanto como necesario autor y agente «libre» de las decisiones que afectan a la misma.

Junto a la contradicción que supone el dejar en manos de expertos asuntos que en absoluto parecen ajenos a ese supuesto espacio sagrado de la libertad individual, estos dos planteamientos exhiben también una coincidencia fundamental: la aceptación tácita de que existe una profunda desigualdad en lo humano.

Es decir, la aceptación de que antes que nada nos definimos como individuos desiguales, que o bien pertenecen al grupo de «los que saben» o al de «los que no saben», y que responden, en última instancia, a una individualidad que reproduce esa desigualdad fundamental a escala menor: ser un individuo es ser el que sabe sobre «lo que le conviene», frente a la inevitable extrañeza de los otros, igual que ser un experto es ser el que sabe sobre «lo que le conviene» a toda la sociedad, frente a la inevitable ignorancia de los legos. Me parece que acercarse a la dimensión cultural de la crisis neoliberal española pasa por examinar la vigencia y, al mismo tiempo, el debilitamiento de las prácticas y creencias profundas que se asientan en esa concepción radical de la desigualdad humana.

1.2. JARDINEROS ILUSTRADOS (O EL PODER DEL SABER)

1.2.1. *La gente ordinaria y los que piensan*

El claro debilitamiento de la autoridad de los expertos tecnocientíficos, concretamente de los economistas, y, junto a ellos, el debilitamiento de la credibilidad de los políticos que se ha producido en los años de la crisis neoliberal española, no supone necesariamente el ocaso de esas que podríamos llamar «culturas de la desigualdad», que son la base profunda de las jerarquías intelectuales, la tecnocracia y el consumismo. Los economistas y los políticos neoliberales no son las únicas figuras que encarnan la brecha entre «los que saben» y «los que no saben», ni son tampoco los únicos responsables de que el modelo individualista y consumista de vida siga reproduciéndose. Asumiendo una perspectiva histórica amplia, si trazamos la genealogía concreta de su autoridad experta más allá de los orígenes de la disciplina económica y del neoliberalismo que la entrona, podemos iluminar un contexto mayor para esa «cultura de la desigualdad» a la que pertenecen.

Remontándose bien lejos en esa genealogía, uno podría incluso recuperar al antropólogo Paul Radin (1883-1959), como hizo Zygmunt Bauman en su *Legisladores e intérpretes*, para investigar con él la existencia de «culturas de la desigualdad» en sociedades «premodernas» y precapitalistas, y, de hecho, para investigar lo que de ellas queda en el mundo «moderno» (y en el «postmoderno»). Sin tomarnos demasiado en serio a este etnógrafo norteamericano, estudioso de las culturas a las que la brecha establecida por la modernidad científica consideró «primitivas» (y a las que él mismo todavía llamó así), no deja de ser interesante recuperar una observación básica que propuso: la existencia en todos esos «pueblos primitivos» de una división entre personas «religiosas», encargadas de pensar, y otras «seculares», encargadas de hacer. Bauman relee así esta especie de división universal del trabajo encontrada por Radin:

En el principio, hay una división entre la gran mayoría de la gente ordinaria, ocupada en la labor cotidiana de la supervivencia, en la «acción» en el sentido de la reproducción rutinaria de sus condiciones de existencia, y un pequeño grupo de quienes se dedican a reflexionar sobre la «acción» (10).

Por supuesto, esa minoría que tiene el privilegio de reflexionar también necesita que las condiciones necesarias para su vida (y para su pensar) se reproduzcan, y, en este sentido, tiene una posición parasitaria respecto al resto, que garantiza esa reproducción. Pero, ¿por qué iba a aceptar la mayoría esta situación injusta?, ¿por qué iba no solo a mantener a esos «pensadores» sino, además, otorgarles el monopolio de una actividad tan básica e importante para el ser humano?

Según Radin, la respuesta es que estos sacerdotes-pensantes le sirven a la mayoría para enfrentarse a la que es la «principal fuente de temor» para el ser humano: la incertidumbre. El sacerdote-pensador postula un lugar privilegiado desde el cual supuestamente puede enfrentarse a la incertidumbre mejor que el resto de sus congéneres. A menudo este supuesto lugar privilegiado se jus-

tifica por una especial familiaridad del pensador con esa misma incertidumbre (con el caos, el azar, el misterio). Una cercanía que se «demuestra» mediante rituales y situaciones de aislamiento, purificación y obsesión, que —señala Bauman— no son muy diferentes a los que otorgan legitimidad a la figura del intelectual tal como la ha entendido la modernidad occidental.

Y es que, más allá de las enormes diferencias existentes entre chamanes de sociedades precapitalistas e intelectuales modernos, lo que le interesa extraer a Bauman de las lecciones de Radin es algo tan simple como la importancia del monopolio de la inteligencia y el saber como herramienta de dominación. Por eso afirma que la mera aparición de una casta que pretende especializarse en la capacidad de pensar produce ya una crucial segregación y asimetría social, por la cual «los hacedores ahora se vuelven dependientes de los pensadores; la gente común no puede conducir su propia vida sin pedir y recibir la ayuda de los formuladores religiosos. Como miembros de la sociedad, las personas comunes son ahora incompletas, imperfectas, defectuosas» (12).

La dependencia y la supuesta «incompletud» de la «gente ordinaria» —de los «cualquiera»— se verá recrudescida una y otra vez, según se suceden y se perfeccionan formas de dominación que integran y enfatizan ese elemento «intelectual». Sucede además algo crucial: ese elemento intelectual en particular, y no toda la estructura de dominación, se encarga de conceptualizar y poner nombre a las supuestas taras de los dominados. Por eso, no es de extrañar que la ausencia de inteligencia se convierta en un atributo clásico de estos:

Sean los dominados definidos como primitivos, tradicionales o incivilizados, sean categorizados como culturas no-europeas, razas no-blancas, clases bajas, mujeres, locos, enfermos o criminales, lo que siempre se encuentra en esa definición es una supuesta inferioridad de capacidad mental en general, y una inferior comprensión de los principios morales debido a la ausencia de autorreflexión y autoanálisis en particular (18).

1.2.2. *La modernidad ilustrada como monopolio de la producción de sentido*

Traigamos ahora aquí unas palabras escritas por uno de los más celebrados ilustrados españoles, el padre Feijoo, en su «Honra y provecho de la agricultura» (1739):

Los Labradores no son gente de reflexión, ni observación; de sus mayores van tomando lo malo como lo bueno, y en ello insisten, si de afuera no les viene alguna luz. Vese esto en varias máximas, que obstinadamente retienen; sin embargo de que, a poquísima reflexión que hiciesen, la experiencia les daría con la falsedad de ellas en los ojos.

¿Cómo no ver en esta caracterización de los labradores una re-edición de la clásica construcción de los dominados como seres carentes de inteligencia por parte de aquellos que se reservan para sí mismos el derecho al uso de la misma?¹⁹ En este caso, la operación se articula desde esa «modernidad» que se funda con la legitimación de la observación como fuente de la verdad, y antídoto de creencias infundadas («la experiencia les daría con la falsedad de ellas en los ojos»), en lugar de usar la legitimación teológica. Pero el mecanismo es el mismo: la negación de una inteligencia propia

¹⁹ En el mismo texto Feijoo recupera una de las clásicas representaciones de la República como un cuerpo humano en la que esta jerarquía cultural se hace bien gráfica: en ella los labradores son los pies, y el príncipe, la cabeza. «No puedo representar mejor a V. Eminencia la importancia de la aplicación a la Agricultura, que aprovechándome de una hermosa, y bien circunstanciada alusión del famoso Ingés Juan Sarisberienese. Compara este sabio Prelado el Cuerpo de la República al del hombre, designando sus partes de este modo. La Religión, dice, es la alma, el Príncipe la cabeza, el Consejo el corazón, los Virreyes los ojos, los Militares los brazos, los Administradores el estómago, e intestinos, y los Labradores los pies: añadiendo luego, que la cabeza debe con especialísima vigilancia atender a los últimos; ya porque incurrir en muchos tropiezos, que los lastiman; ya porque sustentan, y dan movimiento a todo el cuerpo» (XII, IX, 38-39).

de aquellos que se dedican a asegurar la reproducción de la vida material y la construcción de un monopolio del saber autorizado.

Por lo demás, como explica De Certeau, los dominados o los no «legitimados» en la brecha abierta por el paradigma de saber moderno siempre desarrollan tácticas que les permiten sobrevivir y dar sentido a su vida desde la posición en la que están. Los dominados tienen que apañárselas con lo que tienen a mano. En las palabras citadas de Feijoo, esa inteligencia de los dominados se adivina en esas «máximas» de los labradores que él considera «obstinadas», del mismo modo que su discípulo el conde de Campomanes, padre de la economía clásica en España, consideraba que «el modo de beneficiar la tierra que les enseñaron sus abuelos» impide a los labradores aprender los avances científicos de la agricultura moderna.

Más allá de la discusión acerca del valor mayor o menor de los saberes tradicionales y de los saberes científicos o ilustrados, lo que me interesa resaltar es cómo a los primeros se les niega el propio estatus de saber, dado que se pretende que existe una supuesta incapacidad de «reflexionar» y «observar» en quienes los heredan y los cultivan.

He obtenido estas citas del trabajo del historiador Jesús Izquierdo, que ha analizado cómo se ha negado una y otra vez el estatus de ciudadano a los habitantes del campo por parte de las élites culturales y políticas españolas, porque se les excluyó de ese otro gran fenómeno de la modernidad, que podemos considerar como origen remoto del individualismo consumista al que me refería antes: «el surgimiento de una antropología cada vez más individualista que se consideraba encarnada solo en quienes habitaban el interior de las murallas simbólicas de las urbes» (632). Desde esa antropología individualista, nos recuerda Izquierdo, se crea la noción del «ciudadano moderno», desde la cual, dice

consensuamos (sentimos juntos) una manera de concebirnos –y de proceder– como individuos soberanos en la determinación

de nuestros intereses personales, como entidades cuyas fuentes morales son autónomas, como sujetos dotados de una *reflexividad* sin parangón que nos capacita para decidir nuestra identidad y distanciarnos de las tradiciones y las convenciones colectivas en las que estaban atrapados quienes nos precedieron. Sentimos nuestra sociedad como agregado de voluntades individuales de la que uno, llegado el momento, puede voluntariamente distanciarse. En suma, pensamos nuestra subjetividad a partir de la identificación con un yo individual que consideramos parte del orden natural de las cosas. Sin embargo, a pesar de esta apariencia antropológicamente ahistórica, esta identidad y sus atributos son construcciones discursivas e históricas que operan aportándonos la necesaria certidumbre sobre nosotros mismos —una identidad personal en el espacio y en el tiempo— para actuar racionalmente en el mundo que nos ha tocado habitar (629).

Izquierdo muestra que no fueron solo los ilustrados, sino también las generaciones posteriores de élites letradas «progresistas» las que, naturalizando esta antropología individualista como si fuera la única posible, negaron la inteligencia y la ciudadanía a los campesinos porque no la compartían. Así, del mismo modo que en el siglo XVIII Jovellanos hablaba de las «costumbres bárbaras» que se radicaban en el «rudo y sencillo campesino», también más tarde, en el XIX, el regeneracionista Joaquín Costa caracterizaría a los labriegos como una «raza atrasada imaginativa y presuntuosa» o un «pueblo enfermo y menor de edad», tendiendo hacia una naturalización aún más fuerte de esas características negativas, que en los ilustrados se consideraban más bien una cuestión coyuntural, efecto de una «corrupción de costumbres». Incluso en los escritos de los republicanos que iban a emprender su truncada Reforma Agraria se pueden encontrar observaciones acerca de la «mente infantil del campesino».

En cualquier caso, lo que me interesa destacar es la manera especialmente violenta en que parece modularse la dominación intelectual en la modernidad, tal vez porque se trata de una época

en la que el poder de aquellos que se reservan para sí mismos el monopolio de la producción de sentido se presenta, más que nunca, como capaz ya no solo de atenuar esa «incertidumbre» que siempre acecha al ser humano, sino más bien de acabar con ella de una vez por todas, haciendo *tabula rasa* de todos los saberes y tradiciones que no se adecúen a sus exigencias.

Para Bauman una de las claves de la aparición de lo que llama el «moderno síndrome poder/saber» es «la emergencia de un tipo de poder estatal» —el absolutista— «con los recursos y la voluntad necesaria para dar forma y administrar el sistema social de acuerdo con un modelo preconcebido de orden» (26). La emergencia de ese tipo de poder absolutista capaz de imponer un «orden preconcebido» es ciertamente un fenómeno complejísimo y de larga duración histórica, que avanza en paralelo a todo el proceso de desarticulación de las formas de poder feudales que iban a dejar paso a las «instituciones disciplinarias» y el biopoder del que habla Foucault. Pero Bauman resume gráficamente esta complejidad con la metáfora de las sociedades «salvajes» y las sociedades-jardín: mientras en las primeras, a las que corresponderían las feudales, los poderosos no intervienen directamente en la vida de los dominados, salvo puntualmente para extraer gran parte de la riqueza que generan en sus procesos de reproducción (como un cazador que toma sus presas de un bosque fértil); en las segundas, que corresponden a las modernas, los poderosos actúan como jardineros que quieren ordenar y organizar directamente la vida de los dominados en todos sus aspectos, para poder extraer de forma más eficiente esa riqueza, y de hecho, para asegurarse de que la producción de riqueza apropiable por ellos mismos orienta toda la existencia de los dominados.

Para ese trabajo de «jardinería», o más bien de «ingeniería social», que precisaban llevar a cabo los nuevos estados absolutistas, serán requeridos los portadores de la nueva legitimidad científica. Así, los ilustrados o «*philosophes*» como Feijoo y Campomanes (con menos suerte que sus pares en otros países más dados a los ex-

perimentos) se convertirán en los administradores de la nueva versión del poder pastoral y proselitista (heredero del cristianismo, como Foucault explicó) que va a definir al orden social moderno. Después de ellos, dice Bauman, toda una nueva tradición de «administradores expertos, pedagogos, y científicos sociales especializados en convertir y cultivar almas y cuerpos humanos», iban a continuar su tarea como “jardineros” para consolidar «una nueva estructura de dominación –el dominio de los que saben y el saber como forma de dominación» (67).

1.2.3. El origen del capitalismo como desposesión de las culturas de supervivencia

La explicación de Bauman sobre la emergencia de este poder/saber resuena con el análisis del origen del capitalismo que hizo Silvia Federici en su *Calibán y la bruja*, en tanto para ella el elemento central de este proceso fue la privación del acceso de los dominados a los recursos que les permitían sostener y reproducir sus vidas –a esa especie de «bosque fértil» que las élites feudales solo saqueaban de tanto en tanto– con cierta autonomía. Esta privación se suele poner en relación sobre todo con los famosos cercamientos de «tierras comunales» que se producen en el inicio del capitalismo agrario –de los que también se hace eco Bauman–. Pero Federici ayuda a entenderla de una manera mucho más amplia: explicando cómo la aparición del capitalismo supone una desvalorización de todo el trabajo reproductivo, doméstico, de cuidados, mantenimiento y alimentación –indispensable para la subsistencia y habitualmente llevado a cabo por las mujeres–, que no se compensaba directamente en el nuevo sistema del salario, y que por tanto iba a quedar así invisibilizado y puesto en peligro.

Junto a todo ese trabajo reproductivo y de cuidados, por supuesto, quedaba también invisibilizada y puesta en peligro mucha de la riqueza simbólica e intelectual de las tradiciones y formas

de vida que nutrían las que John Berger llamó «culturas de supervivencia» campesinas, media, incluidas aquellas que, como señala Federici, iban a ser estigmatizadas como «brujería». En este sentido, podríamos pensar de nuevo en esas «máximas» que mencionaba con desprecio Feijoo, y entenderlas como representantes de todo el acervo de saberes orales y prácticos –por ejemplo, los que permitían el control del embarazo mediante «remedios» naturales–, que se ven fuertemente devaluados con la irrupción del capitalismo, en tanto que no ayudan o no se ajustan al nuevo dominio de la relación salarial como fuente principal de supervivencia. El sistema capitalista pone, por tanto, la producción de riqueza convertible en dinero en el centro (especialmente mediante trabajo asalariado) y amenaza así la reproducción material y cultural de grandes sectores de población que no tienen acceso fácil a ese tipo de riqueza, separando a esta población de los recursos y saberes tradicionales que garantizaban su supervivencia.

Por supuesto, como señaló el propio John Berger, tener en cuenta la existencia de esta transformación no significa glorificar las «culturas de supervivencia», que, sin duda, presentaban sus propias condiciones de miseria y explotación, así como sus jerarquías culturales, tan o más duras que las que se iban a producir bajo el capitalismo. Dice Berger:

Nadie puede defender razonablemente la preservación y el mantenimiento de la forma de vida campesina tradicional. Hacerlo es defender que los campesinos deberían continuar siendo explotados, y que deberían llevar vidas en las que la carga de trabajo físico es a menudo devastadora y siempre opresiva (xxvii).

Sin embargo, me parece que es muy importante poner en relación el proceso de desposesión de los recursos que permitían cierta autogestión de la subsistencia a las poblaciones dominadas en el feudalismo con su conversión en objetos «biopolíticos» de una ingeniería social enfocada hacia la maximización de la producción de mercancías en el capitalismo. Esta conexión resulta

crucial para entender en qué consiste esa serie de procesos complejos e interrelacionados de larga duración que se han dado en llamar «modernización» y, en particular, qué papel ha jugado en ellos el intento de monopolio de la dimensión intelectual por parte de las élites letradas (o, cuando menos, la jerarquización cultural que han producido).

Adelantando ya una respuesta muy sumariamente, podríamos pensar que la «modernización» incluye una versión del uso de la dimensión intelectual humana como forma de dominación que niega con especial virulencia la capacidad de producir sentido de esa «gente ordinaria» (decía Bauman), de esos «cualquiera», que se dedican a la reproducción de la vida. Y en ese sentido, la «modernización» supondría tal vez una especial desconexión entre la actividad de pensar y la de sostener la vida (que en realidad incluye al propio pensamiento, pero eso queda invisibilizado).

1.3. «TRANSPLANTANDO AL PUEBLO»: MODERNIZACIÓN CAPITALISTA Y TECNOCRACIA FRANQUISTA

1.3.1. *La implantación franquista de un capitalismo de «expertos»*

Jo Labany y Helen Graham señalaron en su seminal introducción al libro colectivo *Spanish Cultural Studies* (1995) que la propia noción de «cultura», que emerge los procesos de «modernización» que incluyen tanto la revolución política burguesa como la implantación económica del capitalismo, funciona como una forma de legitimación y de exclusión al servicio de esos procesos históricos: «“cultura” adquiere su sentido moderno para definir quién tiene o no cultura, y para discriminar entre las diferentes formas de cultura que poseen los distintos estratos de la población» (7). La modernización *burguesa y capitalista* —que con esos «apellidos» puede tal vez dejar de llevar las comillas que nos ayudan a no dar por sentado su significado— postula el punto de vista

privilegiado de aquellos que promueven el liberalismo político y el capitalismo económico, y a este punto de vista lo llama «cultura». A los demás les permite tener culturas de segunda clase: «folclore», que no participa de la modernización, y que es por tanto más bien un adorno, o un elemento para la nostalgia y para el negocio de los *souvenirs*.

Labanyi y Graham proponen también algo fundamental: que fue solo durante el franquismo cuando se completó en el Estado español el segundo de los dos aspectos fundamentales de esa modernización bífida: la implantación del capitalismo. Así, el régimen dictatorial dejaría interrumpido el otro pilar del proceso modernizador, el de la llegada al poder del liberalismo político, con su sistema parlamentario y de partidos, pero llevaría más lejos que ningún predecesor aspectos fundamentales de la implantación del capitalismo, como la creación de una sociedad de consumo, la urbanización del territorio o la especialización y división del trabajo. Graham y Labanyi añaden que, pese a esos cambios, y junto al liberalismo político incompleto, queda detenido también el proceso paralelo de una «modernización» cultural. Están pensando en concreto en el modernismo y las vanguardias artísticas, es decir, en «la modernidad estética» —sin duda acertadamente—. Pero es importante plantear un matiz: en un sentido amplio de «cultura» (circulación de sentido, formas de vida, creación de subjetividad), la implantación capitalista ejercida por el franquismo supone, sin duda, toda una revolución económica, pero también cultural.

En la vanguardia de esa revolución, a la que no podemos dejar de calificar como una revolución en parte «moderna», no van a aparecer, eso sí, como en otros países, los artistas de vanguardia ni los intelectuales progresistas. Pasados los primeros años de dominio de la retórica fascista (que incluía posiciones claramente anticapitalistas), el franquismo va a poner su voluntad «jardinera», es decir, su voluntad de diseñar un orden preestablecido para después imponerlo biopolíticamente sobre la sociedad, en manos de los llamados «tecnócratas».

Esto sucede en realidad incluso antes de que los famosos *tecnócratas del Opus Dei* se apropiaran con su «Dios y dinero» de la administración franquista hacia finales de los cincuenta. Ya desde muy pronto, el franquismo había pretendido ser un régimen abiertamente «tecnocrático» como manera de evitar el espinoso terreno de lo «ideológico» (aunque manteniendo siempre un fuerte componente teológico). Explicando las razones del protagonismo de los ingenieros durante el franquismo, los historiadores Pires Jiménez y Ramos Gorostiza han afirmado que

lo «técnico» era elevado a la categoría de valor social indiscutible. De este modo la política en sentido clásico era sustituida por la administración de la cosa pública a cargo de técnicos y expertos, de manera supuestamente objetiva y aséptica, y sin retardos innecesarios ni sesgos partidistas o ideológicos (92).

1.3.2. *Colonización del mundo campesino*

La tradición de esos «técnicos y expertos» que iban a implantar la «modernización» capitalista en España no podía ser otra que la de la tecnociencia que se abre camino en occidente intentando hacer *tabula rasa* de todos los otros saberes, que considera «primitivos». En este sentido, Jesús Izquierdo afirma que solo el franquismo fue capaz de completar el programa de transformación de las culturas campesinas comunitarias y tradicionales que ya los ilustrados habían querido realizar, para convertir a esos seres de «costumbres bárbaras» (Jovellanos) en ciudadanos ajustados a la antropología individualista liberal y a su subjetivación capitalista. La gran penetración social que tenía el régimen franquista en una España rural desecha por la Guerra Civil y la postguerra le permitió cumplir ese sueño moderno que en el franquismo se enunció como «colonización», como transformación del campesino en «empresario agricultor» y también, por supuesto, como «modernización». Afirma Jesús Izquierdo:

Una vez pasada su etapa formalmente más procampesina, el franquismo puso en marcha una política agraria que fue sinónimo de normalización social y de asimilación de la cultura campesina a los valores representados por la ciudad. Todos los medios debían converger a un fin: la transformación del campesino no solo en un individuo racional capaz de velar por sus verdaderos intereses políticos –los de la Patria–, sin la mediación de terceros que lo encaminase por peligrosos derroteros, sino también en un empresario, en un auténtico maximizador capacitado para contribuir al interés común de la modernización de España (2005, 20).

En esta labor, el franquismo contó también con sus propios «ilustrados», como los ingenieros del Instituto Nacional de Colonización o los sociólogos del Servicio de Extensión Agraria, que se encargaron asimismo de señalar la falta de inteligencia de los campesinos, su incapacidad de aprender por la propia experiencia debido a su apego «rutinario» a tradiciones que no podían considerarse verdaderos saberes, como ejemplifica esta cita de un ingeniero del INC que recoge Izquierdo:

... el concepto que [el campesino] tiene de la tierra, de las fuerzas naturales, de los animales o de las plantas, no es un concepto que se haya él formado o lo haya adquirido por su sola experiencia, sino que ha llegado a él elaborado y comprobado a través de siglos en aquel mismo lugar en que vive, haciéndolo felizmente rutinario (10).

Para Izquierdo la «modernización» franquista se extendía tanto a las prácticas externas como a las subjetividades, y por eso considera la transformación social realizada por el régimen en el mundo rural un «marginicidio».

Quizá uno de los ejemplos más espectaculares de este tipo de transformaciones totalizadoras haya sido el que conformaron los llamados «pueblos de colonización»: esos asentamientos rurales

construidos en zonas de nuevo regadío, gracias a las abundantes obras de ingeniería hidráulica típicas del franquismo, que se llenaban con «colonos» a menudo traídos de los propios pueblos inundados por los pantanos²⁰. Los «pueblos de colonización» eran uno de los objetos preferidos del despliegue propagandístico de la «modernización» franquista, como refleja, por poner un ejemplo típico, un documental triunfalista del NO-DO titulado «La Provincia resurge. El Plan Badajoz», de 1957. En él se presentaba a Badajoz como una provincia que sufría los estigmas del atraso pero que iba a ser rápidamente modernizada gracias a un nuevo plan de riegos y de colonización que iba a traer «progreso» y «expansión económica», según afirmaba la característica voz en *off* del NO-DO, «con uno de los más modernos equipamientos de maquinaria de Europa».

El resultado eran pueblos de una inevitable frialdad y artificialidad, con casas de planta y aspecto similares, ordenadas además en una disposición urbanística geométrica. Pueblos que a veces se llamaban simplemente «Pueblo nuevo», aunque también eran frecuentes los topónimos locales a los que se les añadía el apellido «del caudillo» (algunos de los cuales todavía lo mantienen a pesar de la aprobación de la llamada Ley de Me-

²⁰ Por supuesto, y como se han ocupado de estudiar al detalle autores como Barciela y López Ortiz, la «colonización» era el residuo pervertido de la Reforma Agraria emprendida por el gobierno de la Segunda República al que el propio franquismo había derrocado, y, como tal, una herramienta más al servicio de las políticas de represión de los campesinos pobres y en defensa a ultranza de los grandes terratenientes que fueron la médula del sistema agrario franquista. No es de extrañar, entonces, que de las tierras de nuevo regadío creadas por el Instituto Nacional de Colonización una media del 72% (y en ocasiones hasta el 80%) se mantuvieran en manos de esos terratenientes, mientras que tan solo el resto se entregaban a nuevos «colonos», que eran seleccionados por las autoridades franquistas. Barciela ha recordado también lo ridículo de la dotación económica que recibía el INC, en relación con la titánica tarea de «resolver los problemas del campo» que el Estado franquista le había encomendado (8).

memoria Histórica en 2007)²¹. Los colonos llegaban de lugares diversos y mantenían su identidad de origen durante generaciones, como una más de las irregularidades y sedimentos del tiempo que el franquismo parecía querer borrar de esos asentamientos con «calles de limpio trazado, y albas y pulcras viviendas» (dice el NO-DO), en cuyo centro se situaba la casa de los ingenieros del INC, que controlaban todos los aspectos de la vida productiva del pueblo.

Los «pueblos de colonización» son especialmente interesantes como ejemplo extremo de la voluntad de «nivelación» biopolítica del franquismo, que, por supuesto, no dejó de encontrarse con todo tipo de «accidentes». Así, testimonios orales recogidos recientemente en Sodeto, uno de los pueblos creados por el INC en el desierto aragonés de los Monegros, nos revelan una memoria local que nunca ha olvidado cómo las tareas de abancalamiento y nivelación de las tierras realizadas por los ingenieros produjeron la salida a la superficie de salitres que las volvieron casi estériles. La contingencia no deja de tener un poderoso alcance metafórico: en el hacer *tabula rasa* que suponía la colonización modernizadora se revolvían los estratos ocultos que hacían imposible todo «arraigo». Uno de esos pueblos en particular, llamado Puilato, tuvo que ser abandonado debido a la esterilidad de la tierra removida.

Junto a él habría que recordar los cientos de pueblos hundidos bajo los pantanos del franquismo, los que quedaron desiertos por la emigración masiva, los cientos de miles de campesinos que, a pesar de ser utilizados como símbolos de las raíces hispánicas por la propaganda franquista, tuvieron que «transplantarse» a las ciudades, encontrando serios problemas de adaptación. Toda esa historia, la otra cara de la «modernización» franquista, está aún por contar en toda su complejidad y profundidad. Un capítulo es-

²¹ El 18 de febrero de 2010 Felix Población comentaba en el diario *Público* la pervivencia de al menos nueve pueblos españoles que mantenían el controvertido apellido «del Caudillo».

pecialmente sensible de ella lo constituye la creación del estigma del «paleta», que, como nos recuerdan Izquierdo y Sánchez León, surge precisamente hacia los años cincuenta, y se convierte en uno de los principales contramodelos del imaginario moderno español, probablemente hasta el presente²².

1.3.3. La hipótesis de una continuidad «de clase media»

Pero es la pregunta por lo que llega hasta el presente de ese franquismo tecnocrático que genera el estigma del «paleta» la que me gustaría plantear ahora. Puesto que estoy tratando de ofrecer algunas pinceladas que iluminen cómo se forma la autoridad cultural —esa costumbre de separar el mundo entre «quienes saben» y «quienes no saben»— que va a ayudar a consolidar el mundo neoliberal que entrará en crisis en 2008, y que he caracterizado (con Laval y Dardot) como una exacerbación del capitalismo, parece sin duda oportuno conectar ese presente con el momento en que se produce el gran empujón a la implantación de dicho paradigma económico en España.

En este sentido, concuerdo una vez más con los historiadores Izquierdo y Sánchez León, en cuanto a su comprensión del «segundo franquismo» como un momento clave en la configuración de la sociedad que va a hacer después la transición institucional al parlamentarismo, pero que ya se ha transformado sustancialmente en esos años de la dictadura. A riesgo de simplificar, esta transformación se podría resumir como el efecto de tres líneas de acción del franquismo: la marginación y desarticulación de las culturas campesinas comunitarias, la implantación de un modelo social de clase

²² Dice Sánchez León: «la expropiación cultural que convirtió al habitante del campo en un “paleta” proporcionalmente más excluido de la nueva ciudadanía civil de clase media cuanto más expresivo resultaba de unos valores identificados con el atraso y la incultura» (2010, 8).

media, individualista, urbano y consumista, y, por último, como parte destacada de dicha implantación, la puesta en marcha de toda una serie de políticas económicas liberales (apertura a capitales globales, priorización del sector servicios, financiarización, etc.) que van a sentar las bases del posterior modelo neoliberal.

Sin duda, estas líneas convocan procesos históricos extraordinariamente ricos, complejos, contradictorios y dilatados en el tiempo que resulta realmente penoso resumir de forma tan genérica. Por otro lado, me parece que se trata también de parcelas todavía poco contadas, pensadas o estudiadas de un pasado reciente que siguen produciendo efectos sobre el presente de demasiada gente como para ignorarlas. Desde las posibilidades limitadas de esta investigación, quiero contribuir a la enorme labor de hacer explícitas esas conexiones simplemente con una pequeña aportación relacionada con el hilo conductor de mi investigación en esta primera parte: la pregunta por la genealogía del tipo de autoridad cultural que lleva desde la creación del complejo saber-poder moderno al neoliberalismo. En este sentido, no quiero entrar a valorar hasta qué punto es o no acertado centrarse en esas tres grandes líneas para pensar el desarrollismo franquista y su legado a la sociedad postdictatorial, sino más bien contribuir añadiendo posibles matices a ese esquema amplio.

Si aceptamos la ayuda de Bauman, Federici, Labanyi y Graham, antes expuesta, para entender en qué consiste la «modernización» capitalista, podríamos caracterizar el período del «desarrollismo» franquista como el clímax de un proceso de ingeniería social en el que unas élites legitimadas por su pretendido monopolio del saber y de la inteligencia llevan al resto de la población a adoptar las normas de la «comunidad del dinero» como única forma de reproducción social posible, privándolas de otras que les garantizaban cierta capacidad de autogestión²³.

²³ En este sentido, el fenómeno recurrente de «*enclosure*» («cercamiento») del que habla el filósofo George Caffentzis, no es en absoluto algo remoto en

Al introducir a toda la población en la «comunidad del dinero» y en la cultura del progreso y la modernización que la legitima, como dice Pablo Sánchez León en «Encerrados con un solo juguete», el franquismo deja «fuera del mapa de protagonistas del traumático siglo XX como mínimo a las dos terceras partes de quienes lo vivieron». Señala también Sánchez León que la otra cara de esta operación de expropiación y estigmatización cultural es la construcción de un nuevo sentido común, que actúa como una especie de «único juguete» legado por el desarrollismo franquista con el que los españoles estarían «encerrados» a la hora de autorrepresentarse a partir de entonces. Se trata del modelo de

una clase media individualista, aunque con sus dosis de moral colectiva (incluso de solidaridad) nunca excesivamente clasista, adquisitiva y consumista con la justificación de serlo para contribuir al desarrollo, bien apoyada institucionalmente con políticas sociales para garantizar su estatus y su movilidad, esencialmente «civil» y con un interés por la política más bien reducido a que la administración resuelva adecuadamente sus problemas... (2010, 6).

el Estado español. Todavía hoy en España se verifica especialmente bien lo que Caffentzis afirma: «La mayoría de la gente puede encontrar en su propia genealogía el momento en el que sus ancestros fueron expulsados de tierras y relaciones que les proveían de la posibilidad de subsistir sin tener que vender ni productos ni a sí mismos; es decir, el momento en que esos ancestros sufrieron un “cercamiento”. Sin esos momentos de fuerza, el dinero hubiera continuado siendo un aspecto marginal de la historia humana» (2013, 218).

Un momento clave en la historia del «cercamiento» para las clases subalternas españolas fue, por supuesto, la Guerra Civil. Antonio Cazorla Sánchez (2009) ha proporcionado un relato interesante de este proceso de despojo y sus efectos utilizando testimonios orales y de archivo para documentar la dimensión cotidiana del terror, el hambre, la pobreza, el desplazamiento, la «modernización» capitalista y la migración —procesos todos ellos que conducen, en sus palabras, a un «cambio de la libertad por alguna forma de paz» (4).

El individualismo, el consumismo, la despolitización y el «desarrollismo» de esa «clase media» urbana que el franquismo había consolidado es, dice Sánchez León, el que van a reproducir «las políticas de las grandes mayorías socialistas de los años ochenta», estableciendo así una continuidad fundamental entre la sociedad del franquismo y la de la «democracia», es decir, estableciendo lo que podríamos llamar «las raíces franquistas de la Cultura de la Transición», retomando el concepto acuñado por Guillem Martínez.

Recientemente el historiador cultural Germán Labrador ha planteado algunas matizaciones iluminadoras a la hipótesis de esta continuidad «mesocrática» que proponen Izquierdo y Sánchez León, señalando el riesgo de caer en «abstracciones sociológicas». Labrador afirma que este relato de continuidad deja fuera a toda una serie de «subjetividades alternativas» que sobre todo cobran fuerza en los años setenta y que nunca se integraron en el paradigma de clase media urbana y despolitizada. Para ilustrar su afirmación, Labrador trae a escena lo que él llama la «cultura transicional», que ha estudiado en profundidad en varios trabajos exhaustivos y fundamentales para entender el pasado reciente español. En el texto en particular al que me refiero ahora, «¿Lo llamaban democracia?», Labrador explica que

Esa cultura [«transicional»] implica al cine *realista* de la transición, pero esta cultura no es solo fílmica: la constituyen otras formas estéticas ya citadas (el documental, las revistas contraculturales, la sátira política, el arte urbano, los *graffiti*, el teatro alternativo...) y otras formas posibles, también características del período (la narración gráfica, la poesía *underground*, la literatura realista...). Estos géneros de la transición ofrecen una mirada a la época de plasticidad inmensa y gran complejidad. Muestran un mundo de subjetividades en formación y en lucha que no se corresponde en absoluto con el vaciamiento de la escena política y con la naturalización de su sociología (28).

Me parece, sin embargo, que la verificación de la existencia de esta plasticidad subjetiva durante los setenta, no es incompatible

con la observación de la continuidad de cierta rigidez cultural «de clase media» que viene y va entre los sesenta y los ochenta, y que perdura aún más allá. El propio Labrador resume eficazmente la zona del argumento que más me interesa para caracterizar esa persistencia del imaginario y las prácticas de «clase media»:

Sánchez León explora el interés del *homo mesocraticus* para la ingeniería política antifranquista, como potencial suavizador de la lucha de clases, demostrando cómo, desde las ciencias sociales, se configura la utopía de una futura y democrática sociedad de clases medias. Esta imaginación política llega a inscribirse en el cuerpo social produciendo un sujeto desclasado, demediado en la distancia insalvable entre lo que los marxistas llamaban la *clase en sí* (clase sociológica) y la *clase para sí* (imaginación sociológica de la clase social o identidad social) (26).

En este sentido, se corra el riesgo o no de caer en una abstracción sociológica al decir el desarrollismo franquista crea una cultura de clase media que va a ser —aun con muchos contraejemplos, rupturas y desgarros— la base de la posterior sociedad democrática, me parece que es importante enfatizar el matiz de que esa cultura de clase media es, justamente, una proyección que viene desde las ciencias sociales —y desde otras posiciones de saber legitimadas—, para ser «inscrita en el cuerpo social». Es decir: que la propia cultura de clase media se presenta en la sociedad española más como el deseo o el proyecto biopolítico de unas élites que como la autorrepresentación del resto de la sociedad. Sánchez León encuentra de hecho ese imaginario de clase media no solo en las ciencias sociales del antifranquismo, sino también en el discurso de la burocracia franquista (concretamente del Sindicato Vertical), en la tradición del liberalismo que entiende la propiedad como objetivo social (origen de la «sociedad de propietarios» que va a llegar hasta el boom de la «burbuja inmobiliaria»), así como en los sociólogos que después del franquismo siguen considerando la clase media como la clave sustancial del éxito de la «democracia».

De nuevo me parece que puede ser útil, como cuando me refería a los ilustrados que proyectaban sus imágenes y deseos de «progreso» sobre los campesinos, entender esta proyección de imaginarios sociales sobre grandes poblaciones como formas de dominación que pretenden monopolizar la capacidad de pensar y saber. Los ilustrados querían que los campesinos progresaran porque «no sabían lo que hacían», de un modo similar a como los tecnócratas franquistas y los sociólogos antifranquistas querían que los españoles fueran «clase media», sin interesarles demasiado su opinión al respecto, y estaban dispuestos ellos mismos a conducirlos hacia ese logro con sus saberes autorizados. Es el propio complejo saber-poder moderno el que incurre en «abstracciones sociológicas», proyectando un «orden preconcebido» que después quiere modelar en la sociedad. Ante la autoridad cultural de ese complejo saber-poder, quienes están relegados a ocupar la posición del que «no sabe» pueden o bien rebelarse —el jardín es en realidad un bosque, y por eso hay siempre multitud de cosas que no encajan, como las que encuentra Labrador— o bien hacer suya la norma de las élites.

1.3.4. «Modernidad» y complejos de inferioridad

Lo que sucede, en cualquier caso, y si lo planteamos recogiendo los términos propuestos por la economista Antonella Picchio, es que una mayoría de la población queda desautorizada por las élites para participar en el proceso colectivo de elucidación de las condiciones necesarias para una vida digna. Obviamente las culturas precapitalistas, o más concretamente, esos pueblos en los que el franquismo va a entrar con sus máquinas apisonadoras, sus ingenieros y sus sociólogos, tenían ya sus propias jerarquías culturales, es decir, sus propias élites de personas autorizadas para pensar por los demás —incluyendo a los caciques y a los representantes de la poderosa Iglesia Católica.

Pero, de nuevo, tal vez lo que distingue a la razón tecnocrática capitalista («moderna») de otras formas de autoridad cultural es el

poco espacio que deja a cualquier otra razón o inteligencia, especialmente a una razón que ponga en el centro la subsistencia colectiva. Pues su ambición (que despliega en su enorme capacidad disciplinaria) es cambiarlo todo, convertir toda actividad en «productiva» desde el punto de vista de la generación de propiedad privada y mercancía medible por el dinero. Funciona por sustitución: no le basta, como al catolicismo, con exigir el cumplimiento de una serie de ritos que pueden ser complementarios a las tareas y saberes propios de las culturas tradicionales y comunitarias de la supervivencia; quiere, por el contrario, ocupar el lugar de esas tareas y saberes con su «productivismo» y su individualismo mercantil, que considera la única forma de vida digna posible.

En este sentido, la comprensión de la genealogía moderna del poder cultural del franquismo nos puede ayudar a construir la pregunta por la creación de una «clase media» por el desarrollismo, llamando la atención sobre su especialmente aplastante distribución de la sociedad entre «quienes saben» y «quienes no saben». Tal vez, además, la «modernización» franquista, al centrarse solo en la implantación del capitalismo y ralentizar la transformación liberal y la modernidad «estética», resultó especialmente cruel con los saberes y tradiciones «premodernos», que esa modernidad estética pudiera haber ayudado a «dignificar» —como ya habían comenzado a hacer las vanguardias artísticas de antes de la Guerra Civil: el caso de Lorca es paradigmático— y como iban a volver a intentar algunas contraculturas que pertenecen a ese mundo «transicional» que estudia Labrador²⁴.

El asunto está abierto en toda su complejidad. En apoyo a esa idea de la percepción de una especial «indignidad» de los saberes

²⁴ Yo mismo tuve también ocasión de estudiar algunas de las revisiones, apropiaciones y «traducciones» de la cultura rural por parte de culturas no solo *underground* o de vanguardia, sino también antifranquistas y regionalistas e incluso «mainstream» en mi tesis doctoral: *Topos, vecinos y carnavales. Derivas de lo rural en la transición española* (Moreno-Caballud, 2010).

no autorizados por la tecnocracia franquista se podrían presentar las múltiples manifestaciones culturales del estigma del «paleta» durante el franquismo y la democracia, desde su aparición en el humor gráfico (que estudió Cristina Peñamarín) hasta su presencia en películas comerciales y de «autor» (analizada por Nathan Richardson), por no hablar de su constante reaparición en el humor televisivo de las últimas décadas (desde el Macario de José Luis y sus muñecos a los chistes de Marianico el Corto, de los personajes rurales de José Mota, a los de Muchachada Nui), casi siempre interpretable como «un modo de representar aquello que no queríamos ser y, al tiempo, de separarlo de nosotros» (Peñamarín).

Se podrían recordar incluso detalles como el de que el Diccionario de la RAE haya mantenido hasta 2014 como segunda acepción de «rural» la de «inculto, tosco, apegado a cosas lugareñas». Y así, iríamos construyendo la hipótesis de la existencia de una subjetividad «acomplejada», de la extensión de cierto complejo de inferioridad colectivo provocado por un enorme y especialmente rápido proceso de invalidación de «lo viejo» por «lo nuevo», en la línea de lo que han argumentado Ángel Loureiro en su crítica del exagerado prurito modernizador «España maníaca», o Agustín Sánchez Vidal en ese estupendo relato de la «modernización» de la vida cotidiana española que es su *Sol y sombra*²⁵.

En este último trabajo encontramos además numerosos ejemplos de cómo esa subjetividad «acomplejada» por la modernización tecnocrática desvía su deseo hacia el mundo del consumo, en el que tiene que hacerse un lugar como puede. Hasta al propio Franco, afirma Sánchez Vidal, le gustaban el yogur con Nescafé y la Fanta, en un país en el que los primeros inodoros se enseñaban a las visitas con orgullo, y los libros escolares todavía aconsejaban no caer «en el lamentable error de contraer deudas» aún a la altura de unos años sesenta, cuando la compra a plazos y el Seat 600 ya arrasaban.

²⁵ Víctor Pérez Díaz (1987) ofrece también un análisis del desmantelamiento de las culturas agrícolas castellanas en su libro *El retorno de la sociedad civil*.

La «asunción a toda costa de una máscara de modernidad» que proviene de un «sentido de inferioridad y vergüenza» (Loureiro) se vería corroborada también en los datos que aportan los historiadores Pere Ysàs y Carme Molinero, quienes afirman que en realidad España solo se convierte en una sociedad de consumo propiamente en los setenta, cuando los gastos prescindibles de las familias llegan a ser tantos como los imprescindibles (vivienda, comida, ropa), pero que, sin embargo, el espejismo de la «clase media» planea desde mucho antes a través de los modelos de la publicidad televisiva. Hay televisión en el 70% de los hogares hacia el final de la dictadura, pero todavía en el año 1970, afirman, solo el 2% de la población tenía estudios superiores, en 1973 solo el 20% pudo irse de vacaciones (y la mitad de ellos se fueron a sus pueblos de origen) y aún en 1975 el 80% de los nacidos en familias obreras o campesinas permanecían en el mismo estrato social. La «centralidad del consumo privado», según Ysàs y Molinero, se había convertido en un «espejismo de homogeneización social».

Mientras tanto, como dice Cazorla Sánchez, la realidad de la exclusión y la fuerte estratificación social persistieron. El llamado «milagro español» de los años sesenta no se puede explicar sin recordar que España ofreció «un excelente paquete de inversión de capital, que comprendía impuestos bajos, una fuerza de trabajo disciplinada y barata, y un mercado de consumo cautivo» (15). En medio de las condiciones generales de explotación del trabajo asalariado (por no hablar de las realidades aún más duras de trabajo reproductivo invisibilizado) y un «estado del bienestar» muy deficiente, Cazorla concluye: «el precio de “la España del milagro” fue pagado en su mayoría por los que pasaron hambre, los que no recibieron los servicios sociales o educativos adecuados, los que tuvieron que emigrar para sobrevivir, los que trabajaron mucho y consumieron poco, y por quienes se vieron obligados a comprar lo que la economía protegida puso delante de ellos. Eran los pobres, y constituían la mayoría de la población española; eran, por definición, los españoles “ordinarios”» (16). Al final de la dictadura, como John Hooper ha

señalado, estos españoles pobres estaban comparativamente mejor que en los años de la postguerra, los llamados «años del hambre», pero la desigualdad económica persistió: el 4% de las familias españolas retuvo el 30% de la riqueza nacional. Partiendo de esta situación extremadamente desigual, los españoles «ordinarios» iban a tener que hacer frente a la crisis económica de los años setenta, que provocó, por ejemplo, un aumento del 17% en el coste de la vida en 1974. En este mismo año, Molinero e Ysás explican (179), 51 familias controlaban la mitad de los consejos de administración de las empresas españolas más importantes. Había alrededor de 1.000 ejecutivos que podrían ser identificados como la verdadera oligarquía de la nación, por su participación en la gestión de los siete bancos más importantes y muchos negocios relacionados, todos ellos consolidados bajo el ala de la dictadura franquista.

Sin pretender, de nuevo, eliminar toda la complejidad que rodea a estas cuestiones, me parece que el análisis de la voluntad totalizadora de la tecnocracia franquista, heredera del complejo saber-poder moderno, puede arrojar alguna luz sobre la creación de este tipo de espejismos en los que se juega no solo lo que la sociedad es, sino también quién tiene derecho a construir su representación. En esta línea, quiero ahora señalar la importancia de otro tipo de élites culturales, más allá de las de la tecnocracia franquista, en la construcción de un paradigma «normalizador» que va a intentar controlar ese derecho a la (auto)representación de la sociedad española tras el fin de la dictadura.

1.4. PEDAGOGÍA DE LA «NORMALIZACIÓN» Y ÉLITES CULTURALES EN LA «DEMOCRACIA»

1.4.1. Las bases franquistas del neoliberalismo

Para ello tengo antes que recordar que junto a la marginalización de las culturas campesinas y a la imposición de los valores

productivistas, «mesocráticos» y consumistas, el régimen franquista pone en marcha también, como anticipaba, una liberalización de la economía que sienta esas «bases económicas incuestionables» que después vertebran la Cultura de la Transición.

Esto último lo han explicado muy bien el mencionado Isidro López y su compañero del Observatorio Metropolitano Emmanuel Rodríguez, tanto en su artículo «El modelo español» como en su imprescindible volumen *Fin de ciclo. Financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*. En estos trabajos López y Rodríguez relatan la historia de la continuidad entre la «modernización» del franquismo de los años cincuenta y sesenta y el proyecto neoliberal de la postdictadura desde una perspectiva macroeconómica y sociológica. Señalan que con la llegada al poder de los «tecnócratas» franquistas, España se acercó al fordismo de otros países importando bienes de capital y de equipo (maquinaria, bienes de transporte), sin conseguir nunca que su industria dejara de ser subsidiaria de la extranjera. La alternativa que apareció a este problema fue el turismo (junto con las divisas de los emigrantes y las inversiones extranjeras, pero el turismo supuso más del doble de ingresos que ambas juntas).

El turismo produjo así una terciarización (paso a la primacía del sector servicios) muy rápida de la economía y dio lugar también a un primer boom inmobiliario entre 1970 y 73 (en cada uno de esos tres años se construyeron 400.000 nuevas viviendas). Esa misma lógica se va a reproducir más tarde en la burbuja inmobiliaria que antecede a la crisis de 2008. Lo cual no es de extrañar, pues la entrada de España en la Comunidad Económica Europea en 1986 no hizo sino ratificar las pautas que el franquismo había creado: a Europa no le interesaba que España tuviera una industria fuerte y por ello desde Bruselas se decidió que siguiera especializada en el turismo, en los servicios, además de servir de terreno de experimentación para nuevas formas de especulación financiera.

En su artículo incluido en el libro colectivo sobre la Cultura de la Transición que editó Guillem Martínez, López señala que el

proyecto de transformación económica y social radical que ponía en marcha el neoliberalismo consistía básicamente en «recuperar el beneficio económico de los agentes capitalistas» mediante el desmantelamiento de los mecanismos de redistribución de la riqueza creados por el keynesianismo (impuestos progresivos, Estado del bienestar, pleno empleo, etc.) (82)²⁶. Concretamente en el Estado español este proyecto, según ya se comenzó a estipular en los Pactos de la Moncloa (1977), pasaba por suprimir las regulaciones del mundo financiero y precarizar el mercado de trabajo, al tiempo que, como se verificó durante los sucesivos gobiernos del Partido Socialista Obrero Español (1982-1996), se desmantelaba la industria y se privatizaban las grandes empresas públicas para permitir la entrada a capitales internacionales. A cambio de esto, siempre según López, la Unión Europea asignaba a España un papel claro dentro de la «división internacional del trabajo» que se estaba organizando desde el comienzo de la globalización capitalista: el de ser

un gigantesco mercado inmobiliario y de consumo, a través del potenciamiento de las actividades financieras y bursátiles, del turismo, esa actividad bizarra que salvó al franquismo de la crisis industrial en los sesenta, y de una fortísima inversión en infraestructuras de transporte. Los bancos, las empresas constructoras, los monopolios privatizados, los grandes grupos de medios de comunicación y las promotoras inmobiliarias serían

²⁶ En esta definición del neoliberalismo, López sigue el trabajo fundacional de David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*. Harvey trabaja con nociones como la de «acumulación por desposesión» y «producción de escasez» que son centrales para entender la forma de redistribución de la riqueza que practica el neoliberalismo. Esta última noción aparecía ya en su clásico *Social Justice and the City*: «Se acepta que el mantenimiento de la escasez es esencial para el funcionamiento del sistema del mercado, y de ahí se deriva que las privaciones, apropiaciones y explotaciones son también concomitantes necesariamente al sistema del mercado» (114).

los nuevos sectores punteros del capitalismo español, y se presentarían en el nuevo orden transnacional nutridos con muy generosas dosis de gasto público. Mientras, a nivel europeo, se iba construyendo todo un entramado institucional para preparar la unión monetaria, que elevaba los principios doctrinarios del neoliberalismo atlántico a nivel de leyes (86).

En este mismo artículo López señala algo más, que es especialmente importante para entender el papel que juegan las élites culturales en estos procesos. En efecto, mientras en los países anglosajones que habían tenido cierto estado del bienestar, afirma López, la redistribución de la riqueza hacia los ricos que supone el neoliberalismo se acompañó de una ideología de desprecio hacia los pobres, estigmatizados como supuestos «aprovechados» de las ayudas sociales, en España la ideología que hizo posible la transformación neoliberal fue la de la integración en Europa (entre otras cosas porque el estado del bienestar español era demasiado débil como para pretender que alguien se «aprovechaba» de él). En este sentido, una doctrina económica revolucionaria que iba a conducir al país hacia burbujas económicas nunca igualadas y hacia una depresión económica probablemente irreversible, se presentaba en continuidad con un paradigma ideológico fuertemente asentado en la tradición cultural española: el europeísmo progresista y «modernizador» de las élites intelectuales que se ha cultivado desde la Ilustración.

1.4.2. «Normalización» europeísta desde las élites

Sánchez León explica que el relato «modernizador» asociado a esas élites intelectuales ha sido de hecho la matriz de sentido con la que se han construido «los relatos dominantes de la transición a la democracia». Para ilustrar esta idea cita una genealogía de élites culturales ilustradas y modernizadoras que presentaba Manuel Vicent en una columna en el diario *El País* en 2009, rela-

cionando la andadura del propio diario *El País* con la transición española como momento en el que se hicieron realidad

los sueños más nobles de la II República destruidos por la guerra y todas las aspiraciones de modernidad que estaban en suspensión en el aire durante la dictadura. El regeneracionismo de Giner de los Ríos, la Institución Libre de Enseñanza, el pensamiento orteguiano, la política de Azaña, el laicismo, la libertad, la democracia y el europeísmo (...) acervo histórico [al que] se sumó el talante de una minoría burguesa ilustrada y la creatividad más vanguardista de las nuevas generaciones.

En efecto, lo que se llamó «normalización democrática» española se puede pensar como la apoteosis de un sistema de establecimiento y organización de la realidad que se apoya en la autoridad de expertos e intelectuales herederos de esa larga tradición de élites culturales para guiar pedagógicamente a la población hacia un «progreso moderno». A ese «progreso» se le ha puesto a menudo el nombre de «Europa», en continuidad con lo ya propuesto por dicha tradición.

Tomemos un ejemplo más o menos arquetípico del relato de la «normalización democrática», elaborado desde la posición satisfecha de quien considera que esta ya se ha logrado: el artículo del sociólogo Emilio Lamo de Espinosa «La normalización de España», publicado en *Claves de Razón Práctica* en 2001. Encontramos en él un lenguaje característicamente totalizante:

1998 fue la fecha en que los españoles nos dimos cuenta de que habíamos consumado un gran proyecto político nacional, el proyecto de modernización y europeización de España, cuyo origen debemos datar en las humillantes jornadas de nuestra derrota en Cuba y Filipinas. Frente a la idea romántica y derogatoria de una España diferente, salvaje, orientalizante, auténtica pero amoderna, queríamos una España que fuera plenamente europea e incluso su vanguardia, dejar de ser el patito feo de los países europeos, dejar de ser diferentes y singulares para normalizar, homologar España.

Como veíamos, este no fue el proyecto de un partido político o de un grupo social. Ni siquiera el proyecto de una élite. A él se sumaron todas las fuerzas nacionales de diversas clases sociales, de orígenes geográficos diversos y de ideologías políticas variadas. Burgueses o proletarios; socialistas o conservadores; catalanes, madrileños o valencianos. Fue el intento nacional de ajustar cuentas con la modernidad, la ilustración y la razón de la que había sido separada por la invasión napoleónica y la consiguiente esquizofrenia entre el patriotismo y la modernidad, entre ser español o ser ilustrado, entre la nación y la razón, una esquizofrenia que fue la herencia que las invasiones napoleónicas dejaron en media Europa (2001, 12-13).

Dejando por el momento de lado todos los demás problemas que se le podrían poner a ese vago «nosotros» nacional (que parece hasta incluir un orgullo colonialista), lo que me interesa es resaltar la autorrepresentación de un proyecto originado por élites intelectuales en esos términos de «proyecto nacional», de «todas las fuerzas nacionales de diversas clases sociales».

Para explicar la historia de este proyecto supuestamente tan inclusivo, el propio Lamo de Espinosa recurre básicamente al recuento de una secuencia de élites intelectuales y políticas que se dedicaron a la promoción del «sueño europeísta y modernizador»: los ilustrados, los regeneracionistas, la generación del 98, la generación del 14 y, finalmente, los partidos e instituciones que trenzaron la transición a la democracia. Esta importante decisión metodológica de centrarse en el análisis de las élites ayuda a dejar claro que no es lo mismo un proyecto de todos que un proyecto de unas élites que consiguen la aquiescencia o la aprobación de la mayoría de la gente, siempre dentro de los márgenes de una sociedad fuertemente afectada por ese «espíritu jardinero» que caracteriza a ese complejo saber/poder moderno que, como dice Bauman, se basa en «la nueva apreciación de que la conducta humana no podía ser dejada a la discreción individual, si iba a conducir hacia el orden social» (48).

Desde los tiempos de la Ilustración en los que, según afirma Lamo de Espinosa, se comienza a fraguar el «sueño europeísta», esta apreciación de la necesidad de no dejar la conducta humana a su suerte hacía oportuno, según las élites culturales, un desarrollo inmenso y fundamental de la herramienta de la «educación». En los orígenes de la modernidad, afirma Bauman, la educación iba mucho más allá de la propia institución escolar y lo impregnaba todo:

La educación no era en absoluto un área separada en la división social del trabajo; era, por el contrario, una función de todas las instituciones sociales, un aspecto de la vida cotidiana, un efecto total del diseño de una sociedad de acuerdo con la voz de la Razón (49).

La educación debía permear todos los rincones de la vida de la mayoría de la gente, a la que se percibía «envenenada en el pasado por las erróneas e irracionales leyes y supersticiones que habían incubado» (69). La educación, por tanto, se constituía en la modernidad como ese sistema de «objetivación de la imperfección del individuo humano» al que Jacques Rancière, en términos bastante similares a los de Bauman, llamó «la sociedad pedagógica», en *El maestro ignorante*.

1.4.3. *Pedagogía como perpetuación de la desigualdad*

Vale la pena detenerse un momento en el seminal libro de Rancière para cuestionar esa supuesta unidad de las élites y las masas en el proyecto «modernizador» que plantea Lamo de Espinosa. Pues *El maestro ignorante* se puede entender justamente como un estudio sobre uno de esos *philosophes* llamados a formar parte del nuevo complejo del «saber/poder» moderno, a sustituir los saberes «primitivos» por aquellos legitimados por la modernidad científica y por tanto a engrosar la casta de maestros que debía

aliviar la imperfección humana mediante «la pedagogización de la sociedad».

Un *philosophe* extraño, sin embargo, porque en su madurez renuncia a hacer todo eso, tomando de pronto un camino sorprendente. Joseph Jacotot (1770-1840), que así se llamaba el personaje, se había exiliado en Lovaina para ejercer como lector en la universidad, tras el regreso de los Borbones a la Francia postrevolucionaria, y allí esperaba pasar «días tranquilos». Pero cuando un grupo de estudiantes holandeses le pidieron que les enseñara francés, se le ocurrió iniciar un pequeño experimento pedagógico cuyo resultado iba a transformar el curso de esos días. Jacotot les dio una versión bilingüe de *Telémaco*, para ver qué eran capaces de hacer por sí solos, y, para su sorpresa, meses después le presentaron ensayos escritos en perfecto francés.

Esta anécdota sirve a Rancière para acompañar a Jacotot en un cuestionamiento radical de los principios de la pedagogía, comenzando por la propia noción de la necesidad de maestros. El maestro, dice Rancière, se justifica como alguien que debe «explicar» a otro las cosas que no sabe, para que pueda aprenderlas; pero en realidad, para aprender no hace falta explicación ninguna. «Comprender» según el mito pedagógico sería «dar las razones» de algo, cuando, en realidad, comprender es siempre algo más parecido a traducir: la inteligencia humana funciona siempre por tanteo, repitiendo y relacionando, como se observa en el aprendizaje de la lengua por los niños, y como habían demostrado los alumnos de Jacotot, que aprendieron solos el francés, utilizando un libro. «Lo que los niños aprenden mejor es lo que ningún maestro puede explicarles, la lengua materna. Se les habla y se habla alrededor de ellos. Ellos oyen y retienen, imitan y repiten, se equivocan y se corrigen» (22).

Sin embargo, el mito pedagógico niega el valor de esta forma de aprendizaje, y pretende que, cuando somos mayores, solo se puede aprender si alguien te «explica» lo que no sabes. Esta contradicción, afirma Rancière, provocó la gran revelación de Jacotot:

La revelación que se apoderó de Joseph Jacotot se concentra en esto: es necesario invertir la lógica del sistema explicador. La explicación no es necesaria para remediar una incapacidad de comprensión. Todo lo contrario, esta incapacidad es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo. El explicador es el que necesita del incapaz y no al revés, es él el que constituye al incapaz como tal. Explicar alguna cosa a alguien, es primero demostrarle que no puede comprenderla por sí mismo. Antes de ser el acto del pedagogo, la explicación es el mito de la pedagogía, la parábola de un mundo dividido en espíritus sabios y espíritus ignorantes, espíritus maduros e inmaduros, capaces e incapaces, inteligentes y estúpidos (23).

El mito pedagógico, según Rancière, tiene repercusiones centrales en la sociedad, que van mucho más allá de las cuatro paredes de la escuela, porque en realidad lo que hace es precisamente convertir a la sociedad entera en una de esas escuelas en las que se niega la capacidad de aprender por sí misma a la gente, en las que se instituye la desigualdad constitutiva entre «los que saben» y «los que no saben». Solo plegándose a la autoridad de los que saben puede el resto «progresar». De manera que sucede lo que ya apuntaba Bauman: que la mayoría de la población se convierte en dependiente de las élites del saber y se percibe a sí misma como incompleta e incapaz de proveerse los recursos intelectuales que necesita para vivir.

Rancière llama a esto «el círculo de la impotencia»: quienes son considerados por la sociedad como ignorantes, dejan de confiar en su capacidad de aprender por sí mismos (capacidad en la que todos confiamos necesariamente cuando somos niños: nadie «nos explica» la lengua, la aprendemos por nosotros mismos), y aceptan que siempre necesitarán de la tutela de quienes sí saben. Con lo cual se acaba produciendo, efectivamente, un cierto cultivo de la propia incapacidad, de la propia ignorancia. Aparecen grandes grupos sociales que se consideran a sí mismos incapaces, incompletos, que interiorizan el desprecio. «Los excluidos del

mundo de la inteligencia suscriben por sí mismos el veredicto de su exclusión» (34). Y es justamente esa autoexclusión la que tantas veces se usa como justificación para afirmar que «la gente es inculta», que «el problema de la sociedad es la falta de educación», o incluso que «la naturaleza humana es la barbarie», etc.

La creencia en la superioridad intelectual de unos pocos produce además el corrosivo efecto de extender lo que Rancière llama «la pasión de la desigualdad»: una renuncia a la exploración plena de las propias capacidades porque se cree que nunca se podrá alcanzar la inteligencia que es patrimonio exclusivo de sujetos excepcionales, y porque, al mismo tiempo, uno se garantiza así la prerrogativa de resultarles también inalcanzable y excepcional a otros que tal vez se sitúen por debajo mío. En palabras de Rancière:

La pasión no igualitaria es el vértigo de la igualdad, la pereza ante la tarea infinita que esta exige, el miedo ante aquello que un ser razonable se debe a sí mismo. Es más cómodo compararse, establecer el intercambio social como ese trueque de gloria y de desprecio donde cada uno recibe superioridad en contrapartida de la inferioridad que confiesa (106).

El mito pedagógico y la pasión de la desigualdad que fomenta son especialmente proclives a extenderse en las sociedades modernas, que han sustituido el paradigma clasicista y al teológico por el del progreso. La ideología del progreso, afirma Rancière, es una ficción de la desigualdad más potente y más peligrosa que la ideología del clasicismo, porque se presta más a la pedagogía, que siempre es progresista: «tienes que aprender, todavía no sabes suficiente, todavía no lo entiendes, etc.» (150). La ideología del progreso sería de hecho la ideología de la pedagogía convertida en ley de la sociedad.

El colectivo de historiadores Contratiempo, al que pertenecen Sánchez León e Izquierdo, ha explicado cómo se articula este mito pedagógico en relación con la «modernización» española, en lo que llaman el «metarrelato de la modernidad española» y describen cómo:

el supuesto de que las fuerzas del progreso en España han sido siempre encarnadas por minorías ilustradas cultas que promueven los proyectos de ciudadanía política y modernización económica, frente a los cuales se sitúan de un lado unos poderes tradicionales y, de otro, una inmensa población inculta y por ende manipulable que solo se convierte en agente histórico promotor de la modernización cuando su acción es debidamente canalizada por preclaras minorías progresistas (Contratiempo, historia y memoria, 2014).

1.4.4. *El relato determinista de la «modernización democrática»*

A partir de aquí parece que podemos construir una explicación más convincente de cómo se articula la «unidad» de ese supuesto «proyecto de todos» europeísta al que se refiere Lamo de Espinosa. Se trata de un proyecto que puede haber afectado a todos, pero en cuyo seno en absoluto todos son iguales. Se trata, en definitiva, de un proyecto pedagógico, fuertemente impregnado de la «pasión de la desigualdad» por la cual una minoría aparece como la vanguardia de un progreso del que la mayoría sería incapaz por sí sola.

Las genealogías de las minorías ilustradas a las que hay que agradecer ese «progreso» se repiten una y otra vez en textos que justifican la «normalización» española como su integración en la modernidad europea. El crítico cultural Jordi Gracia, coeditor del citado *Más es más*, al que volveré, explicaba la «normalización» en *Hijos de la razón. Contraluces de la libertad en las letras españolas de la democracia*, como «una inédita y duradera reconciliación entre la lógica de la razón y la lógica torturada de nuestra historia contemporánea» que tendría su origen remoto en «una minoría que fue simpatizante del erasmismo», continuaría después con su descendencia histórica «lenta y trabajosamente ilustrada», más tarde con «el exilio de los liberales románticos», el krausismo, el positivismo («capaz de liberar al español de sus hipotecas mentales más

dañinas y esterilizantes») y el modernismo; para desembocar en un convulso siglo XX en el que, tras el «eclipse de la razón» del franquismo, «España se entrelaza definitivamente, dentro de una misma melodía armónica, con el tema europeo. Sueño inalcanzado por sucesivas generaciones de españoles a lo largo del ochocientos y del novecientos, y que ha venido a cumplirse al doblar juntos siglo y milenio» (16).

Es interesante destacar que Gracia utiliza un lenguaje que roza casi el determinismo, al introducir esta pequeña genealogía de generaciones de españoles «razonables»:

La razón como instrumento de civilización supo restablecer calladamente su validez como instrumento de convivencia y de comprensión humana, también de transformación lenta, como la fragua intermitente de un tiempo que a pesar de todos los pesares había de llegar y llegaría de acuerdo con una muy antigua ilustración histórica (16).

Sin ánimo de sobreinterpretar lo que por lo demás puede ser un énfasis retórico quizás algo desmedido, me parece que hay algo significativo en esta lectura de la «modernización» traída por las élites ilustradas como algo que «había de llegar y llegaría». Y es que la tradición que defiende este relato «modernizador» no parece muy dada a contemplar precisamente la posibilidad de que las cosas pudieran haber sido de otra manera, de que tal vez «modernidad» podría haber significado otras cosas, de que se podría quizás haber articulado de otro modo la relación de las élites letradas con el basto territorio cultural no ocupado por ellas, incluso, en el límite, de que esas élites podrían haber llegado a considerar que su cultura no era superior por definición a las demás, o al menos que no tenía por qué ser la única autorizada.

Labanyi y Graham afirmaron que el uso del concepto de «modernización» «es particularmente problemático —además de por la frecuente falta de precisión en su definición— por las inaceptables implicaciones normativas y deterministas que conlleva» (10).

Me parece muy importante señalar que la fuerza que ha tenido eso que se viene pensando en los últimos años con el extraordinariamente útil concepto de «Cultura de la Transición» depende en un grado no desdeñable de ese bagaje «normativo y determinista» que tiene el relato de la «modernización» y su pariente cercano, el de la «normalización». En este sentido, creo que el «consenso cultural» acrítico que se forma alrededor del estado postransicional —del que habla Guillem Martínez— se justifica no solo por la amenaza de una posible inestabilidad social, sino también (sobre todo «a toro pasado», desde el confort de la España ya alejada de esos años convulsos del fin de la dictadura) integrando a ese estado dentro de esa potencia determinista y normativa del relato modernizador.

De nuevo el alegato prototípico y victorioso de la «normalización» que proponía el sociólogo Enrique Lamo de Espinosa, es un perfecto ejemplo:

Lo que se ganó a través del PSOE fue ese inmenso, histórico proyecto nacional modernizador y europeizador que había movido a los ilustrados primero, a los regeneracionistas después, al 98 y al 14 más tarde, proyecto remansado durante 50 años y que, por fin, tenía su oportunidad histórica. España votó a los socialistas como ejecutores de aquel proyecto. Incluso su eslogan, «Por el cambio», era su resumen y síntesis. Para los votantes o los elegidos de 1982 el cambio era modernizar y democratizar, y modernizar era europeizar (13).

Por supuesto, una de las claves de este relato lineal y teleológico de la historia es su constante omisión de la centralidad del proyecto capitalista en él y, asimismo, de la derivación neoliberal de dicho proyecto. En el caso de España, esta omisión es especialmente importante, pues evita la molestia de tener que reconocer que fueron los tecnócratas franquistas quienes completaron una de las tres grandes tareas de la «modernización»: la transformación de las economías de subsistencia en economías

capitalistas. Las élites que se han considerado a sí mismas vanguardia de las otras dos modernizaciones, la política y la cultural o estética, tendrían que aceptar la compañía de esos tecnócratas franquistas en su espacio privilegiado si reconocieran la centralidad del capitalismo en el proyecto moderno. Pero, junto a este problema se sitúa otro a un nivel tal vez aún más profundo, que es, como he tratado de explicar, el propio liderazgo jerárquico y naturalizado de unas y otras élites, tanto las tecnocráticas como las «pedagógicas».

Este, obviamente, no es un problema únicamente español, pues tiene sus raíces en el funcionamiento necesariamente jerárquico del complejo saber-poder moderno, que se articula mediante el desarrollo de planes de «modernización» preconcebidos por élites, ante los que el resto de la población puede o bien asumir un papel pasivo y aceptarlos, o, como mucho, intentar ingresar en esas élites que los diseñan sometándose a los procesos «educativos» que ellas consideren necesarios.

Esto significa que se pierde el potencial experimental, igualitario y creativo que siempre está presente en el ser humano: la posibilidad de que cualquiera invente formas de vida valiosas a las que cualquiera pueda aportar valor.

En el caso español, como trataré de mostrar en el siguiente capítulo, la llegada tardía de la «modernización» política y cultural que históricamente ha acompañado a la «modernización» capitalista ha hecho tal vez especialmente virulento el elitismo latente en el complejo saber-poder moderno tal como se manifiesta en los siglos XX y XXI. Las «vanguardias» políticas y culturales que tras el franquismo se consideraron herederas de esa larga tradición de élites «modernizadoras» gozaron de una legitimidad especialmente sólida, que les hizo llevar al extremo su incapacidad de reconocer otras fuentes de saber y de valor, naturalizando así su ejercicio del poder como una necesaria y ansiada «normalización».

CAPÍTULO 2

«NORMALIZANDO» DESDE ARRIBA: EXPERTOS, INTELLECTUALES Y CULTURA-BURBUJA

2.1. EXPERTOS EN ALGO Y EXPERTOS EN TODO: LOS DOS PILARES DE LA CULTURA DE LA TRANSICIÓN

2.1.1. *Una forma muy poco democrática de construir democracia*

Su nombre aparece en la pantalla sin apellidos: «José Luis», a secas. Habla en primera persona del plural, diferenciando claramente un *nosotros* («no entrábamos nunca a oír las conversaciones») de un *ellos* («pedían café, pedían agua»). Narra una escena de intriga, se diría que casi una reunión secreta. El lugar: el restaurante madrileño que lleva su nombre, «José Luis»; el momento: la noche del 23 al 24 de mayo de 1978. «Fue aquí, en este reservado», dice gravemente la voz en *off*, mientras la cámara se pasea entre mesas, que aún parecen rezumar poder, «donde Alfonso Guerra y Abril Martorell redactaron y negociaron 25 artículos clave de la Constitución».

En efecto, en cinco horas nocturnas, de las diez a las tres de la madrugada, estos dos políticos, del PSOE uno y de UCD el otro, decidieron cosas tan fundamentales para el futuro de los españoles como que su estado iba a ser definido como una «monarquía parlamentaria», «aconfesional», compuesta por diversas «nacionalidades», que sus representantes iban a ser elegidos mediante una ley electoral que los distribuía en 45 circunscripciones provinciales —favoreciendo así a los partidos políticos mayorita-

rios—, que su educación no iba a tener lugar en una escuela pública única y laica y que, finalmente, la propia Constitución que disponía todo esto iba a ponérselo muy difícil para introducir cualquier cambio en ella desde la ciudadanía.

Para ser justos, hay que indicar que en realidad Guerra y Abril Martorell no decidieron personalmente todas estas cosas, sino que más bien las negociaron para que luego fueran aprobadas por una comisión de 37 diputados. A pesar de la protesta del Grupo Vasco y de Alianza Popular por no haber sido invitados a esta reunión nocturna en particular, en cualquier caso, la comisión votó siempre a favor de lo negociado por Guerra y Martorell, y por otros pocos que, junto a ellos, se reunieron a menudo en «*petit comité*» fuera del congreso, para negociar la ley de leyes de la naciente democracia española.

Habitualmente se conoce a los llamados «siete ponentes constitucionales» como «los padres de la Constitución», y en más de una ocasión, incluyendo el propio documental al que me estoy refiriendo, *Memoria de un consenso* (2004), se ha dicho también que Guerra y Martorell eran sus «parteros». Sean dos o siete, el atractivo de estos números tan bajos parece irresistible para este tipo de relatos audiovisuales de la transición a la democracia española, elogiosos y a menudo no exentos de carga dramática, que constituyen ya casi un pequeño subgénero inaugurado por la famosa serie de Victoria Prego para Televisión Española, *La transición*: cuantos menos sean los actores que están implicados en acontecimientos decisivos para «el futuro de los españoles» (tal suele ser la expresión), más parecen recrearse en ellos este tipo de reportajes.

Las escenas a puerta cerrada, las salidas del guion «oficial» por circunstancias excepcionales, los pequeños entuertos y las anécdotas casi divertidas que se generan, son todos motivos recurrentes: «Se ha dicho que cenábamos», desmiente Guerra hablando de reuniones nocturnas en despachos del congreso, «pero no es verdad, no tomábamos ni bocadillos, nada, porque una vez, al principio, quiso salir a por unos bocadillos Arzalluz, pero había periodistas

con cámara y tal, y ya decidió todo el mundo que no se saldría, así que no comíamos nada, ni bocadillos ni nada». Guerra tiene razón: en lugar de la comida, lo que cuadra mejor con la estética de este tipo de relatos son los cigarrillos y el café. Ceniceros llenos a altas horas de la madrugada. Hombres, un puñado de hombres, fumando y decidiendo el destino del país mientras los demás duermen. Cuenta Guerra en sus memorias que aun después de aprobada la constitución, Martorell y él siguieron citándose regularmente, a última hora: «tomamos la costumbre de pasar la noche hablando de España y sus problemas», afirma.

Santiago Carrillo narró, para un reportaje audiovisual de *El País Semanal* sobre el intento de golpe de estado del 23-F, una versión particularmente dramática de este tipo de escena. En esa noche aciaga de 1981, los golpistas le metieron junto al general Gutiérrez Mellado en una habitación del congreso, donde habían recluso también a Felipe González y Alfonso Guerra, a quienes habían puesto cada uno en una esquina y cara a la pared. A Carrillo y Mellado, tal vez por su veteranía, no los pusieron cara a la pared, pero les asignaron un guardia civil con su cetme a cada uno. No podían hablar. Pero podían fumar. Cuando se les acabaron los cigarrillos, un «ujier amigo» (otro de esos testigos «cualquiera» casi sin nombre, como José Luis, que se encargan de proveer lo que necesitan a los hombres que piensan por todos), les trajo un «cartucho» (sic) de tabaco. «Qué cosas tiene la historia», afirma Carrillo, convertido en voz en off, «quién iba a decir que nos encontraríamos aquella noche juntos defendiendo lo mismo, yo, miembro de la Junta de Defensa, y Gutiérrez Mellado, jefe de la Quinta Columna de Madrid, compartiendo cigarrillos y, en ese momento, compartiendo sentimientos». Y concluye: «eso te da optimismo histórico».

Las dos Españas pudieron reconciliarse porque sus líderes fueron juntos. Pero para ello hicieron falta intrigas secretas e incluso rocambolescas, a veces orquestadas por personajes que no ostentaban ningún liderazgo ni cargo oficial, pero que salían por un momento de la sombra para intervenir en la Historia. Es el caso

paradigmático del periodista y abogado José Mario Armero, que, según él mismo cuenta en *La transición*, cedió su casa privada para la reunión clandestina entre Suárez y Carrillo que iba a resultar en la crucial decisión de legalizar el Partido Comunista Español, en 1976.

Armero se atiene al los tics del género, narrando la escena en presente para mayor viveza: «Se fuman los dos un montón de paquetes de tabaco. Mi mujer ha preparado allí algo de tomar, pero no toman nada, no prueban absolutamente nada». Su mujer, otra de esas figuras que sirven, sin nombre. Y el propio Armero: tal vez una figura híbrida entre los líderes que piensan y deciden el destino de todos y los servidores que se ocupan de que no les falte de nada. Estuvo presente durante las siete horas nocturnas que duró la conversación entre Suárez y Carrillo, ya hasta pasada la medianoche. No iba a ser la única vez que mediaba en asuntos de «alta política»: en una serie de reportajes titulada «Españoles con poder desaparecidos» (en *El Economista.es*) se dice sobre él que «fue una figura clave de la Transición española, aunque en ningún momento ingresó en la política activa: su labor se desarrolló en nombre y por cuenta de la sociedad civil, de la que formaba parte de forma distinguida». Un figura híbrida entre la distinción de los grandes hombres con quienes se codeaba («fue el báculo del joven rey en la impregnación social de la corona») y la solicitud de los «cualquiera» de la que en cierto modo participaba, dice el reportaje, encarnando el «sentimiento cooperativo de servicialidad que impregnaba a la ciudadanía en aquel período en que existía conciencia de la delicadeza de la labor de transitar pacíficamente desde una dictadura a una democracia que estaba todavía por construir».

Figuras como Armero ponen de relieve que la frontera entre «los distinguidos» y «los ciudadanos», tan infranqueable para la mayoría (y especialmente para quienes, como he mostrado en el capítulo anterior, apenas si llegan a cumplir los requisitos para ser considerados lo segundo), se vuelve a veces maleable y porosa. Al poder le gusta ser magnánimo y campechano con quienes están cerca de él, saltarse el protocolo oficial para tratar a quienes le ro-

dean como amigos. («Suárez me recibió como si me conociera de toda la vida, ¡fue cordialísimo!», dice Carrillo.) El poder se demuestra por la capacidad de darlo a otros, de mostrarse por encima de lo que ordena «el guion». Esa es, en muchos sentidos, la sustancia de la llamada «transición a la democracia» española: una gran palmada cómplice en la espalda a la ciudadanía por parte del poder, para que aceptara, halagada, hacer la vista gorda ante las maniobras elitistas y opacas supuestamente requeridas por la excepcionalidad del momento. Una forma, como es sabido, muy poco democrática de intentar construir una democracia¹.

2.1.2. *Bien formados, amigos y con «sentido común»*

Porque después, cuando la supuesta excepcionalidad ha pasado, ¿cómo se deja de jugar a ese juego tan antiguo de «los dis-

¹ Hay ya toda una tradición de estudios que han puesto de manifiesto esta circunstancia de la «falta de democracia» de la propia «transición a la democracia». Esta tradición se ha articulado con voces como las de Manuel Vázquez Montalbán, Rafael Sánchez Ferlosio o Ignacio Echevarría. Esas y otras se ocuparon de señalar durante los años ochenta y los noventa los costes de una transición que se pretendió modélica, pero que, según estos críticos, en realidad constituyó el recambio de unas élites de poder por otras (Montalbán), abrazó una banalización del discurso público y de la cultura (Ferlosio) y prefirió ocultar la historia reciente bajo un manto de consenso que canceló la capacidad crítica de los medios intelectuales (Echeverría). El citado Guillem Martínez ha recuperado esta tradición en su exploración del concepto de «Cultura de la Transición». El propio Martínez menciona también a Gregorio Morán y a Juan Aranzadi, que completan una nómina ya clásica a la que habría que añadir las investigaciones de autores que trabajan en la academia norteamericana, como Teresa Vilarós, Eduardo Subirats, Cristina Moreiras o Germán Labrador. Mención especial merece el escritor y ensayista Rafael Chirbes, que a lo largo de su trayectoria ha ido trazando un rico panorama de vidas posibles trenzadas en torno a las traiciones, renuncias e imposibilidades que para estos críticos caracterizan al período de la transición (ver especialmente en este sentido su novela *La caída de Madrid*).

tinguidos» que deciden destinos colectivos en despachos cerrados mientras sus servidores, discretos, confían en ellos y les traen café y cigarrillos? Es toda una forma de vida. No se puede subestimar la inercia y la comodidad de leer todas las situaciones a partir de la excepcionalidad y la brillantez de unos pocos, capaces, acreditados, cercanos entre sí a pesar de la versión «oficial», lo cual, además, facilita siempre el ejercicio de su poder. Gregorio Peces Barba, uno de esos siete «padres de la Constitución» a los que Guerra y Martorell tuvieron que asistir como «parteros», afirmó lo siguiente sobre ese grupo de siete, procedentes de tendencias políticas en principio enfrentadas:

Éramos muy amigos, en fin, todos nos conocíamos de antes. Es decir, yo a don Miguel Roca del Tribunal de Orden Público, a Miguel Herrero, a José Pedro Pérez-Llorca y a «Gabi» Cisneros los conocía de la universidad, y, en fin, incluso alguno había sido muy amigo mío, y a Fraga lo conocía de que me había mandado a un pueblo de la provincia de Burgos, por haber colaborado, según dijo él, como portavoz del gobierno de alguna manera con la subversión estudiantil.

El documental (*Memoria de un consenso*) disipa rápidamente las dudas sobre la posible animosidad entre Peces Barba y Fraga (figura central del régimen franquista), por boca de la periodista Soledad Gallego, encargada de cubrir el «parto» de la Constitución para *El País*: «Manuel Fraga hizo rápidamente migas con Gregorio Peces Barba», y añade: «a pesar del enfrentamiento entre izquierda y derecha, conectaron humanamente». Algo parecido, curiosamente, ocurre entre el propio Fraga y su otro posible adversario entre los ponentes constitucionales —que era aún más «de izquierdas»—, el entonces comunista Jordi Solé Tura, sobre el que Fraga dice que «era, como yo, catedrático de derecho político» y que aunque «no teníamos posiciones muy afines en principio, sin embargo luego resultó que coincidimos en muchas cosas». Para Fraga era muy importante el tema de la «formación» similar del grupo:

Hay que reconocer que éramos todos personas de una formación semejante; había allí dos catedráticos de derecho político, un catedrático de filosofía del derecho, que era Peces Barba, en definitiva: teníamos una formación inicial que aunque no coincidiera en las conclusiones, sí en el método de trabajo, en la costumbre de hacer razonamientos jurídicos, y eso fue bueno.

La capacidad excepcional de quienes están llamados a liderar en momentos excepcionales se justifica, sin duda, por su «formación». Zygmunt Bauman explicó que nunca ha habido en la historia del mundo una casta más segura de su papel como vanguardia de la humanidad que aquella que se formó alrededor del complejo saber-poder moderno:

Por lo menos desde el siglo XVII y hasta bien entrado el siglo XX, la élite letrada de Europa occidental y sus extensiones en otros continentes considera su propia forma de vida como una ruptura radical en la historia universal. Su fe inquebrantable en la superioridad de su propio modo sobre todas las formas de vida alternativas —contemporáneas o pasadas— le permitió tomarse como punto de referencia para la interpretación del *telos* de la historia (110).

¿Es exagerado interpretar desde esta afirmación de Bauman las actitudes y la autopercepción de las élites que orquestaron la transición española del régimen dictatorial a la monarquía parlamentaria? Quizá no lo parece tanto después de escuchar a Fraga —que había sido ministro franquista durante siete años— justificar su participación en la redacción de la Constitución democrática diciendo que se «había preparado para ello, había escrito libros, que ahí están», y que había creado «un gabinete de estudios para la reforma democrática». Cuestiones como la de su responsabilidad como ministro de Gobernación en la muerte de al menos cinco personas durante los «sucesos de Vitoria», solo dos años antes de que Fraga se sentara a escribir la Constitución, quedan

aparcadas: libros son libros, estudios son estudios y un catedrático es un catedrático².

Los expertos «padres de la Constitución» se legitiman porque escriben libros y porque tienen «formación», es decir, porque dominan el lenguaje técnico de la ley. Pero también, y esto es diferente, porque saben negociar, «conectan humanamente», «se conocen de antes» o incluso «hacen migas» entre ellos. Si se piensa, estos argumentos tienen algo de contradictorio. Es como si la legitimidad les viniera a estos «distinguidos» al mismo tiempo por su preparación especializada y por ser capaces de estar por encima de esa misma especialización técnica. Gabriel Cisneros, otro de los siete «*com*-padres» de la Constitución, se hace eco de esta tensión cuando recuerda que algunos decían que (a pesar de la presencia de eminentes juristas entre ellos) «esto de que los grandes parteros del constitucionalismo español contemporáneo sean un ingeniero agrónomo y un ingeniero industrial, no deja de tener gracia». Pero es, de nuevo, Alfonso Guerra quien encara la contradicción más directamente, para ponerla a su favor, cuando dice que Martorell y él eran dos personas que no habían estudiado derecho pero que tenían «una cosa que para un jurista es fundamental: el sentido común».

De nuevo el trabajo de Michel de Certeau constituye una fuente excelente para entender este tipo de cuestiones de autoridad cultural, y sus contradicciones. Como señalé en el capítulo anterior, en *La invención de lo cotidiano*, De Certeau explicó que en ese mismo momento del nacimiento de la «modernidad» occidental en el que la realidad empezó a considerarse como algo que debe conocerse empíricamente, en lugar de como una esencia invisible, surgió una nueva estructura de legitimización epistemológica. Esto para De Certeau quiere decir que desde entonces la capacidad de «hablar en nombre de la realidad» se ha venido con-

² Sobre los llamados «sucesos de Vitoria» y la falta de reparación ofrecida a sus víctimas ver Muriel 2012.

siderando propia principalmente de dos figuras, auspiciadas de formas distintas por el nuevo horizonte de legitimidad: el Experto y el Filósofo.

El Experto, según De Certeau, se especializa en un área concreta del conocimiento tecnocientífico y, en función de esa especialización, recibe una autoridad que en principio consistiría en comunicar o hacer útil su saber especializado para el resto de la sociedad, pero que siempre acaba extendiéndose más allá de esa misión particular y convirtiéndose en una autoridad no relacionada directamente con su área de especialización. Al Experto se le acaba pidiendo, en realidad, que tenga «sentido común», o más bien: sus opiniones personales se acaban percibiendo como «sentido común», porque se le reconoce como una persona «autorizada» en general, olvidando que en principio su autoridad versaba sobre un tipo de conocimiento técnico y especializado en particular. Es así como, por arte de magia, el «experto en algo» —en una cosa determinada y concreta— acaba por convertirse en «experto en todo», es decir, en un representante autorizado de ese «sentido común» que Guerra considera la clave del éxito de Martorell y él mismo como artífices de la norma legal de convivencia social que lleva casi 40 años operando en el Estado español.

Lo que sucede con la otra figura de autoridad cultural moderna que estudia De Certeau, la del Filósofo, es, en realidad, algo bastante parecido, pues el Filósofo es aquel que, en cierta medida, se presentaría ya desde el principio como una especie de «experto en todo». Volveré sobre esto más adelante, pero valga por el momento señalar que el Filósofo, dice De Certeau, adquiere su legitimidad por el hecho de que justamente no se especializa en algo en particular, sino que, por el contrario, pretende hablar en nombre de lo universal, desde un metalenguaje que le permitiría observar desde fuera tanto los saberes expertos como, en general, la producción cotidiana del sentido en el lenguaje ordinario. Tal es, justamente, la prerrogativa que los estudios sobre el lenguaje y la cultura «ordinaria» como los del propio De Certeau (que en esto

toman como punto de partida los de Wittgenstein) demuestran como algo imposible, en sintonía, por lo demás, con toda la teoría crítica que, de muchas formas distintas, ha dado al traste durante el siglo XX con esas pretensiones de universalidad³.

Ambas figuras, el Experto y el Filósofo, gozarían, por tanto, para De Certeau, de un «exceso de autoridad» basado en falacias. Ambas parten de una posición de poder ilegítima que constituye su fuente de autoridad ante la sociedad.

El problema, entonces, no es (solo) que los «cualquiera» no puedan acceder fácilmente a la autoridad cultural de estas figuras. El problema radica en la propia pretensión de monopolizar el saber-poder que tienen estas figuras, las ocupe quien las ocupe. Que Guerra nos recuerde cómo rechazó el ofrecimiento de un título nobiliario y de un Doctorado Honoris Causa en derecho por su participación en la Constitución en el fondo no importa demasiado, lo que importa es que las formas de construir el poder y la autoridad cultural en la sociedad española de la transición hacían posible que fueran solo dos personas (o siete, no importa) las que llevaran a cabo un trabajo tan crucial para la dilucidación colectiva de en qué debe consistir una vida digna como es una Constitución⁴.

³ La quiebra del positivismo suscitó el abandono de una visión ingenua de la referencialidad como correspondencia entre palabras y cosas para abrazar la comprensión de lo real (sea «lenguaje» o sea «mundo») como una serie de procesos de identificación y diferenciación que posibilitan o impiden la producción de sentido. Textos clave que articulan esta tradición son, por citar algunos: *Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, de Nietzsche; *Identidad y Diferencia*, de Heidegger; las propias *Investigaciones Filosóficas*, de Wittgenstein, o, más tarde, *Différance*, de Derrida, o la *Lógica del Sentido*, de Deleuze.

⁴ Este tipo de proceso constituyente elitista y opaco se ha naturalizado tanto que puede llegar a parecer también «de sentido común». Sin embargo, las últimas décadas han aportado abundantes ejemplos de que las cosas se pueden hacer de maneras mucho más democráticas: en países como Islandia, Colombia, Ecuador y Bolivia se han llevado a cabo procesos constituyentes muy diferentes al español. Véase el dossier sobre «procesos constituyentes» publicado por el *Periódico Diagonal* (2012).

2.1.3. *La versión meritocrática de la excepcionalidad de las élites*

Guerra utiliza el argumento de la «movilidad social» larvadamente al contar que ante el ofrecimiento de esos honores él respondió a Martorell (que le transmitía el mensaje de Suárez): «mira, Fernando, tú has *dejao* el *arao* hace poco», y añade de sí mismo que es «de una extracción muy humilde», aunque «efectivamente, también estudié una ingeniería técnica». La idea vendría a ser —creo— que esas «distinciones» son excesivas para quienes, en realidad, han ejercido su papel crucial utilizando el «sentido común», es decir, para quienes pertenecen por origen al mundo de los «cualquiera» y no de los «distinguidos». Ahora bien, lo que está implícito, es que para poder llegar a la ocasión en que su «sentido común» les iba a servir para negociar una Constitución mano a mano, algo ha tenido que pasar. Por ahí se puede leer ese «efectivamente, también estudié una ingeniería técnica» como un reconocimiento de que, en fin, sin llegar a la exageración de pretender ostentar títulos nobiliarios o doctorados *honoris causa*, este «cualquiera» se ha «formado», y ha recibido otros títulos que son más adecuados a su origen humilde y que tal vez le han llevado a donde está.

César Rendueles señaló en un texto publicado en su blog («Contra la igualdad de oportunidades») que la izquierda ha asimilado en las últimas décadas el discurso de la «movilidad social» y la «meritocracia», que en realidad es de origen netamente conservador:

Si en algo consiste ser conservador es en justificar los privilegios de las élites por sus superiores méritos intelectuales o morales. Ese es el argumento clásico de Burke, de Bonald, de Maistre y todos los reaccionarios del siglo XIX. La nueva izquierda confunde la democracia con una ampliación del mecanismo de selección de las élites.

De nuevo, el problema no es que haya pocos Martorell o pocos Guerra que puedan dejar el *arao* para coger la pluma que escribe la Constitución, sino que haya espacio para tan pocas manos

sujetando esa pluma (e incluso que tenga que ser siempre la escritura la forma privilegiada de darse normas colectivas). Rendueles explicita la crítica a la idea de la «movilidad social» citando estas palabras del sociólogo Christopher Lasch (1996), de su libro *La rebelión de las élites*:

La meritocracia es una parodia de la democracia. Ofrece posibilidades de ascenso, en teoría, a cualquiera que tenga el talento de aprovecharlas. Pero la movilidad social no socava la influencia de las élites. En realidad contribuye a intensificar su influencia apoyando la ilusión de que solo se basa en el mérito. Solo hace más probable que las élites ejerzan irresponsablemente su poder al reconocer pocas obligaciones respecto a sus predecesores o a las comunidades que dicen dirigir (41).

El discurso de Alfonso Guerra en *Memoria de un consenso* presenta una variación meritocrática sobre el *leitmotiv* de la necesidad de individuos excepcionales para situaciones excepcionales que vertebra la narrativa «oficial» de la transición española. La declinación socialdemócrata de esa transición imprimió ciertamente un tono diferente a las «distinciones» que señalaban la autoridad cultural en la sociedad española de los ochenta y los noventa, incorporando en ellas el origen «popular» y la «extracción humilde» de otros muchos «cualquiera» que consiguieron ascender a esos lugares distinguidos. Pero, al mismo tiempo, esa declinación socialdemócrata de la Cultura de la Transición (por retomar el concepto acuñado por Guillem Martínez) también mantuvo, quizá inevitablemente, las estructuras de legitimación y autoridad cultural básicas que vertebraban el paradigma moderno –tecnocientífico, liberal, capitalista– en el que esta social-democracia se reconocía y se expresaba.

Además de figuras de corte tecnocrático equivalentes al ingeniero planificador del franquismo –que, como señala Isidro López (2012), vendrían a constituir sobre todo los economistas que introdujeron el neoliberalismo con el PSOE, como los ministros

Miguel Boyer y Carlos Solchaga, aunque también podríamos añadir el propio perfil del «eminente jurista» (que encarnaría ese Manuel Fraga en su versión 2.0 «mejorada» y «democrática»)–, la autoridad cultural que predominó en los ochenta y noventa hay que ir a buscarla en terrenos especialmente propicios a la versión meritocrática y populista del complejo saber-poder moderno, como son la educación y lo que se suele llamar «el mundo de la cultura», en referencia a las bellas artes y la literatura.

Ya he anticipado en el anterior capítulo la importancia crucial de la larga tradición europeísta y pedagógica de élites intelectuales españolas para la «normalización» postfranquista, y quiero ahora abundar sobre esta cuestión, poniendo algunos ejemplos de cómo estas élites ejercen su autoridad y su capacidad de legitimación desde el «mundo del arte y la cultura», pero en vecindad cercana con los mundos de la política y el dinero. A partir de estos ejemplos, espero enriquecer el análisis de las distintas variedades de autoridad cultural (tecnocrática, intelectual, estética) que nutre a esa élite cultural, así como afinar el estudio de su importancia durante el período postransicional, en el que las formas de autoridad cultural de raíz moderna (burguesa, liberal) convergen con la generalización de la forma de vida neoliberal, basada en la competencia indiscriminada y en la empresarialización del individuo.

2.2. HOMBRES QUE FUMAN Y HOMBRES QUE BEBEN (O LA CULTURA, ESE INVENTO TAN MODERNO)

2.2.1. *El experto, el intelectual, el artista y sus cheques*

Pues, en efecto, junto a esos «hombres que fuman» durante noches enteras para salvar el destino de la nación, son cada vez más frecuentes conforme avanza la era «democrática» otros que, más que fumar, se beben esos «hectolitros» de «alcohol suministrado» en las inauguraciones y cócteles culturales a cuenta del era-

rio público de los que se escandalizaba Rafael Sánchez Ferlosio en su famoso artículo de 1984, «La cultura, ese invento del gobierno».

Aunque los primeros se caracterizan por su vigilia incansable y los segundos por su embriaguez inspirada, tal vez no haya tanta diferencia entre esos «hombres que fuman» y estos otros «hombres que beben». Hay que tener en cuenta que, como afirmó Ignacio Echevarría en un artículo sobre la Cultura de la Transición, el Estado y «el mundo de la cultura» andaban bastante bien avenidos a la altura de la llegada del PSOE al poder en 1982 —cuando, dice Echevarría, «los ideales de cambio, liberalización, de cosmopolitismo asumidos por el Estado en el plano de la acción política fueron también asumidos por buena parte de los creadores e intelectuales» (CT, 31).

Me interesa ver lo que en esa «cercanía de ideales» había también de cercanía de prácticas y lenguajes. La carta de invitación para participar en el catálogo de una exposición que acabó con la paciencia de Ferlosio —y le hizo escribir el famoso artículo— es un excelente referente para ello. En ella también encontramos esa costumbre tan propia de las élites de tratarse entre sí con familiaridad cómplice («sin conocerme de nada me tutea», dice Ferlosio) y de asumir que los «distinguidos» son todos amigos: «Hemos invitado a los principales prosistas y poetas» —explica la carta— «cuya aportación creemos que podría ser muy interesante, y entre los que encontrarás a muchos amigos». Ferlosio se indigna ante la desfachatez, pero al mismo tiempo la considera arquetípica de «los actuales usos del tráfico cultural».

«Cuántas veces, en los últimos tiempos», se lamenta, «he tenido que soportar que me dijeran: “Nada, dos o tres folios sobre cualquier cosa, lo que tú quieras, lo que se te ocurra... ¡Vamos, no me dirás que si tú te pones a la máquina...”!». Es lo que Ferlosio llama «la *incondicionalidad ante la firma*»: solo quieren su nombre, porque forma parte del elenco de «distinguidos» que pueden ayudar a legitimar cualquier empresa cultural. En este sentido, aunque

el artículo de Ferlosio se ha leído a menudo sobre todo como una crítica a la cultura subvencionada y populista del gobierno del PSOE, que lo es sin duda, contiene también una crítica a un elitismo cultural de raigambre mucho más añeja —la supuesta superioridad de quienes se arrojan el monopolio del saber— que, en este contexto —mercantilizado—, convierte el trabajo de los intelectuales y artistas en puro prestigio vacío.

Y es que, en cualquier caso, no hay ninguna contradicción entre esas dos críticas: el populismo cultural y subvencionado del PSOE puede entenderse perfectamente como una versión ampliada del tradicional autoritarismo de las élites culturales modernas, en tanto que lo que trataba de hacer el gobierno socialdemócrata era incorporar elementos de la «cultura popular» a las estructuras vigentes de la autoridad cultural —las cátedras, los museos, los Ministerios de Cultura, las grandes industrias culturales, etc.—, en lugar de dar espacio a otras formas más democráticas de producir y sostener valor cultural.

«Se trata de una muestra de pintores actuales, que en lugar de pintar lienzos lo harán sobre abanicos», explicaba la invitación, pero matizaba enseguida: «Sin embargo, no es una exposición de “abanicos” (*sic* por las comillas), sino que el soporte no será un lienzo». Es decir: se puede poner un abanico en el lugar en el que estaba un lienzo (igual que se puede poner a un «desertor del *aram*» en el lugar en el que normalmente estaría un jurista), pero el lugar sigue siendo el mismo, como tiene muy claro ese «jefe de un organismo paraestatal» que invita a Ferlosio. Por más que se quieran integrar elementos pintorescos o folclóricos —como los abanicos— en tales «altos» lugares, se trata siempre de mantener la legitimidad del ámbito de «la cultura» como un espacio de privilegio que se adorna, ciertamente, con símbolos mucho menos austeros que los que rodean a esos «hombres que fuman» —expertos salvadores de la nación—, pero que no deja de cumplir, como dice Ferlosio, la «clarividente profecía» del chotis que dice: «en Chicote un agasajo postinero / con la crema de la intelectualidad».

«Borrachines honoríficos de consumición pagada, para dar lustre a los actos con el hueco sonido de sus nombres.» En eso, según Ferlosio, han quedado convertidos los llamados «intelectuales» españoles en los años ochenta. Pierre Bourdieu explicó, sin embargo, que la invención de la figura del intelectual —que se puede cifrar en el célebre «Yo acuso» de Zola (1898, caso Dreyfus)—, suponía un momento de afirmación de autonomía del campo del arte frente al campo de la política. Desde entonces, para Bourdieu, y según la concepción que se convirtió en hegemónica, la legitimidad del intelectual estribaba precisamente en su independencia frente a los tejemanejes de la política, que podía denunciar desde una posición no implicada.

Me parece que cuando se denuncian los despilfarros del PSOE en cultura, o cuando se traen a colación las famosas reuniones habituales de Felipe González y Carmen Romero con la correspondiente «crema de la intelectualidad» en la «bodega» del Palacio de la Moncloa y, en definitiva, cuando se alude al posible «clientelismo» del mundo de la cultura con respecto al Estado «democrático» español —como se ha hecho abundantemente al hilo de la noción de la Cultura de la Transición—, se tiene tal vez en mente la contraimagen ideal de esa «autonomía de los intelectuales» que se instituye a finales del siglo XIX, con el gesto simbólico de Zola. Los intelectuales y artistas españoles de la postdictadura serían justamente todo lo contrario de ese tipo de figura crítica y autónoma, en tanto que, como ha dicho Guillem Martínez, «básicamente, la relación del Estado con la cultura en la CT es la siguiente: la cultura no se mete en política —salvo para darle la razón al Estado— y el Estado no se mete en cultura —salvo para subvencionarla, premiarla o darle honores» (16).

Sin duda hay mucho de verdad en todo esto. Pero me parece que el peligro es exagerar la complicidad explícita y deliberada entre el «mundo de la cultura» y el Estado para acabar difuminando —accidentalmente— un tipo de complicidad estructural, más profunda, que tiene que ver con la raíz común del poder político

y del poder «cultural» en ese complejo saber-poder moderno que vengo analizando, y respecto al cual la propia figura del intelectual no es en absoluto ajena, incluso cuando mantiene su autonomía hacia el poder político y del dinero.

Se trata, de nuevo, de cuestiones enormemente complejas que solo puedo iluminar parcialmente, pero a las que quiero apuntar sin renunciar a mantener más o menos ágil el curso de mi argumentación. En este sentido, trataré de exponer brevemente las claves de esa complementariedad estructural entre el poder político y el poder cultural moderno (incluyendo el de «los intelectuales») volviendo al hilo del jugoso artículo de Sánchez Ferlosio, pues me parece que, precisamente, en la famosa exposición de los abanicos se concentraban ya las tres piezas básicas del complicado puzzle de la autoridad cultural «moderna», tal como la hereda la CT: el poder político-tecnocrático, el prestigio cultural —con la variante añadida del aura estética, a la que ahora me referiré— y el poder del dinero.

Así, por un lado, tenemos al jefe de la institución «paraestatal» que invita a Ferlosio. Este sería el representante del poder político, siempre más o menos directamente asentado sobre la legitimidad tecnocrática del experto —se supone que este señor está ahí porque se ha «formado» adecuadamente en algo concreto, es decir, porque tiene algún saber experto «técnico» que necesita para desempeñar su cargo—. Al mismo tiempo, el representante de este poder se muestra «cómplice», «amigo de sus amigos», con un «sentido común» que le lleva a tutear a todo el mundo aunque no lo conozca, a ser magnánimo y campechano con los cercanos.

Por otro lado están esos «principales prosistas y poetas» a los que el poder político invita para que escriban en el catálogo de la exposición, y que se nutren de otro tipo de legitimación que no es ya la tecnocrática y especializada sino, más bien, la de su capacidad intelectual para opinar, justamente, «sobre cualquier cosa»: «Nada, dos o tres folios sobre cualquier cosa, lo que tú quieras, lo que se te ocurra...». Estos «principales prosistas y poetas» a los

que se les invita aquí no a compartir su investigación filosófica o literaria propia sino más bien a opinar sobre el evento cultural de turno, compartirían con «los hombres que fuman» las prácticas y lenguajes de ese elitismo inveterado por el cual los distinguidos «son todos amigos», aunque no se conozcan. Y además, crucialmente, traficarían con el prestigio vacío de su nombre a cambio de subvenciones y «refrescos» étlicos, integrándose así en ese gran sistema de organización del valor de las cosas al que también responden los tecnócratas: el de «la comunidad del dinero».

Pero además, y esto me parece que es muy útil para matizar los argumentos sobre la complicidad entre el poder y la cultura en la CT, la carta que indignó a Ferlosio incluye otro elemento fundamental: esos artistas de la exposición de abanicos que, dice el jefe de la institución paraestatal, «tienen libertad absoluta para pintarlos, romperlos, jugar y lo que se les ocurra». Ferlosio está enfadado, y se pregunta cuánto cobrarán por «hacer el gilipollas» con los abanicos esos artistas. Pero lo que me interesa aquí es destacar que, además del nombre del intelectual prestigioso, del sabor «popular» que dan los abanicos y del cheque al portador para los participantes, lo que necesita el organizador para que su evento sea un éxito es también esa libertad juguetona y transgresora del artista, al que, como al intelectual, le pide que haga «lo que se le ocurra».

Lo que asoma en ese requerimiento es, por supuesto, esa tercera gran transformación que junto a la capitalista y a la liberal-burguesa dio lugar a las bases de la autoridad cultural del occidente moderno, y que, como recordaban Graham y Labanyi, el franquismo había interrumpido en España a la altura de los años treinta: la de la «modernización estética».

2.2.2. El corazón individualista de la modernidad estética

El crítico argentino Reinaldo Laddaga sintetizó en su libro *Estéticas de la emergencia* las características básicas de esta «modernidad

estética», entendiéndola como una reacción a la modernización capitalista, que a su vez implicaba un abandono de las formas de vida basadas en el poder del pasado y de la tradición para sustituirlas por otras regidas por una cultura de expertos que determinan los medios necesarios (siempre regidos por la lógica capitalista) para ejercer un control sobre la naturaleza que, se supone, traerá el progreso en el futuro.

Esta cultura tecnocrática produce un vacío de sentido y un déficit de sociabilidad que provoca la reacción estética del modernismo y la vanguardia. Pero, y aquí está lo interesante, Laddaga añade que ese vacío de sentido y déficit de sociabilidad se debe básicamente a una serie de procesos masivos de «especialización y abstracción» frente a los que la modernidad estética tiene una respuesta ambigua: si bien a menudo intenta construir una «nueva unidad» que dé sentido a tanta dispersión, al mismo tiempo no deja de llevar a cabo una exposición y casi una exacerbación de lo alienante de esos procesos de «tecnificación» de la vida.

Me interesa este segundo aspecto. El modernismo sin duda introduce una desnaturalización de los lenguajes, una relativización de las convenciones —acompañando así a ese ya proverbial «desvanecer todo lo sólido en el aire» que caracteriza a la modernización capitalista, urbana e industrial—. De ahí que quizá esa sugerencia, que en principio no tendría por qué darse por sentada, de que lo que los artistas van a hacer con los abanicos va a ser «romperlos, jugar». Y la afirmación de que «no es una exposición de abanicos»: se trata de desnaturalizarlos, según el típico gesto de la vanguardia y el modernismo.

En efecto, Laddaga explica que la estética moderna, entendida como un régimen cultural surgido en el siglo XVIII y basado en la presentación de una obra de arte por parte de un artista a un espectador silencioso, consiste necesariamente en una interrupción de lo convencional: se trata de presentar, dice Laddaga, «una exterioridad absoluta a la situación en que aparece», y añade que «esa exterioridad se concibe como una incidencia que cancela el

despliegue rutinario de las comunicaciones y las acciones, las separa de sí y las extraña: momento de una interrupción absoluta de la comunidad que puede ser al mismo tiempo una promesa de plenitud particular» (41).

Este momento de irrupción de lo extraño no es por lo demás ajeno en absoluto al funcionamiento de las culturas tradicionales, que tienen también sus mecanismos para hacer brotar la ruptura, la improvisación o el éxtasis. Pero lo que resulta peculiar en la estética moderna, siguiendo a Laddaga, es que acompaña ese fuerte énfasis puesto en la irrupción de la exterioridad —frente al sostenimiento de la tradición— con una característica centralidad del individuo, tanto en su función de creador como en la de espectador. Esto es lo que sucede:

un artista, en una soledad donde se aboca en gran medida a incrementar su receptividad, compone —de los fragmentos de sensibilidad que separa— un objeto donde se manifiesta un pensamiento otro, destinado a desplegarse en otro sitio, quizá neutralizado, donde un espectador desconocido y silencioso lo escrute atentamente, con la intención de descubrir su estructura (41).

Ciertamente, es en relación con esta prioridad de lo individual como tenemos que entender la «libertad absoluta» que reclama el organizador de la exposición de los abanicos para que los artistas puedan «pintarlos, romperlos, jugar y lo que se les ocurra». Solo desde esa libertad podrían encontrar esos artistas «la incidencia que cancela el despliegue rutinario de las comunicaciones y las acciones», el momento de la creación de sentido mediante la desnaturalización de lo convencional según lo entiende la modernidad estética. Pero entonces, ¿qué es lo que suena tan degradado y enfada tanto a Ferlosio en esa descripción del trabajo del artista con los abanicos?, ¿tan solo la cuestión implícita de que van a cobrar demasiado?

Lo que sucede, me parece, es que, de forma similar al caso de la «*incondicionalidad ante la firma*», lo irritante aquí es la conversión

de esa posible «incidencia» de la exterioridad que está en el centro de la experiencia estética moderna en, más bien, una mera «ocurrencia» del individuo que ostenta el título de artista. Ese «lo que se les ocurra» que repite Ferlosio es una perversión del momento de «receptividad exacerbada» (Laddaga) que se le exige al artista moderno para que facilite la irrupción de algo no solo exterior a él, sino también al mundo común al que, desde que Schiller formuló este paradigma en sus *Cartas para la educación estética de la humanidad*, se entiende que pertenece.

Si el arte es importante en la modernidad, dice Laddaga parafraseando a Schiller, es porque en él «tiene lugar la exposición de una cierta verdad general de los individuos o las comunidades tal como puede manifestarse en una forma singular», y añade: «es en la medida en que se singulariza respecto al mundo en que se origina que la obra de arte se vuelve capaz de indicar lo auténticamente común en el fondo de lo común» (33).

Solo porque el Guernika está pintado así, con ese trazo azaroso, imperfecto, solo porque incluye cada una de esas figuras singulares y no otras, consigue alcanzar la intensidad que le lleva a convertirse en símbolo común del sufrimiento humano y de las guerras. Solo porque discurre a través de esas frases de ritmo peculiar y prolongado, solo porque se inventa a una Albertine y a un Marcel únicos y singulares, puede *En busca del tiempo perdido* lograr «la exposición de una cierta verdad general» sobre experiencias comunes de la finitud y el paso del tiempo. En esta conexión de lo singular con lo común se expresa la ambigüedad fundamental de la estética moderna frente a la modernización capitalista que ya adelantaba: al tiempo que exacerbaba los procesos de desterritorialización (por decirlo con Deleuze y Guattari) que pone en marcha el capitalismo, no deja de intentar fundar nuevos «sentidos comunes».

Quizá los casos más claros y extremos de esta segunda función de la modernidad estética haya que ir a buscarlos en el famoso «llevar el arte a la vida» de las vanguardias históricas. En la estela de las muchas interpretaciones de esta divisa, se articula-

rían experiencias en las que la estética desempeñó un papel fundacional en experimentos políticos comunitarios, como los de la primera Rusia soviética, y también, más relevantes para este contexto, los del teatro de la Barraca lorquiana y otras iniciativas similares que unieron vanguardia con cultura popular durante la II República española⁵.

A partir de aquí, me parece que no es descabellado afirmar que uno de los problemas que tiene el tipo de adaptación perversa de la modernidad estética que denuncia Ferlosio –y que considera recurrente en la España de la «normalización» cultural democrática–, es justamente que borra ese componente «común» o «general» que reverbera en la experiencia estética moderna, convirtiéndola en una mera ocurrencia individual.

2.2.3. Poner la cultura a mi nombre

Pero, ¿por qué? ¿Por qué iba a interesar a nadie ejercer tal perversión de la modernidad estética?

En parte, sin duda, por la existencia de ese otro elemento central que junto al poder experto, el prestigio intelectual y el aura de lo estético viene a completar el puzzle dibujado por Ferlosio: el famoso cheque al portador que escribe el gobierno cada vez que oye la palabra «cultura», esos «10.000 duros» por barba a los que van a salir los participantes en el catálogo, esa «cruda y desnuda cotización de tu firma» a la que el intelectual se ve reducido –es decir: el dinero.

Pero no el dinero como una especie de chivo expiatorio o de encarnación misteriosa de todos los males de la humanidad, sino el dinero como un instrumento muy concreto y real utilizado his-

⁵ Sobre confluencias experimentales de vanguardia estética y proyectos de transformación política durante la Segunda República ver Graham y Labanyi, 1995.

tóricamente para reducir todo valor social a algo cuantificable, instrumental y susceptible de convertirse en propiedad individual exclusiva. Convertir la cultura en algo que se puede «poner a nombre» de individuos supuestamente excepcionales en los que se concentra todo el valor de la creación estética —e incluso, en general, de la creación cultural—, y esto es algo que permiten las interpretaciones más individualistas de la tradición moderna, facilita la monetarización de ese valor cultural. Esto se entiende mejor si pensamos que el proceso de privatización y mercantilización de la cultura que entraña esa monetarización es mucho más difícil de llevar a cabo en sociedades —llamadas «tradicionales»— que entienden su cultura como un proceso común, colectivo y anónimo de producción y mantenimiento de sentidos necesarios para la vida⁶.

⁶ Sería ingenuo pensar, en cualquier caso, que existen culturas en las que lo común no está en tensión con lo individual, o en las que el valor de uso («lo necesario para sostener la vida») no está en tensión con el valor de cambio. A efectos de evitar simplificaciones, me parece muy útil la clasificación de las «bases morales de la economía» que propone el antropólogo David Graeber. Distingue tres: el intercambio, la jerarquía y lo que él llama «comunismo cotidiano», que funciona según el principio tácito «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». La conversación entre amigos, la música, el baile, la fiesta o los juegos, dice Graeber, son ámbitos en los que se pone frecuentemente en práctica un «comunismo cotidiano» o «comunismo de los sentidos», en el que la finalidad es el propio compartir, más que competir. En sociedades campesinas precapitalistas europeas, como las que estudió John Berger, los lazos de interdependencia eran a menudo tan evidentes que muchas de las actividades de la vida cotidiana, incluyendo las del trabajo, la transmisión cultural y la toma de decisiones, se gestionaban desde ese «comunismo cotidiano». Lo cual no significa que tal fuera la única forma de organización social, pues dicha tendencia aparecía siempre mezclada con las otras dos formas de relación humana que identifica Graeber, el intercambio y la jerarquía. Graeber sí señala, sin embargo, que el «comunismo cotidiano» es una suerte de «base» de toda sociabilidad, por más que nunca se encuentre «en estado puro»: «el comunismo cotidiano se pudiera considerar como la materia prima de la sociabilidad, como un reconocimiento de nuestra interdependencia inevitable, que es la sustancia básica de la paz social» (99).

Como explica Ferlosio, en el mundo del dinero el trabajo intelectual no interesa si no está «remunerado»:

Nunca nadie recurre a los llamados intelectuales tomándolos en serio, como solo demostraría el que los reclamase, no para pasear sus meros nombres remuneradamente, sino para pedirles alguna prestación anónima y gratuita (¡y qué Gobierno podría haber soñado una mejor disposición hacia el colaboracionismo como el que este de ahora tenía ante sí en octubre de 1982!). Mas no se quiere, no se necesita su posible utilidad valga lo que valiere —esta, acaso, hasta estorba—, sino la decorativa nulidad de sus famas y sus firmas.

La intensificación de la lógica cuantificadora del dinero y del abandono del valor de uso que supone el neoliberalismo lleva a una progresiva mercantilización del «mundo de la cultura» en España sobre la que, afortunadamente, tenemos ya estudios abundantes, como los del propio Ferlosio, Labanyi, Bértolo, Abiada, Acín, Alonso, Reig, Rowan y otros⁷. No voy a detenerme ahora en ese tipo de análisis, que me parece suficientemente desarrollado

⁷ Un texto del propio Ferlosio que me parece especialmente eficaz para describir estas dinámicas y al que ya he aludido en otras ocasiones (Moreno-Caballud, 2012) es el que lleva por título «Las cajas vacías», incluido en el libro *El alma y la vergüenza* (Ferlosio, 2000). En él Ferlosio hablaba de la proliferación de una ética individual «intransitiva» (indiferente al objeto de su acción mientras produzca beneficio individual) que afectaba a toda la sociedad, y particularmente al mundo de la cultura y que él detectaba, por ejemplo, en los 50.000 (literalmente) «actos culturales» que de antemano se propuso organizar la Exposición Universal de Sevilla en el '92, fueran cuales fueran, y en la necesidad de los medios de comunicación de llenar cada día un mismo número de páginas aunque no hubiera noticias. En cualquier caso, me parece importante no entender esta mercantilización de la cultura como un fenómeno aislado, sino, como vengo tratando de hacer, como un aspecto más derivado de la generalizada financiarización de la economía global capitalista que tiene lugar en el neoliberalismo (según explican Harvey, 2005; Harney, 2010; López Hernández y Rodríguez López, 2010; Dardot y Laval, 2014).

en estos trabajos. Todos ellos coinciden en señalar la importancia de esas «famas y firmas» a las que se refiere Ferlosio, los «nombres propios» con los que las nuevas industrias culturales masificadas y concentradas en torno a unos pocos grandes grupos mediáticos van creando una especie de «star-system» cultural para estimular las ventas.

Volveré enseguida sobre el tipo de «cultura-burbuja» hacia el que conduce esa declinación neoliberal del «mundo de la cultura». Sin embargo, antes quiero proponer que, junto al poder del dinero, lo que propicia esa perversión de la modernidad estética que tiende a convertirla en un mera ocurrencia individual es una coyuntura histórica concreta en la que gran parte de la «clase creativa» española tendió mayoritariamente a invisibilizar la relación de su trabajo estético con las comunidades históricas y culturales de las que tomaban los materiales convencionales que utilizaban (lenguajes, tradiciones, imaginarios colectivos, etc.) y a las que, inevitablemente, devolvían esos materiales transformados en «obras de arte».

Es decir: propongo que el tipo de individualismo degradado que facilitó la «compra-venta» del prestigio de artistas (y de intelectuales) por parte del poder en la llamada Cultura de la Transición derivó, en parte, de la exacerbación del individualismo latente en la propia tradición de la modernidad estética (en detrimento de su potencial cívico) por parte de los propios artistas.

2.3. EL GRAN ESTILO DEL INGENIERO: UNA MODERNIDAD ESTÉTICA DESPOLITIZADA

2.3.1. *Un prurito de modernización artística frente al franquismo*

En absoluto es una idea nueva. A menudo se ha hablado de ese famoso prurito «modernizador» que aqueja a la cultura española quizá más que a la de otros países a la altura de los años sesenta y setenta, precisamente por haber vivido una interrupción

tan larga de la «modernización» estética por parte del franquismo. Una interrupción que supuso, es cierto, una merma notable de la apertura a esa «exterioridad sensible» que constituye la estética, en favor de actitudes más conservadoras en lo formal, tanto en los entornos culturales del régimen como en los de su oposición. Sintetizando y simplificando el argumento: los nuevos «modernos» de finales del franquismo habrían abominado por ello de todo lo que sonara a colectividad, a estética puesta al servicio de una comunidad o incluso, en general, a «política»; identificando estos elementos con el «atraso» que el franquismo había impuesto a la modernización estética⁸.

Sabemos que esto no siempre fue así, y enseguida pondré algunos ejemplos de importantes excepciones. Pero al mismo tiempo parece no hay duda de que en ese momento del último franquismo se fraguó innegablemente esa tendencia, que dura hasta hoy con más o menos variaciones en el ámbito de la cultura institucional, a enfatizar más el aspecto individual que el colectivo de la estética, más su capacidad transgresora que su dimensión fundacional, más lo formal que lo histórico, más lo efímero que lo sostenible. Y que, en ese sentido, en el caso español se tendió a enfatizar ese lado de la modernidad estética que lleva al extremo la relativización de lo convencional, más que el que busca una nueva convención, porque esta relativización se entendió (quizá de modo simplista) como una expresión de superación del franquismo, que se asociaba al pasado y la tradición.

Un ejemplo ya arquetípico de este prurito modernizador en la estética de los años sesenta-setenta españoles lo constituye la figura y la obra del escritor Juan Benet. Traerla a colación me resulta especialmente útil porque me puede permitir además clarificar mi pequeña aportación al debate sobre la CT, que trata, como decía, de iluminar las conexiones estructurales entre poder político y poder cultural (incluyendo el aura de lo estético) que

⁸ Ver, por ejemplo, Mainer, 1994, 113.

se dan más allá de las alianzas o connivencias explícitas y personales en el mundo de la CT.

Juan Benet escribía en su famoso ensayo de 1965, *La inspiración y el estilo*, que este último, cuando se lo podía caracterizar como «*grand style*», era «el estado de gracia», es decir, el lugar al que había que ir a buscar

esa región del espíritu que tras haber desahuciado a los dioses que la habitaban, se ve en la necesidad de subrogar sus funciones para proporcionar al escritor una vía evidente de conocimiento [...] que le faculte para una descripción cabal del mundo y que, en definitiva, sea capaz de suministrar cualquier género de respuesta a las preguntas que en otra ocasión el escritor elevaba a la divinidad (38).

Poniendo al estilo en el lugar en el que antes había estado la inspiración divina, Benet repite el gesto de la estética moderna, para la cual la experimentación formal sería, como señala Laddaga, el procedimiento sin normas, cada vez diferente, siempre improbable e impredecible que la obra de arte debe llevar a cabo en cada ocasión para encontrar la singularidad que revela el todo.

Al mismo tiempo, Benet arremetía en su ensayo en contra del tipo de literatura que le parecía incompatible con la revelación de la singularidad estética, por concentrarse en una función que él llamaba «informativa», «realista» o «social»:

La novela informativa ha terminado [...] Murió el naturalismo y se agotó la novela realista y social porque su información interesa a muy poca gente sin dejar otra huella que un breve momento de febril interés y una secuela de fraudulentas intromisiones (128).

Y añadía: «la cosa literaria solo puede tener interés por el estilo, nunca por el asunto» (135). A partir de este tipo de consideraciones y de la prolongada e intensa elaboración de una novelística que trataba de ponerlas en práctica, Benet concentra a su alrededor

mucho de ese «prurito modernizador» que el franquismo había ocasionado en círculos de la oposición. No sin cierto equívoco, me parece, y es que su rechazo de lo «informativo», «realista» o «social» en literatura a menudo fue entendido —o al menos contribuyó de una forma u otra— a un desprecio a todo lo que sonara a dimensión política de lo estético, alimentando así esa interpretación «pervertida» de la modernidad estética que Ferlosio denunciaba, porque, decía antes, convertía en una mera ocurrencia individual lo que debía ser la irrupción de una exterioridad capaz no solo de transgredir convenciones, sino también de fundar nuevos «sentidos comunes».

La interpretación de la modernidad estética cultivada por Benet —con sus equívocos— perdurará durante décadas hasta convertirse en todo un canon estético-político (del que obviamente Benet no fue por lo demás el único inspirador). Su sustancial identificación con el valor indiscutible de la «modernidad» fue enunciada meridianamente en el diario *El País*, con motivo del primer aniversario de la muerte del escritor:

La irrupción de Juan Benet en 1967 con *Volverás a Región*, acaba definitivamente con esa nunca o casi nunca lograda voluntad de modernidad de la novela española [...] Juan Benet acomete y remata la empresa de colocar a la novela española en el centro mismo de la modernidad. Lo que hicieron en grupo los poetas del 27 con la poesía, Benet lo hace él solo con la novela. *Volverás a Región* supone Joyce, supone Proust, supone, sobre todo Faulkner y supone también el hermetismo que Ortega detectaba como rasgo esencial de aquella ficción narrativa capaz de ser plenamente moderna.

2.3.2. Consecuencias políticas de una estética despolitizada

El artículo de Ignacio Echevarría sobre la CT que he mencionado antes, «La CT: un cambio de paradigma», cita este mismo ensayo de Benet, *La inspiración y el estilo*, pero no para investigar la

adscripción a la modernidad estética del escritor, sino para recuperar su idea de que en España los intelectuales siempre han estado alejados del Estado. Algo que, según Echevarría solo habría cambiado con el advenimiento de la CT. Como uno de los ejemplos notables de este cambio, además del ya citado de los encuentros en la «Bodeguilla» de la Moncloa, Echevarría recuerda la participación destacada de Juan Benet en un manifiesto a favor del «sí a la OTAN» que había pedido el gobierno del PSOE para el referéndum de 1986.

Puede sorprender, efectivamente, como dice Echevarría, encontrar no solo al propio Benet como firmante de ese manifiesto, sino, junto a él, al mismísimo Ferlosio «caracterizado por su enconado antibelicismo y antimilitarismo» (amén de referente fundamental para la «hipótesis CT»), y a otros muchos como Julio Caro Baroja, Jaime Gil de Biedma, Jorge Semprún, Santos Juliá, Assumpta Serna, Sancho Gracia, Adolfo Domínguez o Luis Antonio de Villena. Y hay todavía más: Eduardo Chillida, Antonio López, Carlos Bousoño, Amancio Prada, Oriol Bohigas, Juan Cueto, Víctor Pérez Díaz, Juan Marsé, Luis Goytisolo, José María Guelbenzu, Álvaro Pombo, Eduardo Úrculo, Jaime de Armiñán, Blanca Andreu, Luis de Pablo, Francisco Calvo Serraller, Javier Pradera y hasta Michi Panero (entre otros).

Cabe preguntarse: ¿por qué coincidirían tantos artistas e intelectuales en apoyar algo que, en principio, les hubiera tal vez reportado mayor popularidad entre sus públicos rechazar —o al menos no apoyar públicamente—? ¿Qué clase de pacto de élites, o qué «espíritu de los tiempos», les llevaba a esa coincidencia sorprendente?

Mi propuesta es tener en cuenta, a la hora de explicar estos fenómenos, no solo el «arrinconamiento de toda actitud abiertamente crítica en aras de un espíritu conciliador y ecuménico» —más coyuntural—, del que habla Echevarría (apoyándose en Vázquez Montalbán), sino también la influencia —más estructural— de las tradiciones de la modernidad cultural que en España habían

sido recuperadas al final del franquismo en una versión particularmente sorda a las potencialidades políticas y sociales de la modernidad estética. Potencialidades estas que, en definitiva, podrían haber dotado de alternativas compartidas desde las que otorgar consistencia a las críticas de intelectuales y artistas al poder capitalista, que entraba en aquellos momentos en su fase de globalización neoliberal.

Pues críticas, en realidad, las había, y muchas. Si uno va al archivo, se encuentra con que en realidad el «espíritu crítico» no faltaba entre los intelectuales y artistas de la CT. El propio Echevarría reconoce que Benet era «muy crítico» en el manifiesto pro-sí a la OTAN con «las evidentes contradicciones y culpables errores de los dirigentes socialistas», y hay muchos otros ejemplos, sobre los que volveré más adelante.

Lo que sí faltaba, sin embargo, era ese componente constructivo y comunitario latente en la tradición de la estética moderna, ese «querer llevar el arte a la vida» de las vanguardias, que había sido borrado del mapa por parte de quienes, como Benet, van a asentar el canon despolitizado de la versión española de esa modernidad estética entendiendo «el estilo» como una cuestión individual y formal.

En ese sentido, quizá podemos pensar el hecho de que Juan Benet fuera el promotor de ese manifiesto por el sí a la OTAN como un efecto derivado de la indefensión ante la versión capitalista de la modernización económica y política que le procuraba su interpretación particular de la modernidad estética. Y entender el hecho de que tantos otros artistas e intelectuales lo firmaran también, como un efecto derivado de la aceptación general de esa interpretación de Benet.

Todo esto, por lo demás, no es en absoluto incompatible con la idea de la «desactivación de la cultura» en la CT de la que habla Guillem Martínez, aunque tal vez permite matizarla. Sobre todo en el sentido de que ya no se haría necesario negar la existencia de críticas constantes al poder por parte de los intelectuales y artis-

tas. Parece más bien que, ya desde los primeros ochenta, los intelectuales de la CT protestaban y criticaban asidua y abiertamente al gobierno y al poder en general, pero sus críticas se enunciaban desde una comprensión de la propia figura del intelectual y del artista que anulaba su capacidad política de apertura de mundos sociales alternativos, limitándola a moverse en el ámbito de lo abstractamente formal y, tácitamente, a la comprensión hegemónica –liberal y capitalista– de la sociedad: «la sociedad como un pacto de individuos en principio autónomos que deciden asociarse para intercambiar propiedades», recordando lo que señalaba de la mano de la filósofa Marina Garcés en el primer capítulo.

El «estilo» del artista o del intelectual individual sería, entonces, simplemente una más de esas «propiedades».

2.3.3. Contraejemplo: la estética politizada del underground transicional

En cualquier caso, tal vez el argumento más contundente para explicar la importancia de la «despolitización» de esa versión hegemónica de la modernidad estética que nace en los sesenta y setenta españoles es la constatación de la existencia de una contraversión muy importante de esa misma modernidad estética que sí cultivó su dimensión cívica y comunitaria, y que además lo hizo durante los mismos años: la de la contracultura *underground*. Como ya comenté en el capítulo anterior, el historiador cultural Germán Labrador ha estudiado esta contracultura de forma exhaustiva y excepcionalmente lúcida, como parte de lo que llama «culturas transicionales», en las se construyen subjetividades que no cuadran con los valores mesocráticos franquistas. A efectos de mi argumento, y desde el espacio limitado que le puedo ofrecer a este contraejemplo de las culturas hegemónicas que estudio aquí, me interesa destacar que Labrador ha desenterrado toda una constelación de prácticas, identidades y formas que giran alrededor de una recuperación de la modernidad estética por parte de culturas

juveniles marginales que entienden el arte como algo que necesariamente debe «cambiar la vida», a la manera de Rimbaud y las vanguardias.

Esta cultura arranca ya en los sesenta con la irrupción de algunas «vidas raras», que acompañan su experimentación estética con formas de experimentación vital que chocan de frente tanto con la norma franquista como con la ortodoxia de la oposición —como son por ejemplo el artista y travesti Ocaña, el cantautor Chicho Sánchez-Ferlosio o los poetas Leopoldo María Panero o Eduardo Haro Ibars—. A pesar de lo insólito y extremo de estas figuras, justamente la enorme relevancia de la investigación de Labrador estriba en que demuestra que fueron pioneras de toda una «política de la vida» que se va a extender entre los jóvenes de la generación que él (con Pablo Sánchez León) llama del 77, es decir, aquellos que ya no se socializan en el antifranquismo que entendía la política más como un cambio de las instituciones que de la propia vida cotidiana, pero tampoco lo hacen todavía en la «normalización» democrática que despolitizó las prácticas culturales.

Entre estos «jóvenes del 77» la experimentación con drogas, sexo, música y poesía constituye una forma de vida política y una estética de vanguardia a la vez. Labrador ejemplifica esta doble dimensión analizando grupos de poetas que él llama del «ala extrema de los novísimos», en los que encuentra una antropología que no excluye lo político, pues siguen el credo romántico y vanguardista por el cual «el poeta debe suministrar ideas estéticas que sirvan para cambiar la vida y la realidad».

Alrededor de estos poetas, y en torno a esa generación del 77, Labrador estudia todo un archivo casi olvidado de lo que él llama una «cultura epocal», y que sintetiza así:

En términos muy generales, estaríamos hablando de un núcleo de unos 2.000 libros (poesía, narrativa, teatro, ensayo académico o abiertamente contracultural, textos de divulgación, textos de actualidad, traducciones de obras teóricas sobre la contracultura y temas afines, biografías, traducciones de obras literarias

marginales o heterodoxas, textos-collage, libros de fotografías...), de una veintena de revistas, una decena de editoriales y un par de cientos de agentes culturales, pensadores e intelectuales muy activos. En su conjunto, y tomando producciones de todas las disciplinas artísticas, deberíamos poder hablar de un legado de unos pocos miles de objetos culturales, un número no demasiado extenso, pero sí lo suficientemente significativo como para constituir una cultura epocal («Indicios vehementes», 93)⁹.

El final en gran parte trágico de esta cultura epocal quizá sea lo que mejor se conoce de ella, décadas después. Las muertes violentas, los suicidios y las sobredosis de estupefacientes han contribuido a alimentar la leyenda individual de algunas de sus figuras más emblemáticas, tendiendo a asimilar la experimentación vital de esta contracultura dentro del paradigma individualista y despolitizado de la estética moderna, que se impuso como hegemónico. De hecho, el gran equívoco es confundir este mundo con lo que en realidad fue su declive y su transformación en una cultura de consumo individualista, durante los años de la llamada «Movida» madrileña. Pues, por el contrario, como afirma Labrador, el *underground* transicional fue una cultura que

en su orden moral, en su antropología, tenía una definición colectiva de la identidad; allí era el sujeto un ser social necesitado de las relaciones con los otros, destinado a crecer y a mejorarse viviendo en comunidad, determinado por la comunidad en sus límites y oportunidades y comprometido en el mejoramiento de esta para lograr así su propia condición de mejoramiento.

⁹ Labrador especifica: «A modo simplemente descriptivo estaríamos hablando de la obra y las producciones implican editoriales como La Banda de Moebius, La Piqueta, Star Books, revistas como *Ajoblanco*, *Bicicleta*, *El Viejo Topo*, poetas como Aníbal Núñez, Fernando Merlo, Carlos Oroza, grupos de música como Derribos Arias o Veneno y cineastas como Maenza o Zulueta, todo ello sin excluir pintores, artistas y dibujantes de cómic».

Me parece que no debemos perder nunca de vista esta antropología comunitaria del *underground* si queremos entender a figuras como ese Ocaña que con sus *strip-teases* y demostraciones homoeróticas escandalizaba hasta a los anarquistas de las Jornadas Libertarias de Barcelona en el '77, pero que al mismo tiempo volvía regularmente a su pueblo para organizar pasacalles de disfraces con la juventud local. En uno de ellos, como es sabido, Ocaña acabará quemado accidentalmente cuando su aparatoso disfraz de sol se prendía fuego con unos petardos. No sobrevivirá a sus heridas.

Se podrá pensar que comparar a alguien como Juan Benet con Ocaña no tiene demasiado sentido. Sin embargo, ¿acaso no representan ambos reapropiaciones fundamentales de la tradición de la estética moderna que se producen en un mismo momento histórico? También Ocaña creía en «el estilo», aunque a su manera. Mientras Benet practicaba el estilo en el arte, Ocaña lo practicaba en el arte y en la vida, pero además, y esta es la clave de sus diferentes modernidades estéticas, Ocaña entendía que la potencia de su estilo solo se verificaba en comunidad, en la construcción de una relación cotidiana con otros.

Para el tipo de estética más volcada hacia lo formal y lo hermetico que hacia lo performativo y lo común que representa Benet, las relaciones del artista con las comunidades de las que forma parte en su vida cotidiana no son relevantes para su estilo. En este sentido, mientras para Ocaña vivir con las prostitutas de la Plaza Real de Barcelona era una parte central de su estética vital, no creo que Benet considerara relevantes para su «*grand style*» aspectos importantes de su vida privada, como por ejemplo el hecho de trabajar como uno de esos ingenieros que ayudaron al franquismo a su «colonización» del agro, construyendo pantanos.

A pesar de ello, como ha contado el escritor y discípulo de Benet Javier Marías recientemente, «una vez le dieron una medalla de la Escuela de Ingenieros y se empeñó en que todos los amigos literarios fuéramos al acto, aunque nos daba igual y nos traía sin cuidado, porque él le daba importancia a eso» (*Jotdown*).

En pocos casos como el personal de Benet se da ese tándem tan bien avenido, quizá por lo bien separado, entre la modernización tecnocrática ingenieril y la modernidad estética. Pero en muchos otros, gracias precisamente en gran parte a la canonización de una versión despolitizada de la modernidad estética en la que él fue clave, se va a dar una convergencia fluida de esa modernidad estética con otros aspectos de la modernización capitalista, que, considerada como el único marco económico-político posible, va a generar esas dinámicas que denunciaba Ferlosio en las que el artista y el intelectual se verán reducidos por el mercado y el estado a la «decorativa nulidad de sus famas y sus firmas».

Especialmente, conforme el avance del neoliberalismo intensifique la búsqueda de nombres-marca y tienda a convertir toda cultura en objeto de especulación económica.

2.4. «NORMALIZACIÓN», DESACTIVACIÓN Y CULTURA BURBUJA EN LA CT

2.4.1. *Un intelectual «modernizador» y «normalizador»*

Rebobinemos por un momento a 1985: se han cumplido solo tres años desde esa llegada histórica del PSOE al poder, que el sociólogo Lamo de Espinosa consideraba la victoria del «inmenso, histórico proyecto nacional modernizador y europeizador que había movido a los ilustrados primero, a los regeneracionistas después, al 98 y al 14». Javier Marías, el mencionado discípulo de Benet y uno de los más destacados herederos tanto de su paradigma de «modernidad estética» despolitizada como de esa tradición de élites culturales a la que alude Lamo, vuelve de Oxford y se extraña de encontrar un país ya muy crítico con el gobierno: «Debo reconocer», afirma en el artículo «Visión de un falso indiano», «que mi sorpresa ha sido considerable al escuchar opiniones, leer artículos o contemplar supuestas informaciones

acerca de ese mismo Gobierno socialista que tantas esperanzas como adhesiones improvisadas suscitaba cuando me marché.

Le preocupa, dice, que ahora la gente afirme a menudo cosas como:

«Antes pensábamos que en Sanidad, en Educación, en Hacienda todo se hacía con los pies porque eran *ellos*, pero resulta que ahora somos también nosotros. Ya no cabe duda de lo que da el país.» Esa argumentación, tan sencilla como simplista, es lo que, a mi modo de ver, resulta más sorprendente y más preocupante, pues recuerda ominosamente al sombrío comentario que a menudo cerraba las conversaciones políticas en tiempo de Franco: «Es que este país no tiene remedio».

Incluso en un momento en el que cabría esperar un entusiasmo colectivo ante la nueva era que se acaba de abrir, la gente parece no solo desilusionada con el gobierno, sino quizá, en un nivel más profundo, consigo misma. Pero tal vez Marías no debería sorprenderse tanto de esta falta de autoestima de los españoles. Él mismo no dejará de escribir, a partir de ese momento, numerosos artículos críticos con el gobierno socialista y muy críticos con múltiples aspectos de la España democrática, e incluso, lo que es más importante, reconocerá solo cinco años después que no puede dejar de alegrarse, aun a su pesar, cuando ocasionalmente le dicen que «no parece español»:

Lamentablemente, cada vez que alguien extranjero me ha dicho por algún motivo que no parecía español, he tenido la humillante sensación de que me lo decía como un elogio y de que yo debía considerarlo, por tanto, como una ofensa para mi país, o cuando menos para mis conciudadanos. Que esto sucediera no tenía nada de particular en mi juventud, esto es, en el pasado, cuando España era una nación desprestigiada que se asociaba enseguida con una dictadura decrépita, con matadores de toros, con crímenes de brocha gorda y nunca perfeccionados, con gente vociferante y poco urbana, tricornios, levantadores de piedras,

botijos, guitarras [...] Pero lo más ofensivo del caso es que aún hoy, cuando se supone que nuestro país ha cambiado tanto y siempre para mejor, sigo oyendo de vez en cuando (no con tanta frecuencia como desearía personalmente, con mucha más de la que desearía mi punto de vista cívico) que alguien me dice como el más encendido elogio: «no pareces español» (2011, 30).

Estas afirmaciones de Marías recuerdan a un frecuente dilema de la gente que se siente «vanguardia» entre su gente: por un lado, quiere llevar a todos hacia la ansiada «modernización», pero, al mismo tiempo, su misión le une engorrosamente a unos «atrasados» —o, cuando menos, a una imagen de atraso— de la que se quieren en todo momento distinguir. El tema de la autopercepción negativa de los españoles es resbaladizo. En ese mismo artículo («No parece español», 1990), Marías se congratula de que

se ha logrado algo de gran mérito, aunque caprichoso: la gente en España es hoy rubia y con los ojos claros en una proporción disparatadamente mayor que en los años cincuenta o sesenta, lo cual, a diferencia del aumento de la altura media, no es explicable. Pero es un gran logro, al menos para la existencia de una variedad de imágenes o de tipos físicos y la supresión del individuo monótono del pasado (33).

Afirma al mismo tiempo Marías que «las mujeres españolas son las más esmeradas y limpias del continente», y que los hombres, «aunque menos agraciados», «han llevado a cabo un tremendo esfuerzo por parecer seres normales y no delincuentes, lo que ya es mucho» (33).

Sin embargo, no todo parecen ser buenas noticias. Si Marías, a su pesar, se sigue sintiendo extraordinariamente halagado cuando le dicen que no parece español es porque la imagen del país, «que al fin y al cabo es lo que cuenta en tiempos como estos, mucho más que el país mismo a tantos efectos», sigue, por inercia, reproduciendo en muchas ocasiones el atraso y la vulgaridad

folclórica que se ha esperado de ella «desde hace un par de siglos», a pesar de que en los últimos años se ha producido «una conciencia de que tal imagen era difícilmente compatible con aspiraciones modernas o bien postmodernas» (34).

Javier Marías ha vuelto una y otra vez en artículos y entrevistas sobre este tema del supuesto «atraso» o la «mala imagen» de España, que los medios han contrapuesto al propio cosmopolitismo de Marías. Como apunté en el anterior capítulo, en 2006 Marías ya estaba denunciando que «España está siendo destruida por el chalaneo de constructores inmobiliarios, alcaldes, empresarios de obras públicas y consejeros autonómicos», pero también tenía tiempo para seguir elaborando este tema clásico del supuesto «atraso de España». Así, en una larga entrevista concedida a *The Paris Review*, Marías responde en los siguientes términos a una pregunta acerca de las críticas que ha recibido en su carrera «por no ser lo bastante español»:

Hay gente que espera que la literatura, el teatro, el cine y la pintura españoles sean folclóricos, pero la España que yo conozco es un país bastante normal, lo era incluso durante la dictadura en el sentido de que nuestras ciudades no son muy diferentes de otras ciudades europeas. En España hay gente culta que no ha sido retratada en ninguna novela española. Hubo cierta tendencia a escribir de pasiones y crímenes rurales, y de mujeres con navaja en la liga (379).

En otros textos Marías elabora lo que probablemente entiende por esa «normalidad» urbana y culta que, sorprendentemente, retrotrae incluso a los años de la dictadura. En un artículo de muchos años antes sobre el Madrid de su infancia, titulado «En Chamberí» (1990), Marías reivindica su pertenencia a ese barrio «castizo» y la contrapone burlescamente a las críticas por ser «extranjizante» que a menudo se le hacen. Pero, castizo o no, es interesante notar que lo que Marías destaca con agrado de ese Chamberí de su infancia es, por ejemplo, que «la calzada era un

lugar cívico y respetuoso», en la que circulaban solo «automóviles muy limpios y relucientes que sus propietarios llevaban como pidiendo disculpas», en contraste con la «inefable riada de coches conducidos por delincuentes habituales» que inunda Madrid en el presente. Asimismo, se recrea en recordar cómo a sus ojos de niño «Madrid, o si se prefiere, Chamberí, era una ciudad dominada por las pastelerías y las tiendas de ultramarinos, escenarios de la abundancia y aun del buen gusto» (38).

Junto a esos síntomas de civismo y abundancia, existían también algunos toques pintorescos, como las «carretas tiradas por mulas o burros» en las que los traperos llevaban sus enseres, y también, «siempre, de pie, vueltas de espaldas y por tanto dando la cara a los tranvías o taxis que las seguíamos pacientemente, alguna niña o joven agitanada de extremada belleza y ojos claros». A ese toque de exotismo arcaico, Marías añade otro algo menos erótico: «en medio del trabajoso refinamiento de aquel barrio no era infrecuente sentir de pronto un fortísimo olor a vaca», que venía de las todavía existentes «lecherías». En cualquier caso, con esos pintorescos detalles decimonónicos incluidos, Marías concluye que «el recuerdo del Madrid de entonces es el de una ciudad pausada y en orden (quizá en excesivo orden, es el lugar en el que yo he visto mayor concentración de policías por las calles)» (39).

Si atendemos a otros textos relacionados de Marías se confirma que en realidad su ideal de lo «normal» parece cuadrar más con esa ciudad de comercios, civismo, buen gusto y poco tráfico que era el Madrid de la dictadura franquista, que con la ruidosa, atestada y vulgar metrópolis neoliberal en que se ha convertido durante la «democracia». No entraré a fondo en la senda espinosa que se presentaría si empezáramos a preguntarnos por qué en ese Madrid tan ordenado de los años cincuenta unos iban en coches brillantes y otros en carros de tiro, por qué unos vivían en un mundo de abundancia y «buen gusto», mientras que a otros les estaba reservado lo «pintoresco». O por qué había tanta policía por las calles. Recordaré, solamente, que después de una Guerra Civil que había pro-

ducido medio millón de muertos el Estado siguió asesinando a unos cien mil de los derrotados hasta 1949, que doscientas mil personas acababan de morir de hambre en la década anterior y que el 20% de la población iba a emigrar durante los siguientes años de dictadura desde el campo a esas ciudades «normales» en las que a menudo los recién llegados, sin acceso a barrios tan céntricos como Chamberí, se hacinaban en chabolas del extrarradio.

Pero lo que me interesa ahora es mostrar que la eficacia del discurso de Javier Marías en tanto que representante –voluntario o no– de la tesis de la «normalización» de España, resulta hasta cierto punto independiente de sus opiniones acerca de qué momento y qué lugares encarnan mejor esa normalización. Para la estabilidad y la hegemonía de la Cultura de la Transición, que aquí entiendo como el marco de legitimación de un proyecto de transformación neoliberal que utiliza principalmente ese discurso europeísta y modernizador, no importa demasiado que Marías vea más «normal» la ciudad franquista que la democrática, lo que importa es que difunda y encarne una idea de «lo normal» (y, por oposición, de lo «anormal») compatible con esa tradición europeísta y modernizadora. Así, Marías puede tanto alabar el civismo del Chamberí de su infancia como criticar la gestión del primer PSOE o lamentarse de la pervivencia de «la mala imagen» de España en los años noventa, mientras al mismo tiempo, siga proporcionando material para construir un deseo de modernidad y de europeización que se entienda como «normalidad», aunque a veces se articule de maneras bien sorprendentes.

Javier Marías recopiló recientemente en su libro *Los villanos de la nación* una cantidad notable de artículos de tema político, bien afilados y críticos la mayoría de ellos con instituciones y gobiernos varios. Efectivamente, en ese sentido su perfil parece que en principio casaría mal con esa imagen de la cultura «desactivada» en la CT que propone Guillem Martínez. Pero, como vengo proponiendo, me parece que la fidelidad a las bases de la CT en intelectuales y artistas como Marías es más estructural que deliberada. Este tipo de coinci-

dencia estructural se entiende mejor si añadimos al análisis no solo el discurso «normalizador» de figuras destacadas de la cultura, sino también la actividad como «columnistas» que a veces desempeñan.

2.4.2. *La autoridad individual del columnista*

El crítico literario Ulrich Winter ha llamado la atención acerca de la creciente importancia del «columnismo» de escritores españoles desde mediados de los años ochenta, en paralelo a la mercantilización de la industria literaria. Winter relaciona esa figura del columnista, con la estirpe clásica del intelectual *a la* Bourdieu, que antes he traído a colación. Para ser un intelectual, dice Winter, «hay que tener o ser una autoridad confirmada por competencias o méritos adquiridos en un campo relativamente autónomo como la ciencia, las humanidades, la literatura y la cultura en general» (294). Ejemplos de este tipo de intelectual serían, para Winter, algunos notables columnistas del período de la democracia como Manuel Vázquez Montalbán, Rosa Montero, Francisco Umbral, Antonio Gala, Juan José Millás o Antonio Muñoz Molina, a los que podríamos añadir al propio Marías. Lo que le preocupa a Winter es, en la línea de Ferlosio, que, a parte de estos, haya también escritores que accedan al lugar del intelectual cuando lo único que han conseguido sea «éxito comercial». Esa preocupación parece de hecho albergar también cierta sospecha acerca de la legitimidad del propio lugar de autoridad que ocupa el intelectual —en general— en los medios de masas:

Una vez que aparece en las páginas de opinión el escritor dispone ya de una cierta autoridad moral; se le concede una relativa superioridad para interpretar simbólicamente el mundo, simplemente por el hecho de que está presente en los medios de masas, de que opina y es escuchado (297).

Me parece que es especialmente importante considerar qué es lo que sucede con intelectuales como Marías, a los que, seguramente,

nadie va a negar sus méritos en el campo del arte y que, gracias a esa legitimidad, acceden a las tribunas mediáticas. Me parece importante analizar estas figuras recordando sobre todo que este campo artístico —literario en este caso— en el que se legitiman, se ha concebido desde esa «modernidad estética» hegemónica en la postdictadura española que tendió a borrar la dimensión siempre necesariamente común de lo estético —ese «indicar lo auténticamente común en el fondo de lo común» al que se refiere Laddaga, y que en ocasiones se ha interpretado como una posibilidad de unir arte y vida.

Marías afirmaba en una entrevista de 1995 que «con la democracia la actividad política se puede realizar por canales políticos, terminando así la subordinación de lo novelesco a factores externos» (invocando el fantasma de esas «fraudulentas intromisiones» que denunciaba Benet en la «novela social»). Pero esta afirmación denota una concepción muy estrecha de las posibles consecuencias políticas de lo estético. Como ha explicado Germán Labrador en su análisis de los poetas del *underground* transicional, la fidelidad a los principios experimentales de la modernidad estética en absoluto tiene por qué borrar la dimensión necesariamente relacional y comunitaria de la creación artística.

La cuestión clave es dónde se consigue esa «autoridad» artística que luego le permitiría al intelectual intervenir en una arena política: ¿acaso esa «autoridad» no se gesta, como todo valor humano, en las «relaciones con los otros» que constituyen siempre nuestro marco de sentido y por las que, decía Labrador, el artista transicional estaba «destinado a crecer y a mejorarse viviendo en comunidad, determinado por la comunidad en sus límites y oportunidades y comprometido en el mejoramiento de esta para lograr así su propia condición de mejoramiento»? Pero el artista «despolitizado» entiende que, justamente, la estética es la suspensión de la comunidad.

Solo después de haber encontrado su iluminación estética en soledad, volverá ese artista para convertirse en «intelectual» y, ahora sí, entrar en «relaciones con los otros» —pero lo hará ya desde una posición elevada que articula esas relaciones de forma

pedagógica, como un magisterio o al menos una «orientación» hacia quienes no gozan de la misma posición elevada. Así, Winter señala que

la pérdida de puntos de referencia universales en un mundo político y económico cada vez más impenetrable no hace más que aumentar la necesidad de orientación en cada uno de los dominios de la vida cotidiana. Ahí entran en juego los escritores de éxito y las columnas, cuya presencia es también una consecuencia o un síntoma del cambio de la función o del concepto del intelectual hoy en día (296).

Los intelectuales, incapaces ya de impartir «orientación» a sus congéneres mediante verdades universales, lo harían ahora concentrándose en esos «dominios de la vida cotidiana» desde una «perspectiva premeditadamente subjetiva o personal». El giro es interesante: el intelectual que se ha legitimado mediante un arte «puro», de «gran estilo», es decir, supuestamente practicado individualmente y sin que importe la comunidad de sentido de la que emerge y a la que necesariamente vuelve, puede ahora no solo dar lecciones sobre política, sino también «orientar» a su público acerca de cómo vivir su vida cotidiana.

Él, que había borrado su propia pertenencia a redes de relaciones cotidianas para legitimarse como un creador alejado de «factores externos», usa ahora su legitimidad ya no solo para entonar el «yo acuso» de Zola, sino también para compartir la desorientación postmoderna reinante, pero desde una tribuna que sigue manteniendo una pretensión pedagógica, es decir, abordando cuestiones que no son técnicas o especializadas –y que en ese sentido cualquiera puede abordar–, pero sobre las que el intelectual sigue teniendo mayor derecho a opinar que los demás¹⁰.

¹⁰ Bauman explica que en la transición del intelectual de “legislador” moderno a “intérprete” postmoderno, este sigue reteniendo parte de su autoridad

De esta forma, los columnistas de la democracia española de los que habla Winter, se convertirían en una especie de mezcla curiosa entre esos artistas e intelectuales a los que, como ya comentaba Ferlosio, se les pide que digan «lo que se les ocurra» (desde su «perspectiva premeditadamente subjetiva o personal») y la figura clásica del Filósofo según lo entiende De Certeau, que se legitima justamente por ir más allá de los saberes técnicos y especializados que configuran el núcleo de la modernidad tecnocientífica.

Desde ahí, borrando su posición concreta en cualquier comunidad, hablando desde la autoridad de quien supuestamente solo se debe a sí mismo por sus logros «personales» (estéticos, culturales, intelectuales), el individuo arquetípico del mundo de la cultura institucional y mediática española ha podido realizar abundantes críticas al poder político y económico. Pero, me parece, estas han nacido ya, en cierto sentido, muertas.

2.4.3. Desactivación estructural de la crítica intelectual en la CT

Como anticipaba, no es tan sencillo como uno pensaría encontrar manifestaciones públicas que defiendan al pie de la letra los grandes hitos de la CT. Más bien, el tipo de intervención que abunda es —al menos en parte— crítica, tanto más «subjetiva» y «personal» cuanto mayor sea el prestigio de su autor en el campo cultural, y, eso sí, siempre muy discreta acerca de los procesos colectivos que han generado ese prestigio, y por tanto acerca del criterio de validez de lo que se expone.

privilegiada, aunque ya no pretenda dotar a su discurso de universalidad: mientras que la estrategia postmoderna implica el abandono de las aspiraciones universalistas de la tradición propia de los intelectuales, no abandona las aspiraciones universalistas de los intelectuales hacia su propia tradición; en este segundo aspecto, conservan su autoridad metaprofesional, legislando sobre las normas de procedimiento que les permiten arbitrar controversias de opinión y hacer declaraciones que entienden como taxativas» (Bauman, 1987, 5).

Una columna del periodista y escritor Juan Cueto, publicada en *El País* al día siguiente de la entrada de España en la Comunidad Económica Europea (1985), uno de esos grandes «hitos» de la CT, resulta paradigmática:

Solo un detalle me inquieta después de la firma de ayer del Tratado: la exigencia europea de especialización. Todo lo demás tiene arreglo, desde los sudorosos cultivos de secano y la mala leche patria hasta los humos demasiado altaneros de nuestras protegidas chimeneas de ladrillo rojo.

Desde el principio, el «yo» del columnista se presenta como fuente del discurso, sin mayor necesidad de explicar de dónde viene lo que se le ocurre —corriendo así el riesgo de que se transforme en «una ocurrencia»—. Pero además, lo interesante de este artículo es que en él fondo y forma coinciden, porque lo que esa voz ocu-rrente acomete es justamente una defensa de la «especialización en Todo». Efectivamente, una vez solucionados esos pequeños problemillas del agro y la industria (que, como sabemos, se «solucionaron» mediante subvenciones para no cultivar y reconversión salvaje), España podrá integrarse en Europa y, frente a los tec-nicismos excesivos, aportar esa que es su «sabiduría de siglos»:

En la torre de razón librecambista nos quieren especializados y por eso nos tientan con toda suerte de felicidades materialistas para sacarnos del viejo error histórico. Por el momento, esa pre-tensión no es negociable. Sabemos que el 90% de todo lo de aquí está sin especializar, incluso sin refinar. Pero precisamente en esa arcana resistencia a las disciplinas de lo concreto reside nuestra sabiduría de siglos. [...] Aportaremos a Europa nuestra célebre especialización en todo, y en el Todo, para contrarrestar tanta abstracción de lo concreto.

A pesar de la aparente contradicción, la complementariedad de este tipo de discurso con el de la modernidad tecnocientífica

se hace patente en ese «solo un detalle me inquieta...». Mantener abierta una ventana de crítica y «subjetividad» frente al imperio de lo técnico, constituye, ciertamente, «solo un detalle» cuando, por lo demás, tanto los expertos tecnocráticos —aquí «librecambistas»— como los «filósofos» intelectuales y «expertos en Todo», coinciden en no cuestionar la narrativa de la necesaria «modernización» política y económica que legitimó los pactos de la transición a la monarquía parlamentaria dentro de un marco capitalista globalizado. Lo demás son, efectivamente, «detalles».

Uno de los más celebrados intelectuales de la democracia española, Fernando Savater, ya a la altura de 1977 ejemplificaba con su análisis de la transición esa mezcla de falta de entusiasmo aparente combinada con aceptación estructural que parece caracterizar a los «opinadores» y columnistas desde el principio de la era «democrática»:

... ahora por fin nos incorporamos al juego de Europa, de Occidente. Pero uno, a ratos, recuerda con añoranza la subterránea claridad del odio indistinto a la dictadura y, en la proliferación de nuevas definiciones y elucidaciones políticas, repite mustiamente para su capote la célebre fórmula del alcalde pedáneo: «¡Cómo estarán las cosas que ya no sé si soy de los nuestros!» No dudo que esta «desdramatización de la convivencia nacional» —la fórmula, como se supondrá, es de articulista liberal del día— sea en términos generales lo mejor que podía pasarle a este país, pero los que no entendemos de política, la poca «gente» que quedamos, nos encontramos ahora, con tanta luz, mucho más a oscuras que antes.

Entiendo que el peligro siempre que se habla de la transición es, efectivamente, el mismo que Savater reconocía tácitamente en este texto al afirmar la incuestionabilidad de esa «desdramatización de la convivencia nacional»: el de minimizar las amenazas de conflicto político violento todavía latentes en aquellos momentos. Pero me parece que no es necesario para mi argumento entrar a

valorar ese peligro. Creo que, aun sin plantearnos si era mucha o poca la precaución o el nivel de crítica de unos y otros, tenemos derecho a preguntarnos más bien por cuál es el lugar de ese intelectual que, como Savater, acepta el modelo del columnismo en lo concreto y el del paradigma modernizador liberal, capitalista y «despolitizado» en lo general. Se trata más de un problema estructural que personal; no importa en realidad demasiado para mi argumento quién podría haber hecho qué, o si lo hizo o no, sino qué repertorios culturales fueron hegemónicos y cuáles se quedaron como posibilidades abortadas.

En este sentido, insisto en que me interesa la figura del intelectual que, aunque diga que habla en tanto que «gente», lo hace desde lugares a los que se llega mediante el prestigio obtenido por actividades supuestamente individuales —según el individualismo estético despolitizado que predomina en el panorama cultural de la postdictadura, y desde el que se otorgaba carta de legitimidad al «intelectual»—. Me interesa ese intelectual que habla en tanto que «gente», pero no hace visible las relaciones de interdependencia con «la gente» que han hecho posible que pueda decir lo que dice.

Esta invisibilización permite cosas como que, años más tarde, con motivo de la entrada de España en la CEE, no sea la cultura de «la gente» —a la que se retrata a menudo como «provinciana»—, sino el nombre de Savater y de otros «sujetos excepcionales», lo que se «saque a pasear» (usando la expresión de Ferlosio) en la misma sección de opinión de *El País* como ejemplo de los excelentes productos culturales que España exporta al mundo, a pesar de su inevitable «atraso»:

Es verdad que España tiene aún que recuperar mucho tiempo perdido y mucho que aprender de la Europa de la que quedó desgajada durante tantos años. Pero quien lleva, como yo, casi 20 años fuera de España y se ha recorrido más de 15 veces nuestro globo terráqueo, se da cuenta quizá mejor de que aparte ese provincianismo de algunos españoles a los que, llegados a Roma, se les oye vocear en los autobuses: «Pues yo no veo lo

que tiene que envidiar Ciudad Real a este pueblo», no dejo de reconocer que España tiene mucho que exportar además de las naranjas y el vino. Lo cierto es que España, en el mundo de hoy, gusta por su cultura. Se aplaude a Gades o se lee a Savater o a Vázquez Montalbán aquí, en Italia, o se hace cola para ver un filme de Saura, y lo de menos son nuestras hortalizas (Juan Arias).

En conclusión, parece que, en el mejor de los casos, ese mundo de la cultura que se habría «desactivado» en la CT produce interesantes críticas al poder político y económico como pueden ser las de Marías, Cueto o Savater, pero que pagan caro el precio de su complicidad estructural con ese mismo poder por haber —efectivamente— «desactivado» la dimensión siempre necesariamente relacional, comunitaria, e interdependiente de toda producción cultural (en parte gracias a su identificación con la figura del «columnista»), tal vez confundiendo la tan ansiada «desdramatización de la convivencia nacional» de la que habla Savater con una aceptación acrítica de la modernidad individualista liberal y capitalista como único horizonte de la realidad (cosa que en absoluto habían hecho otras líneas —vanguardistas, contraculturales, cívicas— herederas de la modernidad estética).

Y, en el peor de los casos, la cultura de la CT quedaría reducida a un adorno a veces grotesco, ridículamente «transgresor» e hinchado de prestigio vacío, que sirve para reforzar la autoridad austera de los expertos tecnócratas, por efecto de estimulante contraste. Así, por poner un ejemplo clásico que nos permitiría explorar interesantes continuidades con el franquismo, no estará de más recordar que en ese acto histórico de la entrada de España en la CEE alguien decidió que estaría muy bien añadir un poco de arte a la ocasión, encargando a Salvador Dalí una interpretación personal del tema del «Rapto de Europa». Y así, explicaba *El País* que

todos los firmantes del acuerdo y los protocolos del ingreso de España a la Comunidad Económica Europea, reciben en la ceremonia que se celebra esta noche, tras estampar su firma, una

carpeta de color violáceo, que consta de 25 páginas, con la firma de Dalí termograbada en oro en la portada.

Sin duda el dato hubiera hecho las delicias de Ferlosio. Por su parte el propio Dalí no dejó pasar la oportunidad de declarar, en una especie de contribución megalómana al sempiterno motivo del «*Spain is different*», que

El único, ¡el único!, que ha entendido ese mito ha sido Salvador Dalí. El toro, que es España, no raptó a Europa; la retuvo con todo su brío, con toda su bravura, y la mantiene donde está. Europa le debe a España todo su ser.

2.4.4. *El artista y el intelectual en el reino de la imagen*

Los expertos tecnocientíficos y los gestores políticos han dirigido y ejecutado el programa de implantación del neoliberalismo en el Estado español durante las últimas tres décadas largas, pero cabe preguntarse si lo hubieran podido hacer sin el ejército de intelectuales públicos y artistas que han encarnado el modelo de modernidad y europeísmo que ha servido como justificación de dicha transformación.

Conforme, como observa Marías en su citado «No pareces español» (1990), la televisión, y el resto de medios de comunicación, se convierten en «el más fiable reflejo que de sí mismos tienen los ciudadanos, mucho más que la “realidad”», si se mantiene demasiado la «mala imagen» de España es, añade el propio Marías, por culpa de los gobernantes que deciden qué es lo que sale por la televisión. En la era de la imagen, la misión pedagógica de educar a las masas (en este caso acerca de cómo deben representarse a sí mismas) que habitualmente se arrogaban las élites liberales, tiene que compartirse con el poder político y el mediático. Pero la contrapartida para los intelectuales es que pueden culpar ahora también a este poder mediático del «atraso», por fomentar una mala imagen.

La totalidad de la población podría tener también parte de responsabilidad. Sin embargo, afirma Marías, magnánimo y enunciando una especie de versión postmoderna del metarrelato elitista de la modernidad española: «a esta no hay que culparla mucho, ya que afortunadamente se caracteriza siempre por su anarquía, sus contradicciones y su escasa visión de futuro, pero los profesionales del porvenir, esto es, los políticos, sí son culpables de cobardía, negligencia y cinismo a la hora de dirigir configurar y manipular la imagen de España en los actuales tiempos» (37).

Lo que parece una diatriba contra los políticos y una disculpa del «*bombre común*», como gusta decir Marías, no puede sino correr el riesgo de caer en un profundo paternalismo, cuando no en un simple desprecio a la multitud. Marías se toma aquí con alegría la supuesta «anarquía» y «escasez de visión de futuro» de la población, pero en otros casos el tono del intelectual europeísta, sobre todo del que no se conforma tan fácilmente con el hecho de que la imagen sea más importante que la realidad, adquiere acentos más oscuros, cercanos a los del ilustre y fundacional precedente de *La rebelión de las masas*.

Es el caso de este lamento cuasihobbesiano en el que incurre Antonio Muñoz Molina en *Todo lo que era sólido* (2013), su reciente libro sobre la crisis española actual; un lamento en el que parece llegar casi a la conclusión, no solo de que los españoles parecen o se comportan como «delincuentes», según la versión de Marías, sino de que lo son por naturaleza:

En treinta y tantos años de democracia y después de casi cuarenta de dictadura no se ha hecho ninguna pedagogía democrática. La democracia tiene que ser enseñada, porque no es natural, porque va en contra de inclinaciones muy arraigadas en los seres humanos. Lo natural no es la igualdad sino el dominio de los fuertes sobre los débiles. (...) Lo natural es la barbarie y no la civilización, el grito o el puñetazo y no el argumento persuasivo, la fruición inmediata y no el empeño a largo plazo. (...) Lo natural

es la ignorancia: no hay aprendizaje que no requiera un esfuerzo y que no tarde en dar fruto (103).

La otra cara de la ideología de la normalidad europeísta y modernizadora es el desprecio hacia el «atraso», hacia lo «paleta», la falta de «cultura» que en ocasiones se presenta, por desesperada extensión metafísica, como una especie de característica natural del ser humano. En este sentido, quizá la forma en la que más profundamente contribuyen los intelectuales públicos de la «democracia española» a la «normalización» de la sociedad sea difundiendo y encarnando no solo una aspiración de modernidad y progreso, sino, sobre todo, la idea de que solo algunas personas están preparadas para guiar a la masa hacia esa modernidad, porque en general la masa es incapaz de pensar y de mejorar su vida por sí misma.

Pero, en cualquier caso, me parece que, al mismo tiempo, conforme las capacidades humanas de autorrepresentación colectiva van siendo apropiadas por los medios de masas, la importancia del rol pedagógico de intelectuales y artistas aumenta, puesto que son ellos quienes van a tener una posición más favorable en el entorno mediático. Mientras expertos y políticos ostentan, sin duda, gran visibilidad y autoridad en esa «realidad» mediada, al mismo tiempo su discurso resulta gris, limitado y excesivamente especializado, frente a la profundidad humanística, el despliegue estético y la cercanía a las preocupaciones cotidianas de la «gente común» que incluyen en su repertorio los intelectuales y artistas, especialmente los que se han adaptado mejor al imperio de la «imagen», quienes conceden más terreno al llamado «entretenimiento».

En estas versiones mediáticas del intelectual y el artista los valores de modernidad, progreso y europeización a menudo quedan reducidos a una todavía mayor simplificación, que consiste en el mero «impacto internacional». Durante el franquismo era ya bien conocida la constante aspiración del régimen a legitimarse demostrando la exportabilidad de la cultura, arte y deportes españoles «al

extranjero» (Jorge Luis Marzo ha investigado esto con detalle en relación al arte), pero, más tarde, los años de la «normalización» democrática llevarán todavía más lejos este afán, bajo el *leitmotiv* de la famosa «integración en Europa», que a menudo se enuncia como una integración en el grupo de «los países más avanzados».

2.4.5. *La cultura como «Marca España»*

Acercándonos al presente, todavía en 2009, con el discurso sobre España como «la octava potencia mundial» aún muy fresco, y en un libro que por lo demás pretende ejercer una crítica a la espectacularización y mercantilización de la cultura, como es el citado *Más es más. Sociedad y cultura en la España democrática*, encontramos una apreciación sumaria del valor cultural de España en estos términos clásicos.

Los autores afirman, utilizando por cierto un lenguaje metafórico que revela una concepción de la cultura como asunto de intercambios individuales competitivos, que «las letras españolas han disfrutado muy pocas veces del crédito que hoy tienen en otros países europeos» y que «lo mismo ocurre en otros ámbitos culturales, que no llegan a alterar una balanza de pagos evidentemente deficitaria, pero que corrigen en parte la tendencia, igual que sucede con la exportación de valores (incluso de consumo) que puede ser pintores y escultores (Eduardo Chillida, Miquel Barceló), arquitectos (Santiago Calatrava, Rafael Moneo), actores (Antonio Banderas, Javier Bardem o Penélope Cruz), directores de cine (Pedro Almodóvar, Alejandro Amenábar, Fernando Trueba), deportistas (Miguel Induráin, Pau Gasol, Fernando Alonso, Rafael Nadal o Sergio García), músicos o diseñadores...» (12).

Convertida finalmente en un producto listo para la exportación, la «cultura» difícilmente puede ya diferenciarse del consumo, y por eso las artes, los deportes, el diseño y entretenimiento forman una amalgama en la que lo único importante es la capacidad

de impresionar, o al menos *vender*, a otros países. El mundo de la cultura-producto («la Marca España») hereda así, como los *mass media*, una versión adaptada a los nuevos tiempos del programa de las élites intelectuales que aspiraban a la europeización, la modernización y la integración internacional. La metanarrativa elitista de la modernidad en el fondo no desaparece, solo se transforma.

Incluso en las manifestaciones más burdamente consumistas, masivas y aparentemente alejadas de la tradición letrada liberal que construyó esa metanarrativa moderna, como pueden ser las victorias deportivas atribuidas a «España», reaparece ese deseo de integración y de reconocimiento internacional, ese «saldo negativo» de modernidad que el país tiene que exorcizar, sea como sea. A más de uno nos quedará en la memoria, como representación icónica de los años de la «burbuja económica», la imagen de esos grandes mausoleos postmodernos de la cultura dejados a medio construir o en proceso de degradación que el complejo inmobiliario-político-constructor hizo proliferar por el Estado español durante sus años de furor especulativo. Se podría decir que, del mismo modo que la vertiginosa subida del precio de la vivienda creó un «efecto riqueza» en el 87% de españoles que se convirtieron en propietarios de casas, la magnificación de los «éxitos culturales» de Calatrava en arquitectura, pero también de otros como Almodóvar en cine o de Barceló en pintura, produjo análogamente una especie de «efecto cultura» cuyo verdadero valor resulta discutible, más allá de intensificar la ansiedad «maníaca» de modernidad de la que habla Ángel Loureiro.

Cabría incluso leer el universo cada vez más boyante de la llamada «prensa rosa» como una especie de catarsis negativa en la que se da rienda suelta a todo el «atraso», el «folclorismo» y la «caspas» que el paradigma elitista moderno construye como un fantasma colectivo que vendría a ser el negativo de su ideal. Probablemente, gran parte del humor que aparece en los medios de masas durante los años de la democracia está construido sobre similares bases de obsesión con lo «paleta», lo «atrasado» y lo «fol-

clórico», a las que ya me he referido, aunque son estas cuestiones que no voy a poder investigar directamente aquí.

Quisiera apuntar, eso sí, que, a pesar de que la mercantilización de la cultura y la espectacularización de los grandes *media* han llegado muy lejos en los años del neoliberalismo español, me parece que el modelo del intelectual clásico, con su legitimidad pedagógica y su aura de excepcionalidad estética está lejos de haber desaparecido. En este sentido creo importante reconocer que, como afirmó Jo Labanyi, con la llegada de la democracia a España se pasó de una literatura elitista dirigida por «mandarines bienintencionados», como el editor Carlos Barral, a un panorama mercantilizado y dominado por los grandes grupos editoriales y los suplementos culturales en los medios de comunicación de masas que supuso, es cierto, cierta «salida de la literatura fuera del *ghetto* de la intelectualidad»¹¹.

Pero Labanyi y Graham señalaron también que, si bien es cierto que con esta mercantilización se amplía el acceso a la «alta cultura» distribuida comercialmente por los propios *mass-media*, eso no significa que todo el mundo la pueda entender y disfrutar por igual. Quizás habría que añadir, que quienes sí la entienden y la disfrutan tampoco dejan de recibir junto con esa cultura un modelo de valoración («alta cultura») que tiende a suponer la excepcionalidad del autor individual, relegando a la mayoría de la gente al mero acceso pasivo.

¹¹ La mercantilización de la cultura escrita se inscribe en el contexto mucho más amplio del viraje hacia un capitalismo informacional o cognitivo en las últimas décadas del siglo XX, que han analizado teóricos de la tradición del postoperaismo italiano y afines a la revista *multitudes*, como Negri y Hardt, Blondeau y Lazzarato o Franco Berardi, «Bifo». Estos autores han llamado la atención sobre el hecho de que la gran innovación del capitalismo postindustrial ha sido la potenciación del sector de las «mercancías inmateriales» (conocimiento, relaciones, afectos, comunicación, subjetividad...). Sobre el caso español, tuve la oportunidad de apuntar algunos desarrollos en «La imaginación sostenible: culturas y crisis económica en la España actual» (Moreno-Caballud, «La Imaginación Sostenible»).

Un buen ejemplo de la pervivencia de ese tipo de excepcionalidad cultural atribuida a los autores, y de su capacidad de seguir legitimando el discurso político de intelectuales públicos, sería tal vez la emergencia de nuevas figuras que han adquirido una importante visibilidad pública, años después del momento en el que se fraguó el «núcleo duro» de la intelectualidad asociada a la «normalización» democrática, pero que siguen ejerciendo una función de legitimación similar. Pienso por ejemplo en la figura de Javier Cercas, que hasta 2001 no adquiere esa visibilidad masiva, pero que después se convierte en una voz clave del columnismo de opinión en el mismo periódico *El País* que, como veíamos con Manuel Vicent, se ha autorrepresentado como heredero de la tradición de «minorías ilustradas» que supuestamente habría llevado a España a la «modernidad».

En este sentido, como ocurría con Javier Marías respecto al gobierno del PSOE, las críticas de Cercas a diversas instituciones de poder y a aspectos clave del funcionamiento del sistema neoliberal como son la sumisión del Estado a la especulación mercantil o el debilitamiento de la democracia institucional, no son en absoluto incompatibles con su adscripción, consciente o no, a esa tradición de élites culturales que han supuesto una herramienta fundamental, en tanto que defensoras y portadoras simbólicas del ideal de modernidad europea, para la legitimación de ese mismo sistema neoliberal al que critican.

Desde que comenzó la crisis de 2008, la visibilidad de esta contradicción se ha agudizado, puesto que las fallas del marco político, cultural y económico que los intelectuales herederos del proyecto modernizador han ayudado a construir se han hecho más evidentes. Pero no ha ocurrido en absoluto lo mismo con esa conexión entre su capacidad crítica y la legitimidad de un orden social, al que, incluso a su pesar, estos intelectuales no pueden sino respaldar mientras sigan ocupando la posición jerárquica que ha definido históricamente su labor.

CAPÍTULO 3

MODERNIDADES TRUNCADAS: LAS CULTURAS POPULARES QUE PUDIERON SER

3.1. MODERNIDADES TRUNCADAS I: UNA «CULTURA DEL ARRAIGO» EN LA TRANSICIÓN

3.1.1. *Contrafiguras del intelectual moderno*

El paradigma modernizador de las élites intelectuales españolas liberales ha impregnado extensamente el escenario cultural de la España «democrática», y en ese escenario las figuras capaces de encarnar esa modernización, o su versión degradada del «éxito internacional» en el mercado de la cultura y la imagen, han constituido modelos y agentes de legitimación a menudo tal vez más potentes que los consejeros expertos, gestores técnicos y ejecutivos políticos de la verdadera integración en la Europa neoliberal. Pero, si exploramos la génesis de esta figura de intelectual, que a menudo nos parece la única posible, no tardamos en encontrar otras contrafiguras y tradiciones culturales alternativas, que no llegaron a disputarle su hegemonía, como las del *underground* que estudia Germán Labrador.

A modo de complemento a las breves incursiones que he hecho hasta el momento en la genealogía de ese intelectual público europeísta o «modernizador» que se consolida con la «normalización» democrática, quiero ahora proponer también el bosquejo de una contrafigura de intelectual no tan compacta ni tan capaz de crear comunidad como la del poeta «arrebataado» que

estudia Labrador, pero sí, me parece, con la muy interesante peculiaridad de haber permanecido en diálogo con una España no tan «cívica» ni tan «abundante» como la que aparece en los recuerdos de Javier Marías sobre los años cincuenta: esa que componían, por un lado, las zonas rurales que mandaron a la emigración urbana a gran parte de sus habitantes y, por otro, los obreros y campesinos vencidos en la Guerra Civil y sus herederos, que sufrieron la penuria económica y la represión política como dos lados de un mismo castigo.

En este sentido, quiero contribuir en alguna medida a la construcción de reflexiones contrafácticas como la que planteaba Sánchez León en su citado artículo, «Encerrados con un solo juguete», al preguntar:

¿Qué hubiera pasado si la dictadura hubiera carecido de capacidad de penetración institucional y/o de tiempo, para destruir las bases sociales de la cultura tradicional española de arraigo comunitario? ¿Qué hubiera pasado si, como en la mayoría de las culturas de otras democracias emergentes, España hubiera tenido una mayor oscilación a corto plazo entre dictadura y democracia en el siglo XX, y las sucesivas transiciones hubieran obligado a dar reconocimiento a esas culturas correosas al liberalismo —llámense de clase, de etnia, de lengua y cultura, etc.— que son en la actualidad el interlocutor obligado de toda agenda política alternativa en la era de la globalización y la interculturalidad?

En un mundo como era el de la España de los años cuarenta y cincuenta, en el que todavía la brecha entre la ciencia y los saberes populares no había cortado del todo la realidad en dos pedazos, la autorrepresentación colectiva no había sido capturada aún tan intensamente por los medios de masas (a pesar de la crucial importancia del cine americano y de la radio), ni el consumismo se había instaurado como forma de organización básica del deseo, el sistema de construcción de la realidad tenía que ser necesariamente distinto al de la posterior España «democrática»

(postmoderna y neoliberal). De esa diferencia se alimentaron algunas personas que después se iban a convertir en intelectuales en la esfera pública española, pero que lo hicieron trayendo consigo ecos de esas otras formas de distribución de los saberes y las capacidades colectivas de producir sentido (oral o escrito).

El caso del escritor leonés Luis Mateo Díez es paradigmático en cuanto a su relación con las culturas rurales y el del catalán Juan Marsé lo es respecto a su cercanía con las culturas obreras republicanas. Ambos son hoy escritores de notable éxito comercial: podemos encontrar sus libros destacados en las mismas mesas de novedades que los de Javier Marías, Antonio Muñoz Molina o Javier Cercas, y sus editoriales, a menudo pertenecientes a los grandes grupos empresariales de comunicación, los lanzan con similar aparato promocional en los medios de masas. Se trata además de escritores sin duda con gran prestigio en el ámbito de la crítica y de los estudios literarios; ambos han recibido numerosos premios, incluyendo algunos de los más conocidos, y su nombre aparece con frecuencia en las secciones de cultura de los periódicos de mayor tirada.

En cualquier caso, Díez y Marsé, como otros escritores, intelectuales y artistas que han llevado trayectorias similares, son herederos de culturas en las que el sistema de creación de la realidad no apostaba tanto a la autoridad de individuos concretos para convertirlos en Autores o Expertos, sino en métodos de transmisión y recreación colectiva de saberes tradicionales. En este sentido, sus trayectorias cumplen irregularmente el papel de encarnar ese ideal de modernización europeísta que se asocia al intelectual cosmopolita, valorado internacionalmente, situado en una vanguardia de desarrollo cultural que tira del carro de un país tendente al «atraso». Precisamente porque Díez y Marsé se han pasado gran parte de su vida trazando diálogos, reclamando la dignidad y la memoria de culturas campesinas y obreras que habitualmente han sido culpadas de ese «atraso» por parte de las élites letradas, su posición se integra con cierta dificultad en el

modelo cultural y político «normalizado» durante los primeros años de la «democracia» española.

Hay que remarcar que esto es así no porque Marsé y Díez tengan una especie de relación «conservadora» en un sentido literal con esas culturas, y por tanto una oposición frontal a los complejos procesos culturales, políticos y económicos que las han hecho desaparecer, a los que se suele llamar «modernización». Más bien lo que sucede es que en la apropiación que hacen de esas culturas tradicionales laten proyectos o posibilidades de otras «modernidades», abortadas o sepultadas bajo la hegemonía del híbrido de cultura burguesa y neoliberalismo que ha marcado el orden de la postdictadura española, y dentro de ella la escena cultural e incluso la propia figura del escritor de éxito que Marsé y Díez han terminado por encarnar.

3.1.2. Culturas campesinas y efervescencia regional en la España de las autonomías

En el caso de Díez, es de sobra conocida su recuperación activa de la escena del «filandón», es decir, de la tertulia campesina según se la denomina en zonas del noroeste de la península ibérica, como ambiente cultural del que su propio trabajo como escritor brotaría. Esta especie de «escena originaria», como la llamó el crítico Ángel Loureiro, tiene un tiempo y un espacio concretos, que Díez ha poetizado: «... horas descolgadas del anochecer, cocinas templadas, la atmósfera de humo y de leña, de vino grueso de mucho poso recalentado en las tazas, y en invierno agazapado allí fuera...»¹ (40). Y en ese espacio-tiempo de aroma legendario,

¹ Significativamente, el escritor peruano José María Arguedas retrata una escenografía similar en la construcción de su «mito de origen» como escritor: una cocina poblada por gentes que narran y escuchan en comunidad, lejos de los centros familiares y políticos donde se maneja el poder.

que se va poblando para realizar un acto «tan natural como la cena», se pone en marcha la narración de historias que, escribía Díez en 1977,

nos iban uniendo, ayudaban a perfilar una sensibilidad, como un atributo más al lado de los otros que nutrían nuestra cultura. Y la nuestra era una cultura campesina, estricta, apegada a la tierra, tan de la tierra como el mismo surco. Acaso por eso la fascinación de lo imaginario, el atractivo de las ficciones, calaba hondo en nuestro espíritu, como contrapunto a esa realidad inmensa de la tierra y sus labores, en que estábamos sumidos (42).

Se trata sin duda de la construcción de un «mito de origen», la fundación de una poética literaria que quiere arraigarse en la práctica tradicional y comunitaria del narrar como una actividad más entre las que formaban la cotidianeidad de las culturas campesinas. Se perfila concretamente un posible «destino de escritor»: «Qué buen destino de escritor el de quedar para el futuro como una de esas voces anónimas que cuenta entre sus vecinos» (41)².

Pero hay que tener en cuenta que estas reflexiones sobre las culturas campesinas las presentaba Luis Mateo Díez en 1978 junto a los también escritores leoneses Juan Pedro Aparicio y José María Merino bajo el pseudónimo compartido de Sabino Ordás, un personaje inventado por ellos y con el que firmaron una serie de artículos en el diario *Pueblo*, que saldrían después recogidos en el volumen *Las cenizas del Fénix*. Sabino Ordás era, según la biogra-

² En el prólogo a *El Pasado Legendario*, publicado en el 2000 (trece años después de que Sabino Ordás escribiera estas palabras), Díez retoma la misma expresión para referirse esta vez directamente a su propio «destino de escritor»: «Algunos de los ritos vecinales de la oralidad, tan propios de determinadas culturas rurales, casi siempre nórdicas y montañosas, formaron parte de mi infancia. Esa circunstancia marca, de algún modo, mi propio destino de escritor, y yo lo asumo sin nostalgias ni romanticismos, como me gusta asumir todo lo que a mi infancia se refiere» (20).

fía que le habían inventado sus tres creadores, un viejo intelectual exiliado republicano que había regresado a su pequeña aldea de la provincia de León, ya tras la muerte del Caudillo, para encontrarse con la convulsa España de la transición a la democracia, y particularmente, con las efervescentes culturas regionales y autonomistas que se dedicaban, entre otras cosas, a la recuperación de tradiciones culturales autóctonas como las del «filandón» leonés. En este sentido, es necesario enmarcar ese proyecto literario de «quedar para el futuro como una de esas voces anónimas que cuenta entre sus vecinos» dentro de las «culturas transicionales» correosas a la mesocracia de las que habla Labrador y, en particular, dentro de la pequeña «contracultura» autonomista leonesa en la que irrumpe la invención de Sabino Ordás.

Ordás escribe en el momento en que se está configurando jurídica y políticamente, y no sin abundantes polémicas, la llamada «España de las autonomías». Desde la euforia inicial hasta la posterior decepción por el llamado «cerrojazo autonómico» de 1981, en el que el gobierno de Adolfo Suárez reduce el margen de autodeterminación política alcanzable, se concentra en «las provincias» una frenética actividad colectiva en la que lo literario y lo político a menudo está confundido en una misma amalgama, lejos todavía de la profesionalización y especialización del escritor de ficción que el crecimiento del mercado editorial fomentaría después, hacia mediados de los ochenta.

Durante los años de la transición los escritores de provincias a menudo compartían espacio físico y simbólico con etnógrafos locales, músicos de folk, miembros de comunas rurales, vecinos de pueblos amenazados por pantanos, militantes autonomistas y activistas ecologistas. De hecho, no hay razón para considerar a narradores como el Luis Mateo Díez de estos años (ejemplos similares serían los de Julio Llamazares, Manuel Rivas o Bernardo Atxaga, por citar algunos de los más conocidos) solamente como un escritor de ficción que desarrolla un proyecto de creación individual, pues esa es tan solo una faceta más de su producción, que se halla

claramente imbricada en redes de interacción social y en proyectos colectivos, que a menudo desbordan la creación literaria³.

Así, por ejemplo, Díez trabajó en esos años de la transición en acercamientos de tipo antropológico como «Una introducción a la literatura popular leonesa» (1980) y otros que se derivan de su implicación activa en la Casa de León en Madrid y su revista (*León*), así como en múltiples actividades de difusión e investigación cultural que se aglutinan bajo diversos nombres («grupo de estudios Gumersindo Azcárate», «editorial Papalaguinda», «colección Breviarios de la Calle del Pez» o el propio autor apócrifo Sabino Ordás), y que tienen en común el interés por la cultura popular y la identidad leonesa⁴. Esos proyectos se definen en gran parte por una voluntad de crear «cultura popular» regionalista, con la que tienen que compartir espacio los criterios de «calidad estética» propios de las tradiciones letradas de la alta cultura, de manera que consiguen a menudo llegar a sectores diversos de la ciudadanía (desde escritores e intelectuales jóvenes a ancianos campesinos). De hecho, a menudo existe una gran preocupación en este tipo de foros por estar abiertos a ciudadanos que no pertenezcan a las élites culturales, y por eso se insiste siempre desde ellos en que el regionalismo no es una forma de producir exclusividad, sino, precisamente, una «cultura popular» que se trata de diferenciar respecto a la cultura de las élites.

Los artículos de Ordás vuelven una y otra vez sobre el problema del elitismo cultural, que a menudo asocia los resabios au-

³ Este tipo de trabajo en los límites entre la «creación» y la «documentación» es notablemente similar al que realizan los numerosos grupos de música folclórica que aparecen en el momento de la transición española, llevando a cabo una extensa labor de recopilación y estudio etnográfico a la par que desarrollan su estilo propio (es el caso de Oskorri en Euskadi, All Tall en Valencia, Chicotén en Aragón o Fuxan Os Ventos en Galicia, por nombrar solo algunos). Este último grupo, según cuenta González Lucini, solía terminar sus conciertos pidiendo a la audiencia que les enseñara las canciones autóctonas del lugar donde habían actuado.

⁴ Asunción Castro Díez (2001) ha identificado con detalle todas estas actividades «paraliterarias» de Díez a raíz de su estudio sobre Sabino Ordás.

toritarios de la dictadura, y con las «camarillas» que gobiernan el mundo literario desde Madrid o Barcelona (e incluso con la hegemonía de experimentalismo formal). Así, al hilo de un comentario sobre la trayectoria del crítico José María Castellet, Ordás señala que el poder proveniente del manejo de esas jergas culturales es equiparable al modelo del poder político dictatorial que había impregnado todo el funcionamiento social:

Sobre el *esquema* por antonomasia (dictador ejerciendo omnímodamente su autoridad hacia abajo, a través de capas sucesivas de pequeños dictadores serviles) se fue dibujando el esquema de actuación general y, por tanto, el del mundo de la cultura. Quiéralo o no, el intelectual que «constituía un núcleo de influencia» acabó convirtiéndose en dictador capaz de ejercer un poder absoluto en su campo de actuación, utilizando dogmas y clichés sin imaginar siquiera disparidades ni réplicas, para convertir así al resto del sector de su predominio, a través de un conjunto de tiranuelos subsidarios, en un grupo sumiso y obediente, cuando no aterrorizado (69).

En una sociedad fuertemente impregnada por relaciones de poder autoritarias, la cultura no se salvó de reproducir esos esquemas de autoridad y sumisión, sino que los propició a través de una jerga propia del campo intelectual. En 1978, transcurridos tres años de una transición a la democracia todavía insuficiente, las cosas no han cambiado demasiado⁵. Ordás comprueba, por ejemplo, al hilo de una polémica sobre una escultura pública de Chillida, que tanto los críticos de arte como los medios de comunicación españoles se amparan «en una jerga equivalente, por sus defectos, a

⁵ Hay, sin embargo, estudios que han resaltado precisamente la emergencia de lenguajes vivos y ciudadanos, ajenos a jergas elitistas, en esos años de la transición e incluso mucho antes. Jordi Gracia, en su trabajo ya citado *La Resistencia Silenciosa*, investiga el tenue hilo trazado durante los años de la dictadura por diversas manifestaciones culturales que, frente a la oscuridad y petulancia del estilo fascista, apuestan por la claridad y la sobriedad.

la que Valle-Inclán achacaba a las “divinas palabras”, jerga que posibilita unos poderes de acceso restringido y el impartir las bendiciones a quien se quiere»⁶ (127).

Para Ordás, el maltrato de la palabra ejercido por las élites de poder durante casi cuarenta años de dictadura ha producido una «desarticulación entre cultura y sociedad» y ha redundado en la creación de «una cultura de Estado o, a veces, de anti-Estado (tanto o más superestructural que su contraria) que tanto iba a dar» (44). Cultura franquista y cultura antifranquista: ambas han creado un lenguaje separado del «pueblo», jergas herméticas diseñadas para el uso de unos pocos, «desarraigadas». En general, constata la pervivencia en la sociedad española de «la idea de que el mundo de la cultura no debe tener fácil acceso, que el conocimiento del arte debe estar rodeado de especiales dificultades, que solo a través del sufrimiento, bien que mental, pueden alcanzarse las riquezas ateneas» (98), idea que parece calar aún con más fuerza precisamente en los que han conseguido convertirse en administradores del patrimonio cultural, y se dedican a poner trabas para que el común de los mortales participe de ese patrimonio.

Cuando frente a este elitismo cultural Ordás opone su proyecto de recuperación de «las voces anónimas» de los filandones campesinos, no lo hace por una especie de conservadurismo que pretenda un regreso a un pasado ideal, sino porque quiere dotar a la «modernización» española de una verdadera democratización, que para él pasa por la atención a las culturas populares autóctonas. La contraposición entre la cultura elitista y las culturas rurales constituye ya de por sí el embrión de todo un programa político-cultu-

⁶ La metáfora del lenguaje religioso es también utilizada por Ricardo Piglia en su texto antes citado para referirse a las jergas elitistas que requieren de «expertos» para ser interpretadas: «Quizá el discurso dominante en este sentido sea el de la economía. La economía de mercado define un diccionario y una sintaxis y actúa sobre las palabras; define un nuevo lenguaje sagrado y críptico, que necesita de los sacerdotes y los técnicos para descifrarlo y traducirlo y comentarlo» (38).

ral de acercamiento entre cultura y sociedad (cultura y «pueblo») que Ordás (y otros agentes culturales cercanos a él) va a defender: «cuidémonos de las burocracias culturales, desertemos de los centros de emisión de cartas de naturaleza de esta o aquella calidad, de esta o aquella moda, persigamos la espontaneidad, el engarce, la articulación entre cultura y sociedad, entre arte y pueblo...» (67).

Hay en los artículos de Ordás una exaltación del igualitarismo y la independencia campesinas que tiene que ver con su voluntad de «enraizar» la nueva España del postfranquismo en tradiciones culturales regionales y antiimperiales, por muy remotas en el tiempo que estén. Así, Ordás asocia por ejemplo el espíritu rebelde de los anarquistas leoneses, como Buenaventura Durruti, con la resistencia de los pueblos astur-cántabros ante el imperio romano. Del mismo modo, en ensayo titulado «Una carta al ministro de cultura» (del '79) aboga por la creación de un Museo de Antropología y Etnografía que dé cuenta de la riqueza de identidades culturales diversas que alberga España, con la intención precisamente de que no se pierdan las que no han vertebrado proyectos de expansión imperialista:

Una tensión permanente entre el *cantonalismo* y la *unidad imperial* parece ir marcando nuestro avatar histórico: de esa tensión se nutre la originalidad de nuestro panorama humano, henchido de culturas distintas, algunas manteniendo, todavía vivas, brasas milenarias (168).

La cuestión candente es, sin embargo, cuán vivas se mantienen o no esas brasas cuando, por lo demás, se cierne sobre ellas el fantasma de la museificación. ¿Hasta qué punto y cómo se pueden encender todavía fuegos con esas brasas milenarias de culturas ancestrales en la España de la transición? Cuando Ordás plantea la necesidad de crear un museo antropológico y etnológico en España para propiciar «la reconciliación cultural de las Españas» (167), no solo quiere que se reconozcan las particularidades culturales regionales que el franquismo había arrinconado, sino que

además pide que en ese museo se recojan los objetos pertenecientes a modos de vida rural, «antes de que esta obstinada carrera hacia no-se-sabe-muy-bien-dónde deje nuestras aldeas en la ruina y en el olvido definitivo» (169).

Hay que tener en cuenta que, en el contexto de esa transformación biopolítica del agro ejercida por el franquismo a la que ya me he referido en el primer capítulo, entre 1955 y 1975 seis millones de españoles (el 20% de la población) se habían mudado de provincia, y que, de ellos, dos millones emigraron a Madrid, un millón ochocientos mil a Barcelona y un millón y medio a Europa. Con estos masivos desplazamientos, desaparecieron del mundo rural el 60% de los pequeños agricultores y el 70% de los jornaleros. Al mismo tiempo, las ciudades españolas de más de 100.000 habitantes pasaron de veinte (en 1960) a cuarenta (en 1975).

El proyecto de crear una cultura «arraigada», una modernidad que no lo apueste todo a la falsa novedad cosmopolita que enmascara el elitismo cultural, se enfrenta con su escollo más duro en la propia caducidad de esas culturas rurales en las que quiere fundamentar ese arraigo, a la altura de finales de los setenta. En términos del proyecto literario e intelectual de Mateo Díez, la dificultad se podría plantear sencillamente en los siguientes términos: ¿cómo se puede continuar siendo una «voz anónima que cuenta entre sus vecinos» en una sociedad que tiende a convertir a las voces anónimas en Autores y a los vecinos en públicos o consumidores?

3.2. PALABRAS EN LA COCINA: LA CULTURA DESDE LA SUBSISTENCIA

3.2.1. *La tertulia campesina como imagen de una cultura en Luis Mateo Díez*

Para el diccionario de la Real Academia, un filandón es «una reunión nocturna de mujeres para hilar y charlar» y, seguramente,

así lo es también para Luis Mateo Díez (entre otras cosas porque la elaboración de dicho diccionario se encuentra entre sus responsabilidades como académico desde 2001). Pero, además, el escritor leonés ha sugerido siempre en su obra que estas reuniones ejercían una función de construcción, mantenimiento y reactivación del patrimonio cultural de las comunidades rurales, eminentemente campesinas, que las se celebraban. En su *Relato de Babia* Díez puso deliberadamente en escena esta función, incluyendo un capítulo central titulado «Filandón» que presenta, de manera dialogada (y sin modificaciones sustanciales en las tres ediciones que se han hecho del libro), un encuentro entre vecinos o amigos (hombres y mujeres) que rememoran variadas anécdotas locales, cuentos, leyendas, chistes y romances relacionados con características culturales, geográficas e históricas de la comarca leonesa de Babia⁷.

La Babia de Díez es el epítome de las culturas campesinas, que son para él, ante todo, culturas de filandones, es decir, unas culturas que están negociando constantemente su sentido y su

⁷ Acerca de la cuestión de género en relación con la narración, resulta muy interesante observar que, aunque Mateo Díez amplíe su versión del «filandón» a hombres y mujeres, en su concepción de la narrativa «popular» siguen teniendo cierta prioridad estas últimas, que a menudo aparecen como las más capacitadas para contar la historia de los «olvidados» por la modernidad y el «progreso». Esta característica está en consonancia con la construcción de la narración como «espacio femenino» que encontramos en el ensayo «El relato indefinible», del argentino Edgardo Cozarinsky. Según Cozarinsky, que se inspira en Michelet, el vínculo entre lo femenino y la narración se remontaría a los tiempos de la Baja Edad Media, en los que, mientras los hombres cazaban o guerreaban, las mujeres estudiaban la naturaleza y transmitían «leyendas legadas por madres a hijas, donde hallaron una supervivencia frágil pero pertinaz los dioses de la antigüedad pagana» (21). Para un análisis histórico de la relación entre mujeres y cultura popular, me parece esencial relacionar ambos términos con la llegada del capitalismo productivista, según lo hace Silvia Federici en su libro imprescindible *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2004).

identidad mediante la narración colectiva de relatos orales. Historias que la gente se cuenta oralmente para explicarse qué son y dónde están; eso es Babia para Díez, y así lo corrobora la cita de John Berger que el escritor puso al comienzo de la tercera edición del *Relato de Babia*:

El autorretrato de cada pueblo no está construido con piedras, sino con palabras, habladas y recordadas: con opiniones, historias, relatos de testigos presenciales, leyendas, comentarios y rumores. Y es un retrato continuo, nunca se deja de trabajar en él. Hasta hace relativamente poco tiempo, los únicos materiales de que disponían un pueblo y sus habitantes para definirse a sí mismos eran sus propias palabras habladas. El retrato que cada pueblo hacía de sí mismo, aparte de los logros físicos del fruto del trabajo de cada cual, era lo único que reflejaba el sentido de su existencia (29).

Ese «hasta hace relativamente poco tiempo» es crucial para la consideración de las culturas campesinas. En el filandón narrado por Díez, la elaboración de ese autorretrato colectivo de Babia está constantemente basculando sobre un antes y un después: el capítulo aparece narrado en presente, y las referencias temporales sitúan el encuentro en algún momento cercano a la fecha de la escritura del libro (1980-81), pero la interrogación sobre Babia se plantea constantemente en términos de comparación entre la Babia del presente y la del pasado. Así, se comentan las transformaciones en la agricultura, en la composición social, la erosión de los dialectos locales, la perdurabilidad de saberes populares como las recetas de cocina e incluso la impronta de transformaciones macroeconómicas como la llegada de la industria del carbón a la zona⁸.

⁸ «Aquí en Babia somos muchas las que la tarta la seguimos haciendo. Otras cosas se pierden, pero esta no» (126), «la agricultura aquí se fue a pique. Vas por ahí buscando un kilo de lentejas, que siempre tuvieron fama las lentejas ba-

El tiempo modifica las prácticas vividas y la manera en que estas alcanzan significación. El autorretrato comienzan a hacerlos esas televisiones que ya se han metido en las casas de Babia, o esos escritores que, como Mateo Díez, de pequeños se sentaban en los filandones y de mayores escriben sus versiones «literarias» de los cuentos que allí oyeron. Se empieza a hacer con palabras y voces que vienen de otros lugares, y que cuentan otras experiencias, hasta que la propia existencia de Babia, y de las culturas campesinas, queda puesta en entredicho por el torbellino de la emigración, la proliferación de los medios de masas y la difusión del modelo urbano y capitalista de vida.

Con ese torbellino muchas cosas se rompieron, y entre ellas quizás algunas de las que hubieran podido proporcionar ese componente democratizador y antielitista, que Ordás y Luis Mateo Díez querían traer desde las culturas campesinas al presente postdictatorial de los años setenta. Por supuesto, la capacidad de autorrepresentación de comunidades humanas a través de la oralidad es uno de los hilos rotos, pero es importante situar ese hilo en el telar complejo de las culturas campesinas, que componen y trenzan las necesidades y tareas simbólicas con las materiales de forma especialmente compacta.

Pues en el filandón no solo se cuentan historias, sino que también se transmiten recetas de cocina, remedios para dolencias y, en

bianas y todavía las nombran en los libros de gastronomía, y no las encuentras» (134), «lo que hay son, a pesar de todo, diferentes grados de conservación en los distintos puntos de la geografía babiana. Hay pueblos que mantienen más conscientemente el apego a su habla ancestral, y habría que mencionar en este sentido a Quintanilla, en la Babia Alta, y a Robledo en la Baja» (135), «bueno, se puede decir que todos los pueblos tienen ya buena infraestructura: camino, agua corriente, buena luz, televisión, y las casas servicio de cuarto de baño y muchas calefacción» (134), «date cuenta lo que supone, por ejemplo, la imprevista industrial del carbón, sobre todo en Laciana y la Babia Alta, las enormes transformaciones sociológicas que tanto atañen al cambio en los modos de vida, atrayendo, a la vez, a gran cantidad de gentes de otras zonas que importan su normal influencia» (135).

general, cualquier tipo de saber eminentemente práctico (como lo son en parte también las propias ficciones, por su ejemplaridad). En la tertulia campesina, de hecho, no solo se habla, sino que también se bebe y se come; no en vano estas tertulias se celebran en las cocinas. Es más, en esas tertulias, se baila y se canta, e incluso, según contó el escritor peruano José María Arguedas, que, como Díez, hacía a veces de antropólogo, la tertulia campesina era el lugar de encuentro natural para que surgieran querencias y noviazgos entre las mozas y los mozos de los pueblos.

3.2.2. *La desarticulación de un modo de vida: el Sayago de José María Arguedas*

En un libro que constituye un documento excepcional para comprender el proceso de desarticulación de las culturas campesinas durante la apertura del franquismo a la «modernización» capitalista, *Las comunidades de España y del Perú*, José María Arguedas documentó su investigación y estancia en varios pueblos de la comarca zamorana del Sayago durante los años 1958 a 1962. Se trataba de un proyecto subvencionado por la UNESCO para investigar posibles supervivencias de culturas rurales comunitarias españolas que pudieron influir en la colonización del Perú. Arguedas se encuentra con un mundo en transformación y, entre otros, detecta un síntoma particularmente llamativo: en los pueblos que estudia hay un creciente número de solteros, cada vez se producen menos matrimonios. Hablando con la gente descubre que la percepción generalizada es que «casarse sale muy caro», y que por eso los hombres prefieren quedarse solteros. Esto es especialmente llamativo en un tipo de sociedad agraria que solo otorga el título de «vecino» a los hombres casados, y junto con ese título, los derechos al uso de parcelas de los campos y pastos comunes que se redistribuyen anualmente. Es cierto que los beneficios de la explotación de esas parcelas comunes son paupé-

rrimos, pero parece que no siempre se han percibido así. Los viejos del lugar hablan de un pasado aún más miserable, en el que todavía no se cultivaba el trigo, principal fuente de sustento actual, y en el que los paisanos se hacían su propia ropa, dormían en el suelo y «no conocían casi la moneda».

Ciertamente, Arguedas se encuentra con una pequeña sociedad muy aislada pero fuertemente desestabilizada ya por la transición hacia lo que el geógrafo David Harvey ha llamado «la comunidad del dinero». Harvey analiza la experiencia urbana bajo el capitalismo poniendo en el centro la sustitución de formas tradicionales de organizar la dependencia mutua humana basadas en vínculos y relaciones sociales directas por otras basadas en las relaciones «objetivas» que crea el uso del dinero como medida única de toda la riqueza social. La llegada del trigo como principal fuente de subsistencia a Sayago pudo ser un momento decisivo en esa transición, en tanto que hizo que empezara a generalizarse el uso de la moneda como sistema de organización de la subsistencia. Pero el momento realmente desestabilizador para este tipo de campesinos castellanos que en su mayoría habían apoyado al franquismo en la Guerra Civil, como señaló el sociólogo Víctor Pérez Díaz, el que da al traste con lo que él llama el «modelo tradicional» de las comunidades campesinas castellanas, tuvo lugar cuando el régimen abandona las políticas autárquicas que les habían favorecido directamente, mediante organismos clave de la economía estatista de postguerra, como el Servicio Nacional del Trigo. En ese momento el franquismo produce una progresiva liberalización de la economía que va a obligar a los campesinos tradicionales a convertirse en «empresarios agricultores» (mediante la mecanización de la agricultura) o a emigrar a las ciudades.

Esto es precisamente lo que está ocurriendo cuando Arguedas llega a Sayago, y la presión de estos cambios la observa directamente el escritor peruano en el empobrecimiento de quienes no pueden comprar máquinas agrarias, en la «quiñonización» (parcelación y privatización) de las tierras del común de algunos pue-

blos, así como en la apropiación por parte del estado de los bosques comunales. Percibe, en general, el desmantelamiento de una economía híbrida en la que el dinero, y la protección estatal a través de un mercado del trigo intervenido, eran claves, pero en la que aún se mantenían ciertas instituciones ajenas a la lógica del intercambio monetario, como notablemente las tierras del común, también llamadas «vecindades».

La sensibilidad de Arguedas hacia las cuestiones de la vida cotidiana y hacia su dimensión simbólica y afectiva le hace ser además un excelente testigo del desmantelamiento paralelo de los procesos de creación y transmisión de sentido que apuntalaban ese mundo no totalmente monetarizado. Se da cuenta de que si casarse y, por tanto, convertirse en un «vecino» de pleno derecho, «sale muy caro» en Sayago es porque, en realidad, todo sale muy caro en una comunidad a la que se le está exigiendo que culmine su transición hacia la cuantificación monetaria de toda su riqueza social. Y se da cuenta, también, de que esta monetarización de la vida afecta a las formas en que la sociedad tradicional gestionaba su propia reproducción sin necesidad de recurrir al dinero. En el centro de esas instituciones tradicionales que facilitaban la reproducción de la vida común, se encuentra lo que en Sayago se llamaba «la tertulia» o «el serano».

Un informante especialmente elocuente, al que identifica por las siglas C.A., le revela varias cuestiones clave: los «seranos», dice, eran para que los mozos y las mozas se conocieran, después de las tertulias las parejas «se perdían por el campo». Había una libertad sexual tácita, que era la que solía iniciar los procesos de noviazgo y matrimonio. Pero esto desaparece después de la Guerra Civil. El informante desgrana la lista de causantes del cambio: «el dinero, la guerra, los curas, el rigor de las autoridades que son obra de los señoritos, todo eso se les ha venido encima a los mozos, los ha achicado. Ahora solo trabajan, hablan en familia o se quedan mirando cómo cantan las niñas en las solanas... —tienen miedo» (143).

Justo cuando Arguedas estaba en Bermillo, capital del Sayago, abrió una nueva sala de baile en la que había que pagar para entrar

(un duro, los mozos). A los niños se les prohibió la entrada, cambiando una costumbre antigua por la cual se les permitía estar siempre en los bailes, y los adultos compartían espontáneamente la responsabilidad de cuidarlos. En el nuevo salón de baile se imponen los «bailes agarrados modernos», contribuyendo a que los cantos y danzas autóctonas se vayan relegando al olvido. Solo las niñas los mantienen, como juegos, en las «solanas» a las que se refería C.A., que se han convertido en una especie de entretenimiento para los adultos, que contemplan los cantos y bailes, pero ya no los practican. Sobre el nuevo salón de baile una vecina afirma: «el bendito negocio se va metiendo por todas partes, ¡es el diablo!» (113).

En estas tensiones se articula la problemática transición entre lo que el escritor y estudioso de las culturas campesinas John Berger llamó «culturas de supervivencia» hacia las muy diferentes «culturas del progreso». En las primeras lo más importante es lograr la mera subsistencia, o lo que a veces se llama la reproducción de la vida, y no se concibe que el estado de permanente escasez que motiva esa lucha constante por la supervivencia pueda desaparecer algún día. En las culturas del progreso, por el contrario, se pone el énfasis en el futuro, precisamente porque se espera siempre de él mayor abundancia y mejora de las condiciones de vida.

En el caso de los campesinos de Sayago, la introducción del trigo en su economía supuso una prolongación de la mentalidad de subsistencia, amparada en este caso no solo en el propio trabajo de los campesinos destinado al autoconsumo (y a menudo sostenido por estructuras de propiedad comunal), sino por la venta de su producto agrícola en un mercado protegido por el Estado. Pero cuando ese sistema se va deshaciendo es cuando entra con fuerza la exigencia de pensar de otra manera, de producir no tanto para la subsistencia, sino para «el progreso»; como sucede claramente en las inversiones que se le exigen al campesino que quiere mecanizar su trabajo para poder convertirse en «empresario agricultor», según el programa que el franquismo tecnocrático había diseñado para esta población. De pronto empezaba a hacer falta dinero para todo, incluso para culti-

var la tierra, y por tanto para subsistir. Quien no pudo adaptarse a ese nuevo modo de vida en el campo, tuvo que hacerlo emigrando a la ciudad, donde en la inmensa mayoría de los casos pasaría a depender de forma directa o indirecta del trabajo asalariado.

Sin duda, como el propio Berger afirma, resulta en extremo injusto idealizar las durísimas condiciones de vida de las culturas campesinas de subsistencia, por más traumáticos que hayan sido los procesos que acabaron por desmantelarlas. Pero, al mismo tiempo, eso no debe impedir que se haga también un análisis crítico de dichos procesos de transformación. Lo que sucedió en la España campesina de los años cincuenta fue que la dictadura franquista forzó una adaptación al capitalismo, que supuso para muchos la emigración. Frente a lo que podría ser una idealización de la subsistencia, análisis históricos y económicos feministas como los de Silvia Federici o Amaia Pérez-Orozco nos recuerdan que el problema de las «culturas de progreso» que se basan en el capitalismo es que tienden a poner todo el énfasis en la producción y la acumulación (de mercancías o de capital), invisibilizando e incluso poniendo en riesgo la propia reproducción de la vida.

Así, Federici, como ya he adelantado, ha realizado una crítica al concepto de «acumulación originaria» de Marx explicando que, si bien es cierto que la privatización de las tierras y recursos comunes que servían a menudo a los campesinos europeos para garantizar su subsistencia (y por tanto cierta autonomía respecto a los señores feudales) constituye un proceso central en la implantación del capitalismo, otro no menos importante es la constante apropiación y explotación del trabajo necesario para el mantenimiento y reproducción de la vida (los cuidados, el trabajo doméstico) por parte de un sistema que no lo reconoce como creación de valor, y por tanto no lo integra en su sistema de retribución salarial.

Sin los millones de mujeres, habitualmente encargadas de realizar ese trabajo reproductivo, que han traído al mundo y cuidado a los hombres cuya fuerza de trabajo iba a ser el motor de la producción capitalista, este sistema nunca podría haber existido, por

más que les hubiera arrancado de las tierras comunales a esos futuros proletarios. Lo interesante de las culturas campesinas de supervivencia es que en ellas, a pesar de sus muchos problemas, incluyendo el de mantener violentas versiones precapitalistas del patriarcado y otras muchas formas de jerarquía, el trabajo reproductivo sí era reconocido como una fuente fundamental de valor, pues en realidad, como explica Berger, no se concebía que pudiera haber trabajo valioso más allá del reproductivo.

3.2.3. De la reproducción a la producción: el escritor entre dos mundos

No es por tanto solo la gestión de la subsistencia humana mediante estructuras comunales ajenas al productivismo y a la monetarización de la riqueza social la que resulta profundamente ajena y extraña al tipo de sociedad urbana, individualista y consumista en la que se convirtió rápidamente la mayoría del territorio español durante los años cincuenta y sesenta. Es también esa mentalidad que pone la reproducción de la vida en el centro, que no entiende la separación entre trabajo y ocio, que considera que los cuentos, las recetas de cocina, los chistes, los bailes y los revolcones de los mozos y mozas por el campo forman parte de un mismo continuo de reproducción de la vida comunitaria, tanto como las tareas del campo o las reuniones para decidir qué se hace con las tierras comunes.

Refiriéndose a las cocinas en las que se celebraban los filandones, Luis Mateo Díez afirmó que «lo que en ellas se contaba, lo que se escuchaba, con ese punto de respeto y entretenimiento del que mejor deriva el conocimiento de las cosas, el placer, la emoción, el misterio, no era ajeno al fuego y la comida, ni siquiera las palabras se contraponían a la leña o los cacharros» (20). Esa continuidad entre lenguaje y comida, entre lo simbólico y lo material, se da en las culturas campesinas porque ambas dimensiones están puestas al servicio de la prioridad indiscutible de la reproducción de la vida de la comunidad. En tanto que esa prioridad es pro-

gresivamente sustituida por la producción de riqueza cuantificada en términos monetarios y apropiable por individuos, tanto la palabra como los bienes materiales tienden a ser segmentados de acuerdo a funciones diversas que se organizan para hacerles producir ese nuevo tipo de riqueza.

Conforme las culturas de supervivencia basadas en la reproducción de la vida se convierten en «culturas del progreso» basadas en la producción de propiedad privada y valor de cambio, la realidad queda dividida en dos mitades: la «productiva», avalada por la tecnociencia, y la que todavía no lo es, pero lo será conforme avance el «progreso». Frente a este esquema, el artista, y en concreto el escritor de ficción, puede oponer proyectos de radical cuestionamiento del productivismo, y así se ha hecho desde el modernismo y las vanguardias hasta la postmodernidad. Pero eso no significa que sea capaz, en tanto que artista individual, confinado al ámbito de lo estético, de construir las condiciones para que su trabajo simbólico funcione como un elemento integrado en la reproducción de la vida común, cuando esta reproducción ha sido supeditada al productivismo del dinero y de los mercados.

Esta es, me parece, la mayor dificultad que entraña el proyecto de traducir la experiencia de la narración tradicional y oral colectiva de las culturas campesinas de subsistencia al mundo de la autoría escritural tal como lo han entendido las culturas del progreso: ¿cómo se puede continuar siendo, ya no solo «una voz anónima que cuenta entre sus vecinos», sino una voz que integra el narrar en la reproducción de la vida comunitaria cuando se vive una sociedad que ha supeditado la reproducción a la producción y la comunidad al individuo?

Tal vez en instituciones como la Casa de León en Madrid o el CCAN de León, Mateo Díez y sus compañeros de la cultura autonomista leonesa pudieron recrear en cierta medida situaciones en las que las palabras recuperaban ese valor alimenticio que tenían en las culturas tradicionales, al menos para comunidades que aún creían en la primacía de la reproducción frente a la produc-

ción; o más bien, por decirlo en el lenguaje de esas culturas de la transición, en el valor de «la cultura milenaria de los pueblos» frente al dominio de las ciudades.

Las contradicciones a las que se veían sometidas esas culturas autonomistas eran innumerables, y la historia de sus intentos por construir una alternativa «arraigada», cívica, de base, ecologista y pacifista a la «europeización» neoliberal que ya comenzaba es compleja y está aún por escribir en su totalidad, como lo está en general la historia de las demás culturas democráticas de base de la transición (incluyendo al movimiento vecinal, las contraculturas juveniles y la autonomía obrera). Uno de los hilos de esa historia, y quizá no el menor, lo constituyen las derivas de artistas y escritores que, como Luis Mateo Díez, heredaron el acervo simbólico de las culturas campesinas de la supervivencia y trataron de mantenerlo vivo en una cultura tan marcadamente *de progreso* como era esa España de la transición que miraba hacia Europa con esperanza.

Dos elementos centrales terminaron por canalizar el destino de esas derivas: por un lado, la especialización y «profesionalización» de los artistas, que supuso su distanciamiento respecto a esas culturas cívicas en las que ejercían de etnógrafos, periodistas, activistas o animadores culturales. Por otro lado, la progresiva mitologización de las culturas rurales y de su legado simbólico, que permite un paso a segundo plano de las transformaciones materiales históricas —la implantación del capitalismo en el contexto de la dictadura franquista— que produjeron su desmantelamiento. Cumplidos estos dos requisitos, escritores como Luis Mateo Díez acaban por encontrar un lugar de reconocimiento en la cultura fuertemente mercantilizada de la postdictadura española, después de haber tenido muchos problemas para siquiera publicar durante el franquismo y la transición.

El tipo de historias que, como quería Ordás, promueven un uso no elitista de la ficción, se convierten en material especialmente apto para la circulación entre los amplios sectores de población que las nuevas industrias culturales de la democracia querían atraer hacia

el consumo de novelas⁹. De este modo, no resulta extraño encontrar a escritores cercanos a las poéticas «rurales» o «de provincias» entre la nómina de los que se han considerado estandartes de la literatura en el ecosistema político, cultural y económico que se fragua durante los primeros años ochenta en el Estado español, incluyendo al propio Luis Mateo Díez en su primera etapa, así como de los citados Julio Llamazares, José María Merino, Manuel Rivas o Bernardo Atxaga, entre otros. Cerca de ellos, aunque quizá ocupando un lugar aún más central en las mesas de novedades, la industria editorial de la democracia va a situar a otro «gran narrador», también vinculado a culturas que tienden a ser mitologizadas, pero que pudo abrirse paso a la publicación ya durante los años de la hegemonía de los experimentalistas: Juan Marsé.

3.3. MODERNIDADES TRUNCADAS II: CULTURAS DE POSTGUERRA Y CONSUMO CREATIVO

3.3.1. *Construyendo «fantasmas de cartón» con Juan Marsé*

Al comienzo de su novela de 1982, *Un día volveré*, Marsé presenta un panorama en el que se adivinan ciertas tensiones y trans-

⁹ Lo cual no significa que la única literatura que se produjera durante el franquismo haya sido «elitista» o «no apta para el consumo de amplios sectores de la población». Existía un amplio espectro de formas de escribir y de editar que en muchos casos trataban de llegar a un público amplio. En este sentido, se podrían señalar ejemplos que van desde la novela pensada para un consumo rápido y de ínfima calidad como pueden ser las famosas series del oeste y románticas de la editorial Bruguera, hasta la literatura prestigiosa pero de lenguaje accesible publicada por la editorial Destino (que incluía a los grandes del realismo como Delibes, Matute, Cela o Martín Gaité). Sin embargo, como han mostrado Jo Labanyi y otros, no es hasta la llegada de la democracia y de la aparición de los grandes grupos mediaticoculturales de los años ochenta que la literatura se convierte realmente en un fenómeno de masas en España.

formaciones que recuerdan a las que vivió Arguedas en Sayago, aunque situadas ahora en un entorno urbano, y desde una voz narrativa que convoca, casi podríamos decir que invoca, la resurrección de un espíritu fabulador y legendario que pertenece al tiempo pretérito de las «culturas de supervivencia», pero que puede volver cuando menos se lo espera:

Y entonces, cuando el vecindario ya estaba sustituyendo su capacidad de asombro y de leyenda por la resignación y el olvido, y el asfalto ya había enterrado para siempre el castigado mapa de nuestros juegos de navaja en el arroyo de tierra apelmazada, y algunos coches en las aceras ya empezaban a desplazar a los mayores que se sentaban a tomar el fresco por la noche; cuando la indiferencia y el tedio amenazaban sepultar para siempre aquel rechinar de tranvías y de viejas aventis, y los hombres en la taberna no contaban ya sino vulgares historias de familia y de aburridos trabajos, cuando empezaba a flaquear en todos aquel mínimo de odio y de repulsa necesarios para seguir viviendo, regresaba por fin a casa el hombre que, según el viejo Suau, más de uno en el barrio hubiese preferido mantener lejos, muerto o encerrado para siempre (14).

Esos hombres que «en la taberna no contaban ya sino vulgares historias de familia y de aburridos trabajos» recuerdan sin duda a los mozos de Sayago que «ahora solo trabajan, hablan en familia o se quedan mirando cómo cantan las niñas en las solanas...», según contaba el informante C.A. a Arguedas. Pero, ¿es casualidad este parecido? Casi siempre se ha interpretado a los personajes de Marsé como representantes del mundo republicano y obrero de los vencidos en la Guerra Civil, y sin duda lo son. Se ha entendido ese «mínimo de odio y de repulsa necesarios para seguir viviendo» al que Marsé vuelve en casi todos sus textos como la reacción a esa derrota apabullante, aniquiladora, que afecta tanto a los cuerpos como a las identidades colectivas, amenazando con borrarlas por completo. Pero quizá ese énfasis

en la memoria republicana ha tendido a difuminar otros elementos culturales que están presentes en sus novelas y que tienen que ver con esas calles que, como la descrita en la anterior cita, aún rezuman «un olor a musgo y a tierra húmeda igual que en los tiempos en que aún no estaba asfaltada, y su ajetreo cotidiano, su pulso, era distinto» (24).

El mundo de vencidos al que vuelve Marsé es un mundo de personas que luchan por mantener no solo su identidad y su memoria republicana, sino también su «derecho a la épica y la estética», como dijo en su *Crónica sentimental de España* Manuel Vázquez Montalbán, otro crucial explorador de esos mundos. A estos personajes de Marsé se les ha arrancado no solo la libertad y la identidad política, sino también esa calle aún no asfaltada en la que los vecinos de los barrios obreros se sentaban a reproducir la inmemorial costumbre de la tertulia oral. Notablemente en su esperada novela *Si te dicen que caí* (1973), pero también en muchos otros de sus textos, Marsé otorga una centralidad narrativa a ese residuo de las culturas orales que él llama «las *aventis*» (con un neologismo a partir de «aventuras») que cuentan los muchachos de la postguerra vencida, en una especie de recuperación clandestina de esa institución de la tertulia, o, cuando menos, de la capacidad de narrar que en ella se cultivaba.

La cultura que les suministra a esos muchachos sus formas de contar, sus tácticas y su forma de entender el mundo, no es tan solo la de los vencidos por el franquismo, sino también una cultura «agrourbana» formada por emigrantes rurales o vecinos que han visto sus pueblos anexionados a las ciudades con la industrialización. En esta cultura las instituciones de la nación moderna (escuela, fábrica, Estado, etc.) han entrado con mayor lentitud que en las metrópolis, y por eso se ha mantenido una comprensión del mundo más basada en la narración que en la información; además de los lazos (más o menos remotos) con ese mundo de las culturas de supervivencia en el que todo lo material y lo simbólico estaba puesto al servicio de la repro-

ducción de la vida comunitaria, incluyendo los saberes y tácticas de la oralidad¹⁰.

Pero, al mismo tiempo, y a diferencia de lo que sucede con Luis Mateo Díez y otros escritores de inspiración «rural», para Marsé resulta también central el trabajo con los materiales de la incipiente cultura de masas que alimentaba esas capacidades de la memoria y la narración oral en la postguerra española. Así, por ejemplo, cuando la pandilla de muchachos a la que pertenece la voz narrativa de *Un día volveré* descubre por primera vez a ese hombre misterioso que había regresado al barrio, el momento se describe en relación con el cine: «Teníamos la sensación de lo ya visto», dice la voz narrativa, «de haber vivido esta aparición en un sueño o tal vez en la pantalla del Roxy o del Rovira en la sesión de tarde de un sábado...» (10).

El cine, junto con las leyendas autóctonas del barrio, es una fuente constante de lenguaje y modelos de construcción de sen-

¹⁰ No estoy tratando de esencializar la «cultura campesina o rural», ni tampoco considerarla un ámbito «originario», sino pensar la hibridez cultural de una España transicional en la que convivían fuertes tradiciones orales con un mundo burocrático e institucional basado en la escritura, y un importante ámbito audiovisual que se extendía velozmente. Interesantes documentos sociológicos acerca de este ámbito de los barrios «agrouribanos» (por su fuerte componente de inmigración rural) del extrarradio de las ciudades son los libros *Los otros catalanes*, de Francisco Candel, y *Los otros madrileños: el pozo del tío Raimundo*, de Esperanza Molina. En ambos se pueden encontrar testimonios acerca de la importancia de la oralidad y la narración en la cultura de estos barrios durante el último franquismo y la transición.

Para una investigación en términos más abstractos acerca de la relación entre culturas orales y narración ver el trabajo de Walter Ong y el de Michel de Certeau. Para un análisis sociocultural (basado en el modelo francés) acerca de la transformación de los barrios urbanos durante la segunda mitad del siglo xx, véase «The Transition from Neighborhood to Metropolis», en *A History of Private Life*. En este capítulo se incide en la importancia de la oralidad en los barrios «viejos» (los que aún no han sufrido fuertes transformaciones urbanísticas), en particular se nota cómo el acceso a detalles de la vida personal de los vecinos modifica totalmente el uso de la «sabiduría convencional» y de los proverbios utilizados en la vida cotidiana (107).

tido para los jóvenes protagonistas, así como para esta propia novela de Marsé, que debe mucho a los clásicos del *noir* americano. Hay aquí una confluencia de los hilos de la cultura de barrio con la cultura «de masas» americana que se concentra en el personaje del viejo Suau, pues este, además de ejercer de portador de la memoria (republicana) oral colectiva, ha trabajado toda su vida (y sigue haciéndolo) como pintor de carteles de cine. En un momento en que las versiones divergentes de Suau (la clandestina) y del policía del barrio, Polo (la oficial), se están enfrentando (los dos viejos se reúnen cada día en el taller del pintor para discutir), parecerá que los carteles se ponen de lado de esa «memoria ruinosa» que defiende el primero:

Suau pensó que, a pesar de la desdeñosa indiferencia que Polo mostraba en el trato, a pesar de sus fanfarronadas y sus insultos, también su recuerdo de aquella noche de lluvia debía estar contagiado por el miedo; y que la presencia de los coloreados monigotes que ahora le rodeaban, estos pobres fantasmas de cartón condenados a perpetuarse en la fachada de un cine en el acto de disparar, de besarse o de morir, aquí y ahora debían hacer mucho más real, en su ánimo exasperado, la presencia de aquellos otros fantasmas que poblaban su sucia memoria de policía (24).

Pero «esos pobres fantasmas de cartón» no solo cumplen la función de atormentar la memoria culpable que se esconde tras la versión oficial. Son también modelos utópicos, materia del sueño. La voz narrativa se refiere a «la ominosa tiniebla del taller del viejo Suau, con sus acartonadas figuraciones de una vida más intensa que nunca alcanzaríamos» (33). Y es que la voluntad de apropiarse y recrear las ficciones de la cultura de masas es aquí una opción clara y deliberada por un tipo de discurso que pueda contrarrestar el peso aplastante que para algunos es la realidad. De entre todas las voces que circulan por la ciudad, estos muchachos de barrio (hijos de los vencidos en la guerra, pobres, condenados a ser testigos de la humillación de sus ma-

yores y a trabajar ellos mismos en empleos tediosos o extenuantes) no eligen las que celebran el *statu quo*. No eligen las proclamas del régimen, ni las lecciones sobre la Historia Imperial de España, ni siquiera las promesas de movilidad social que el desarrollismo les ofrece en forma de anuncios publicitarios. Eligen la épica de Holywood, de los cómics o de los seriales radiofónicos de aventuras porque es la más desconectada del mundo que les rodea: se acercan a esas figuraciones de una vida más intensa que nunca alcanzarán, pero que les permite, como diría Michel de Certeau, afirmar «la no coincidencia de los hechos y el sentido».

Pues, en efecto, no se trata tanto de intentar traer a la realidad esos otros modelos para que sustituyan a la versión oficial, sino de abrir un espacio utópico, imposible, en el que las cosas sucedan de otra manera¹¹. Eso que Marsé llama la «ilusión contrariada del vencido» (287) debe permanecer como ilusión. De Certeau se refiere a la función que cumplen las historias de milagros en las culturas populares, en unos términos que parecen también pertinentes para el caso que nos ocupa:

¹¹ De Certeau afirma: «en la narración, ya no se trata de acercarse a una “realidad” (una operación técnica, etc.) lo más posible ni de hacer el texto aceptable a través de lo “real” que presenta. Por el contrario, la historia narrada crea un espacio de ficción. Se aleja de la “real”, o más bien pretende escapar de las circunstancias actuales: “érase una vez...”» (79). Ese movimiento, ese gesto enunciativo que instaura la ficción corre parejo a la nociones de «sorpresa» y «ocasión». El narrador se desvía hacia ese otro lugar con la intención de aprovechar la ocasión que se le presenta y sorprender a sus oyentes (o lectores): «(Narration) is a detour by way of a past (“the other day”, “in olden days”) or by way of quotation (a “saying”, a proverb) made in order to take advantage of an occasion and to modify an equilibrium taken by surprise» (79). «(La narración) es un desvío mediante un pasado (“el otro día”, “en otros tiempos”) o una cita (un “dicho”, un proverbio) realizado con el fin de aprovechar una ocasión y para modificar un equilibrio tomado por sorpresa.» El poder de la narración es entonces, de momento, el de sorprender o provocar un cambio mediante la creación de un espacio ficcional.

Sin retirar lo que sea que se *ve* cotidianamente, los relatos de milagros responden «al margen», sesgadamente, mediante un discurso diferente que uno solo puede creer, como una reacción ética debe creer que la vida no se reduce a lo que puede verse de ella (21).

Por eso la lección que aprenden los chicos de *Un día volveré*, cuando descubren que el misterioso Jan Julivert Mon —el misterioso combatiente republicano y miembro de la primera resistencia armada contra la dictadura que ha regresado al barrio— no busca venganza, no es solamente la de una renuncia a la violencia, o a los discursos que la sostienen, sino también la de la fidelidad a esa otra realidad «que no se ve» y que ellos reactivan con sus «aventis», inspiradas en la épica de la cultura de masas.

3.3.2. *Cine y canción: apropiaciones creativas de la cultura de masas de la postguerra al desencanto*

Convertidos en consumidores, por más que con un lugar todavía muy marginal en la cada vez más totalizadora «comunidad del dinero», los personajes de Marsé son una especie de nietos de los campesinos de los «filandones» y los «seranos», que ahora siguen construyendo su cultura popular apropiándose de los productos culturales de consumo que se les ofrecen. Michel de Certeau ha explicado que en realidad ese tipo de operaciones son comunes, cotidianas y masivas en la sociedad tecnocrática y consumista, en tanto que esta inunda nuestras vidas con productos respecto a los cuales el consumo no es nunca del todo neutro. El consumo, afirma De Certeau se puede entender de hecho como una forma de producción secundaria, que no se manifiesta a través de sus propios productos, sino a través de las formas de usar los impuestos por un sistema económico dominante.

Particularmente, el cine de Hollywood fue uno de los objetos de consumo que resultaron más fértiles para esta producción se-

cundaria durante la postguerra española pues, como ha señalado Jo Labanyi (2011), «los placeres ofrecidos a las audiencias españolas por el cine de Hollywood (...) en un tiempo de represión política y extrema escasez materia después de la Guerra Civil, eran la mayor forma de entretenimiento y jugaron un enorme papel compensatorio» (2). Esta misma investigadora señala la escasez de estudios sobre la recepción cotidiana, activa y creativa del cine de Hollywood en la postguerra, y la importancia de escritores de ficción como Marsé y Montalbán a la hora de entender estos fenómenos.

En su citada *Crónica sentimental de España*, Montalbán llamó la atención sobre las apropiaciones populares de otro producto de consumo fundamental en el franquismo de postguerra: la llamada «canción nacional». En principio este tipo de canción popular emergió como una reacción españolista frente a la llegada del cuplé, el tango, el jazz y otros sonos «extranjeros». La canción nacional se construyó recurriendo a dos tradiciones, la tonadilla y la lírica tradicional, y fue anticipada por la generación del '27, pero en los años cuarenta la autarquía franquista aprovechó esas raíces para llevarla hacia lo que se consideraba lo «típico español», según Montalbán: «individualismo, destino histórico peculiar, mujeres, vino, música...». Lo interesante es que en estas canciones aparecían también dos grandes contradicciones: por un lado, la inmoralidad de los personajes femeninos, que articulaba la posibilidad de una lectura rebelde, y, por otro, la tristeza de fondo que iba acorde con un pueblo que acababa de pasar por una guerra.

Montalbán eligió algunas canciones clave como ejemplos de ambas contradicciones. Así, el «Romance de la otra» resultaba para él particularmente interesante porque su protagonista es la mujer maldita, la «amante» que rompe con las convenciones sociales, que se siente maltratada por ellas y por tanto las cuestiona: «Yo soy la otra, la otra/ y a nada tengo derecho/ porque no llevo un anillo/ con una fecha por dentro/ no tengo ley que me abone, ni puerta donde llamar». También la canción «No te mires en el río» expresaba una especie de tristeza y desazón que se podía reinter-

pretar como protesta, pero en este caso no se centraba en un personaje femenino de moralidad ambigua, sino en lo que Vázquez Montalbán llamaba una especie de sentido del absurdo en el que resonaban tanta violencia y tantas desgracias vividas. «Esta canción gustaba», afirmó Montalbán,

porque, como una obra de Shakespeare, tiene distintos niveles. Hay una canción sentimental, primitiva: un novio, una novia, una muerte trágica, atávica, en el agua. Pero la relación lógica de todos estos elementos es absurda, existe una lógica, pero no es la lógica del tópico común de la canción de consumo. Es una lógica subnormal, para la que hay que ser educado en el octavo sentido de la subnormalidad. Y bien educado que lo tenían aquellos seres de precaria épica, aquellos españoles de los años cuarenta que habían perdido en el río de acontecimientos incontrolables: novias, novios, tierras, recuerdos, dignidades, palabras sagradas, ideas, símbolos, mitos, la alegría de la propia sombra. Aquella canción les valía para expresar su derecho a no comprender del todo las cosas y hacer de esa profesión del absurdo una extrema declaración de lucidez.

La rebeldía, el sentido del absurdo, brotaban así como expresiones de una sentimentalidad colectiva herida que se apropiaba de elementos de la cultura de consumo, como esas canciones que proporcionaban a la gente, dice Montalbán, «esa pequeña ración de estética y épica indispensable para seguir viviendo con la cabeza sobre los hombros». Tanto Marsé como Montalbán entienden, en efecto, la cultura de las clases populares de la postguerra española como un elemento fundamental para su supervivencia, tanto o más que el triste pan de centeno con el que apaciguaban sus insatisfechos estómagos.

Lo que hay aquí es, de nuevo, una comprensión no solo de lo estético y lo épico, sino en general de todo el universo simbólico, como una dimensión integrada con la material, constituyendo ambas un mismo sistema de reproducción de una vida y una «sen-

timentalidad» que se perciben como colectivas. Pero, a diferencia de lo que ocurría en las culturas de la supervivencia campesinas, en estas culturas populares de la postguerra que Marsé y Montalbán retratan, el universo simbólico ha comenzado a poblarse de «productos» ofrecidos al consumo individual que van desplazando a los bienes comunes tradicionales depositados en la memoria y en la oralidad para garantizar la reproducción de la vida colectiva. Lo cual no supone que esos «productos» no sean constante y cotidianamente reapropiados por comunidades que los reintegran en sus sistemas colectivos (habitualmente orales) de reproducción simbólica, particularmente en sus sistemas de reproducción épica y estética.

En su novela *El pianista* (1985), Montalbán hace uno de los retratos más ricos de esas culturas de postguerra, esta vez desde la ficción. En la segunda parte de esta novela, Montalbán describe una reunión cotidiana de vecinos en el tejado de un edificio del barrio obrero del Raval, en la Barcelona de los años cuarenta. Se trata, una vez más, de contar el momento de ocio en el que la gente se junta para dotarse en común de su indispensable ración de épica y estética: una improvisada tertulia de vecinos. En ella van surgiendo referencias al boxeo, la copla o el cine, pero también historias secretas de represaliados y maquis, anécdotas sobre la escasez de comida, e incluso leyendas urbanas de la época, como la de los tuberculosos-vampiros.

En el ir y venir de los vecinos en el tejado aparecen también toda una serie de elementos que construyen un terreno híbrido entre «alta» y «baja» cultura, como las novelas realistas de Blasco-Ibáñez y de Fernández-Flores, que se intercambian clandestinamente, los comentarios sobre la zarzuela, la retórica con la que de repente sorprende a todos el señor Enrique, un vendedor de periódicos que «de joven hacía teatro en el Ateneo Obrero de Sants» (169), o la sabiduría pagana de una vecina santera que invoca a «Dios o al Gran Azar». Montalbán trenza así astutamente el retrato de una clase castigada pero llena de ganas de vivir y ca-

pacidades creativas. Una clase que parece hacerse eco de lo que dice uno de los personajes, la joven Ofelia, justo antes de ponerse a bailar: «estoy de luto y de lágrimas hasta aquí».

El baile, la música y de nuevo la canción son de hecho el hilo central de esta novela protagonizada por un pianista y compositor catalán, Albert Rosell, que por volver a España al estallar la Guerra Civil, en lugar de quedarse en los círculos de la vanguardia parisina a los que había accedido, trunca su carrera y casi su vida, terminando en la cárcel y después en la pobreza y el anonimato, hasta acabar sus días tocando piezas banales en un bar nocturno en la Barcelona de la transición a la democracia. O mejor dicho, en la Barcelona del «desencanto», pues es a ese sentimiento, que llegó a convertirse en el nombre de toda una época, al que la novela *El Pianista*, no menos que la propia *Un día volveré*, debe su consistencia y su fuerza, y a esa época a la que directa o indirectamente contribuyen ambas.

En *El pianista* hay una lectura explícita y extensa de la transición a la democracia capitaneada por la socialdemocracia triunfante en 1982 como una traición. A los vencidos republicanos la guerra y la dictadura les quitó el pan, y casi la propia vida, pero la transición, viene a contar la novela, les ha «robado la canción». El compañero del pianista Rosell en su andadura vanguardista en París, Luis Doria, es la figura que encarna esta traición, pues él decidió quedarse y supeditar la política a su carrera artística personal, que se siguió desarrollando durante el franquismo para llegar a su apoteosis en la democracia, rodeado de la aureola de una tradición revolucionaria por la que otros como Rosell se sacrificaron.

En el caso de Marsé, la falsa esperanza puesta en la llegada de un posible vengador de leyenda que cuenta *Un día volveré* me parece que no debe leerse como una condena del pasado violento español y una exaltación de los nuevos tiempos democráticos, sino más bien como una reivindicación de un espacio crítico en el presente frente al olvido de los vencidos (políticos, sociales, culturales) por el franquismo. En este sentido, cabe entender por qué

en el párrafo final la voz narrativa, ya desde la edad adulta, afirma: «hoy ya no creemos en nada, nos están cocinando a todos en la olla podrida del olvido, porque el olvido es una estrategia del vivir —si bien algunos, por si acaso, aún mantenemos el dedo en el gatillo de la memoria...» (287)¹².

Del mismo modo que Díez y sus compañeros escritores de inspiración rural se encontraban con la destrucción y el olvido en el que estaban cayendo las culturas campesinas debido al «progreso» capitalista, Marsé y quienes se preocupaban de la memoria republicana en los primeros ochenta se encontraron con la reapropiación descafeinada que de esa tradición hizo la socialdemocracia triunfante en la era del desencanto. Pero, a diferencia de lo que ocurrió con los primeros, que trenzaron su programa de recuperación de esas tradiciones pretéritas en el marco de las culturas cívicas de base de la transición, Marsé y Montalbán actuaron más bien como «francotiradores» de la memoria, trabajando esos

¹² Santos Alonso enfatiza la dimensión desmitificadora de la novela, apoyándose en la cuestión, sin duda central, de la divergencia del comportamiento de Jan Julivert respecto a lo que su leyenda espera de él: «por eso, y aquí está la lección realista de Marsé (Jan Julivert), no se regodea en ser un mito del idealismo político y comprometido del barrio, es más lo rechaza, y solo aspira, en lo que le resta de vida, a convertirse en una persona, algo que en la novela consigue en todos los rasgos verosímiles de su carácter» (123). Sin embargo, yo insisto en la defensa arrolladora de la capacidad de fabular que recorre toda la novela (y que no excluye una mirada lúcida sobre los peligros que entraña esa fabulación). En cuando a la cuestión de la memoria, está claro que no se separa de la tensión utópica: tener «el dedo en el gatillo de la memoria» supone la misma insurrección frente a la realidad impuesta por los poderosos que fabricar leyendas sobre otros mundos posibles. Renunciar al mito, como sugiere Alonso, sería también renunciar a la memoria. Rafael Chirbes ha reflexionado sobre estos temas, en relación con la práctica novelística, en *El novelista perplejo*: «Cada época produce su propia injusticia y necesita su propia investigación, su propia acta», afirma Chirbes. «Walter Benjamin sabía que la legitimidad está en la permanencia del rencor por una injusticia que se cometió en el pasado y que la lucha por la legitimidad es la lucha por apropiarse de la injusticia del pasado» (35).

temas por su cuenta en tiempos en que estos todavía estaban lejos de haberse puesto de moda. Esto, de hecho, solo ocurriría más tarde cuando, como ha contado el escritor Rafael Chirbes —otro de esos escasos pioneros francotiradores de la «memoria histórica»—, el PSOE se encontró en la oposición y decidió que era oportuno revitalizar esos temas (en un nuevo e inesperado «robo de la canción» a los vencidos republicanos) para obtener rentabilidad electoral.

3.3.3. La adaptación del escritor-obrero a sus circunstancias

Tal vez en parte si escritores como Marsé y Montalbán, a los que se podría añadir el caso de Francisco Candel entre otros, desarrollaron su labor de reconexión con las culturas obreras y con la tradición republicana desde posiciones menos porosas a manifestaciones no literarias de las culturas cívicas de la transición, es porque pertenecen a una generación anterior a los Díez, Aparicio y Merino, y, por su edad, se profesionalizaron como escritores ya durante el franquismo. De este modo, llegaron a la transición ya desde un lugar bien definido y especializado, desde una posición de escritores de ficción más asentada y reconocida, lo cual tal vez les hizo experimentar de otra forma la efervescencia política y cultural del momento, incluida la intensa irrupción de la autonomía obrera en los años setenta, que hubiera sido tal vez un posible espacio de afinidad para ellos, pero con la que sin embargo no hay demasiados indicios de conexión, o siquiera inspiración.

Marsé, Montalbán y Candel vinieron a encarnar de formas diferentes una figura marginal pero que consiguió al fin y al cabo su espacio en el *establishment* literario de la oposición antifranquista de los cincuenta-sesenta: la del «escritor-obrero». Eso no significa que su acceso a la publicación y en general a ese mismo *establishment* fuera fácil —no lo fue en absoluto—, pero, al contrario de lo que pasó con escritores «de provincias» o de inspiración rural durante

esos años finales de la dictadura, lo cierto es que esas camarillas literarias de las que hablaba Sabino Ordás terminaron por hacerles un hueco en sus reducidos cenáculos.

Las biografías de estos «escritores-obreros» son atípicas y a la vez características. Todas incluyen llegadas a la escritura de ficción desde lugares insospechados, nunca desde la posición del sujeto agente que se sienta ante la página en blanco para decir lo que quiere decir, siempre desde flujos colectivos de apropiación (o como diría De Certeau, de «producción secundaria») de discursos y símbolos que se ponen al servicio de la reproducción del universo de sentido de una comunidad.

Marsé empieza escuchando las historias orales de los barrios de Barcelona, cuando trabajaba de repartidor comercial, después escribiendo críticas de cine y cartas a una amiga, de las que va a emerger su primera novela. Montalbán se empapa de las canciones populares y romances que les había oído cantar y recitar a sus mayores, emigrantes rurales, y combina ese acervo con la cultura de masas y la «alta cultura» en su primera poesía, pero al mismo tiempo gana la vida como periodista realizando trabajos alimenticios en revistas a veces disparatadas como *Hogar Moderno*. Candel lee novelas de quiosco en su infancia antes de la dictadura, como las de las colecciones anarquistas «La Novela Ideal» y «La Novela Libre» y a Andersen, Salgari y Verne en la Biblioteca Republicana de su barrio, «Casas Baratas», que a su vez está completamente impregnado de la oralidad rural de los emigrantes murcianos y andaluces, y después, adolescente, comienza a escribir para llenar el tiempo de su convalecencia como tuberculoso.

Todos estos «escritores-obreros» acceden a la publicación y después a la consagración de maneras precarias y contingentes. La madre de Marsé trabaja cuidando a la de Paulina Crusat, una escritora que colabora en la revista literaria *Ínsula*, y que ayudará a Marsé a publicar sus primeros cuentos. Después, Marsé envía su primera novela al premio de la editorial Seix Barral sin conocer a nadie y, para su gran sorpresa, los «popes» de la izquierda literaria

Carlos Barral y José María Castellet se interesan por la novela, y aún más por el propio Marsé, como paradigma del escritor-obrero que ansiaban descubrir. Desde entonces le protegerán y mediarán en su integración, nunca total, en los círculos de la llamada *gauche divine*. Montalbán, por su parte, milita en la clandestinidad comunista desde muy joven, y es uno de los 0,07% hijos de obreros que consigue ir a la universidad a finales de los cincuenta. Arrestado y encarcelado cuando tenía 23 años, trabaja precariamente al salir de la cárcel como periodista hasta que precisamente el encargo de la *Crónica sentimental* le granjea la confianza de la revista *Triunfo*, una institución sólida de la cultura (cripto)antifranquista. Solo más tarde abordará la escritura de ficción, consagrándose con su serie de novela negra protagonizada por el detective Carvalho.

El caso de Candel es quizá todavía más rocambolesco: completamente desprovisto de contactos y de cualquier tipo de acceso a los círculos literarios, se pasa años sin poder publicar su primera novela. Pero después escribe otra que habla precisamente sobre jóvenes escritores ignorados por la industria editorial, *Hay una juventud que aguarda*, y la envía al premio Destino. Del barrio de Candel no había salido ningún escritor, pero sí algún futbolista, como el jugador del Barça Eduardo Machón, que fue quien le conectó con el célebre editor Janés, de la editorial Plaza y Janés, al que conocía porque era un gran aficionado al fútbol. Sorprendentemente, a Janés le gustó la novela de Candel precisamente porque era polémica con el mundo editorial, y la publicó. Después, Candel se hizo relativamente famoso por su excepcional condición de escritor de un barrio marginal, notablemente con su novela *Donde la ciudad cambia su nombre* (1957) y el reportaje sobre la emigración *Los otros catalanes* (1964).

Hay un episodio en la carrera literaria de Candel que resulta especialmente iluminador acerca de lo que significaba convertirse en un «escritor-obrero» en los años del franquismo. En la citada novela que le dio su primera popularidad, *Donde la ciudad cambia su nombre* (1957), Candel contaba muchas anécdotas reales de sucesos

que habían ocurrido en su barrio y en otros barrios obreros del extrarradio de Barcelona. Candel se incluía a sí mismo como personaje en estas andanzas, y estaba tan integrado en el flujo narrativo de autorrepresentaciones orales de esos barrios que casi se podría decir que se limitó a ponerlo por escrito, de forma tan directa que hasta utilizó los nombres verdaderos de todos los personajes. Esto último provocó la ira de quienes se vieron así expuestos, porque muchas veces sus acciones en las historias relatadas les dejaban muy mal parados. Candel recibió hostilidad y amenazas que casi derivaron en intentos de linchamiento. Esta experiencia de «rebelión de los personajes» le sirvió, sin embargo, para escribir otra novela, *¡Ay, la que se armó!* (1964), en la que contó, esta vez con más matices y sin nombres reales, lo que había pasado.

Se puede leer esta anécdota como un episodio problemático de ajuste en la transición desde un modelo de comunidad que satisface colectivamente sus necesidades de representación a otro en el que un individuo (un Autor) se arroga la autoridad de representar a una comunidad, de la que se espera que cumpla el papel de «público». Esta transición, que como hemos visto se produce en los escritores «de provincias» o «rurales» mediante su profesionalización en el mercado editorial de la democracia, la tuvieron que hacer también estos «escritores-obreros» conforme se fueron integrando en el sectario y elitista mundo de las letras españolas durante el franquismo. En ambos casos, en realidad, el paradigma que se impone es, claramente, el del escritor de la «modernidad estética» (a veces conocido como el «escritor burgués»), que sigue un modelo de organización de la producción de sentido (estético) basado, como ya he apuntado de la mano del crítico Reinaldo Laddaga, en la premisa de que dicha producción se da como una interrupción de lo común, de los significados compartidos socialmente, para que pueda aparecer lo «singular».

Artista, obra y público eran las tres instancias separadas del proceso de producción estética tal como lo entendía esta «modernidad» que se desarrollaba en paralelo al capitalismo indus-

trial y a su disciplinada «comunidad del dinero», que se perfilaba cada vez más como la única forma posible de organizar la riqueza social, promoviendo la producción de valor de cambio apropiable por individuos aislados en lugar de la reproducción de los usos necesarios para la supervivencia de comunidades interdependientes.

En la España de la transición a la democracia, dada la fortaleza renovada del ideal europeísta y modernizador como motor social, tanto la modernidad capitalista como la modernidad estética se imponían con rotundidad, desplazando esas otras posibles modernidades alternativas que se podrían haber construido en diálogo con la herencia de las culturas de supervivencia campesina y las culturas populares obreras.

Una forma importante de dicho desplazamiento se producía mediante esa especie de fagocitación de elementos de esas culturas alternativas para asimilarlas al paradigma hegemónico que se advierte en procesos como estos que acabo de describir, por los que figuras híbridas como el «escritor rural» o el «escritor obrero» se iban incorporando a los requisitos «modernos» de la separación de autor, obra y público, y a la primacía de la producción y el consumo individual (de sentido y materialidad) frente a la producción colectiva.

Pero, al mismo tiempo, y fundamentalmente, la modernidad capitalista y la modernidad estética (en esa versión particularmente «despolitizada» que se convierte en hegemónica desde finales del franquismo) se afianzaban también mediante procesos de transformación del capitalismo industrial en capitalismo financiero y de servicios, y mediante la aparición de una clase creativa de «autores» y «artistas» que encarnaban el ideal de la modernidad estética, como descendientes de la tradición de la cultura burguesa que se forma con el capitalismo industrial en el XVIII, pero que al mismo tiempo iban a ir ajustándose poco a poco a las exigencias de una industria cultural en transición hacia el modelo de capitalismo neoliberal que todo lo iba impregnando.

En este sentido, la transición a la democracia produjo una extraordinaria demanda, como ya he anticipado, de individuos que pudieran encarnar el ideal del intelectual moderno y cosmopolita al tiempo que producir ya no solo «obras», según una lógica que pertenecía más bien al espíritu fabril del capitalismo industrial, sino más bien «nombres» que pudieran funcionar como «marcas», es decir, como mercancías inmateriales capaces de producir tendencias (de suscitar el deseo de lo que otros desean) en el nuevo mercado neoliberal.

Por otro lado, como trataré de exponer en la segunda parte de este libro, en una relación contradictoria de continuidad a la par que separación respecto a las omnipresentes lógicas mercantilizadoras del neoliberalismo, han emergido en las últimas décadas otras formas de producir y sostener cultura que se apoyan más en la interdependencia y la colaboración que en el valor de los «grandes nombres». Forjadas en la convergencia de múltiples factores, entre los que destacan una relativa democratización del acceso a tecnologías de producción cultural escrita y audiovisual junto con cierto agotamiento de los modelos modernos de autoridad cultural a los que me vengo refiriendo, estas culturas de la colaboración y la interdependencia han proliferado sobre todo en la estela de la crisis neoliberal que comenzó alrededor de 2008, en parte porque se ha percibido su valor como posibles alternativas a ese modelo neoliberal en crisis.

En lo que sigue trataré de trazar un mapa de la emergencia en el Estado español de estas que podríamos llamar «culturas de cualquiera», apoyándome en el análisis de procesos políticos que han sido determinantes para su expansión, como son, primero, las luchas contra la llamada «Ley Sinde-Wert», que pretende regular formas de compartición cultural en Internet, y, más tarde, el movimiento 15M, o de los «indignados», así como el subsiguiente ciclo de movilizaciones y transformaciones sociales y culturales que propulsó dicho movimiento.

SEGUNDA PARTE

**DEMOCRATIZACIONES
CULTURALES**

CAPÍTULO 4

LAS CULTURAS DE LA RED COMO CREACIÓN COLABORATIVA DE VALOR

«... un mundo solo se para con otro mundo»

4.1. GENEALOGÍAS Y CONTRADICCIONES DE LAS CULTURAS DIGITALES

4.1.1. *¿Cómo se construye la autoridad de un Manifiesto en defensa de Internet?*

A menudo se han planteado, me parece que con toda justicia, preguntas como las siguientes: ¿quién extrae de la tierra los minerales necesarios para fabricar los aparatos que hacen posibles las «Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación», quién se deja la salud y las ilusiones trabajando horas imposibles por sueldos ridículos para ensamblar las piezas de esos ordenadores y teléfonos móviles, y quién se pasa la vida limpiando las habitaciones, lavando la ropa, dando de comer y cuidando a los «trabajadores cognitivos» que utilizan las NTIC (y a sus hijos)?

Salvando las distancias, que son muchas, estas preguntas resuenan en otras que tal vez tienen algo de similar, en un sentido que hay que determinar: ¿quién saca horas de donde puede para escribir y corregir entradas de Wikipedia, quién se pasa noches subtítulando las películas y series que circulan en redes P2P, quién emplea sus ratos de ocio en responder a preguntas de gente que no conoce en foros de Internet, y quién se confiere a sí mismo

—sin que nadie se lo pida— la misión de producir, etiquetar, ordenar, distribuir y hacer atractivos tantos y tantos contenidos anónimos y accesibles en la red para que otros los puedan usar?

Tomemos por ejemplo un archivo de 9.5 bytes, un texto en .pdf titulado «Manifiesto en defensa de los derechos fundamentales en Internet». Por más que se trate de una pequeñez casi irrelevante, como cualquier otro fragmento de información digital no existiría sin una serie de procesos materiales en los que las capacidades limitadas y la energía finita de algunos seres humanos se han volcado. Es cierto que la aparente inmediatez y la facilidad con que mucha gente accede hoy a la escritura y lectura de un archivo de texto como este tiende a invisibilizar algunas de sus condiciones de producción, en especial, todo lo relacionado con la creación del hardware y de los mínimos de calidad de vida imprescindibles para su escritura y lectura. Pero también es cierto que, especialmente en casos de informaciones que suscitan mucho interés, como es el de este archivo, otro tipo de condiciones que en cierto sentido también pueden ser consideradas de producción, las relacionadas con su circulación y su recepción, lejos de quedar invisibilizadas, se hacen especialmente necesarias y evidentes.

Pues, en efecto, sería injusto entender el «Manifiesto en defensa de los derechos fundamentales en Internet» simplemente como un archivo digital específico, que ya está producido en cuanto está escrito. Eso supondría separarlo artificialmente del enorme esfuerzo colectivo desplegado en torno a él que supusieron las cientos de miles de operaciones de reelaboración, comentario o difusión que lo acompañaron, y que realmente se pueden considerar parte esencial de su producción en tanto que fragmento de información cuya existencia se desarrolla como un proceso vivo en eso que Franco Berardi llamó «la infoesfera»¹.

¹ «La infoesfera es la interfaz entre el sistema de medios de comunicación y la mente que recibe estas señales —la ecosfera mental, la región inmaterial donde los flujos semióticos interactúan con las antenas de recepción de las mentes disper-

Publicado por primera vez el 2 de diciembre de 2009, tres días después el Manifiesto aparecía en un millón de referencias del buscador Google, más de 100.000 personas se habían añadido al grupo de Facebook de quienes lo avalaban y había ocasionado el *hashtag* número uno de España en Twitter (#manifiesto). Además, fue traducido al inglés, catalán, gallego, aragonés y asturiano, y constituyó objeto de 210 artículos en medios impresos, 500 en medios digitales, 174 cortes de televisión y 207 emisoras de radio solo durante la primera semana de su existencia. En esa misma semana se abrió en la red una versión wiki del manifiesto, un dominio propio y un foro dedicado a debatir futuras acciones.

Pero, ¿por qué despertó tanto interés ese «Manifiesto», por qué tanta gente participó en su producción, por qué tanta gente se puso a hacer algo que podríamos llamar «trabajo» en torno a él, aun sabiendo que en su mayoría no iba a ser remunerado? ¿Acaso esa gente esperaba reconocimiento en términos de autoría? ¿O tal vez querían simplemente apoyar lo que algunos «intelectuales públicos» habían manifestado en ese Manifiesto?

Por supuesto, en primer lugar es necesario recordar que el Manifiesto fue publicado el día siguiente a la presentación del anteproyecto de la Ley de Economía Sostenible, que incluía la disposición relativa a la regulación de webs y la protección de la propiedad intelectual que se haría célebre con el sobrenombre de «Ley Sinde» (utilizando el segundo apellido de la ministra de cultura que la promovió, Ángeles González Sinde)². La Ley Sinde

sas por todo el planeta. La Mente es el universo de receptores. Estos receptores, por supuesto, no se limitan a la recepción de señales; también las procesan y crean ellos mismos, poniendo así en marcha nuevos procesos de transmisión y provocando la continua evolución del paisaje mediático» (Berardi, 2007, 81).

² También se la llamó, más tarde, Ley Sinde-Wert, porque el ministro de Educación, Cultura y Deporte del gobierno del Partido Popular (José Ignacio Wert), que llegó al gobierno en 2011, continuó promovéndola, y fue, de hecho, quien la puso finalmente en funcionamiento. Como referencia a las presiones que el gobierno norteamericano ejerció sobre el español para que se aprobara

proponía entre otras cosas la creación de una comisión de expertos ajenos al poder judicial a la que se daría potestad para cerrar páginas web en caso de que estas no respetaran la propiedad intelectual. Esta provisión se interpretó masivamente como un ataque a la Red y dio lugar a una movilización sin precedentes en defensa de Internet, de la cual el Manifiesto constituyó un capítulo destacado. Y en él, por lo demás, como no podía ser menos, se expresaban las diversas y contradictorias tradiciones y cosmovisiones que conviven en el enorme ámbito de la cultura digital.

Así, por un lado, el Manifiesto reproducía efectivamente, hasta cierto punto, el tradicional gesto de los «intelectuales públicos» que denuncian una situación política desde la legitimidad que les otorgaría, como he comentado en el capítulo anterior, el haberse destacado en ámbitos culturales supuestamente no relacionados con esa misma arena política. Reproducía el gesto especialmente por su propia forma de manifiesto y porque recurría al lenguaje de la tradición política liberal, de la que emana históricamente la propia figura del intelectual público. Ya desde el propio título, que apelaba a esos «derechos fundamentales» extraídos del lenguaje constitucional, operaba con el discurso legalista del propio Estado al que se dirigía, enarbolando valores clásicos de la tradición política liberal como, notablemente, la separación del poder judicial y el ejecutivo, la libertad de expresión y la presunción de inocencia.

Pero esa no era la única tradición cultural o política que alimentaba la retórica y sobre todo la pragmática del Manifiesto. Su autoría, por ejemplo, y contrariamente a lo que sucedería en el típico manifiesto de intelectuales públicos —que requiere cuantos más nombres y cuanto más visibles mejor— era ambigua. En lugar de firmas lo que aparecía como «autor» en el propio texto era un «nosotros» difuso: «los periodistas, *bloggers*, usuarios, profesionales y creadores de Internet». Después, el diario *20 Minutos.es* (único

esta ley, en ocasiones sus críticos la han llamado también “Ley Biden-Sinde”, por Joe Biden, el vicepresidente de EE.UU.

periódico que suscribió el manifiesto) explicó que el texto fue elaborado colaborativamente por «unos cuarenta periodistas, *bloggers* y profesionales de Internet» utilizando la herramienta digital en fase de pruebas Google Wave, que permitía la escritura colectiva en tiempo real en un mismo soporte (herramienta que, por cierto, terminó desapareciendo al poco tiempo).

Al día siguiente, cuando la ministra González-Sinde quiso responder al revuelo existente en la red organizando una conversación con algunas de las voces que se oponían a la nueva ley, trascendieron los nombres de los catorce «profesionales» que acudieron al encuentro, y que eran algunos de los que habían participado en la redacción del manifiesto. Aparecieron en medios como el propio *20 Minutos.es* (cuya propia directora era una de estas catorce personas) clasificados respectivamente como «periodistas» o «empresarios» —más un único «blogger» o «internauta»—, e identificados cada uno, por tanto, por su adscripción a determinados proyectos empresariales o medios periodísticos.

En este sentido, quienes así presentaban a los «autores» del manifiesto, contribuían en cierta medida a situarlos en un espacio de legitimidad asociado a ese concepto de «profesionalidad», que, en toda su ambigüedad, no deja de provenir de esa misma genealogía moderna que he intentado mapear en la parte anterior de este libro: esa genealogía que parte de la aspiración al monopolio del valor cultural por parte de un tipo de saber-poder específicamente «moderno», asentado sobre los pilares de la tecnociencia occidental. La autoridad cultural que convoca este concepto de «profesionalidad» —aquí asociado tanto a la figura del «periodista» como a la del «empresario»—, al mismo tiempo, resuena también —o cuando menos no es en absoluto incompatible— con la interpretación, justamente, *empresarial* y competitiva de ese saber-poder moderno que hace el neoliberalismo. Tan solo ese único *blogger* o «internauta» que aparecía entre los catorce nombres de la que pronto iba a ser llamada, con característico «humor de las redes», «Lista de Sinde», abriría en la caracterización que hacía *20Minutos.es* la puerta a otras tradiciones, más

amateurs y «contraculturales», que operarían, como trataré de explicar, mediante otras formas menos competitivas de producción de valor y autoridad cultural. En este sentido, es significativo que el nombre de este «internauta» se presentara, a diferencia de los demás, sin apellido, y con toda la apariencia de ser un seudónimo: «Alvy».

Pero había aún más tensiones latentes en cuanto a la autoría. En el final del texto se afirmaba: «Este manifiesto, elaborado de forma conjunta por varios autores, es de todos y de ninguno. Si quieres sumarte a él, difúndelo por Internet». Frente a los intentos de los medios periodísticos por atribuir autores y quizás hasta «autoridades» («profesionales destacados», «personalidades de Internet», etc.), se expresó constantemente también una renuncia a la representatividad por parte de esos catorce invitados a dialogar por la ministra: «no representamos a Internet», afirmaron en repetidas ocasiones, «solo hemos escrito un manifiesto al que se ha sumado mucha gente».

Como ya apuntó Margarita Padilla en un sagaz análisis de todo esto recogido en su libro *El kit de la lucha en Internet* (2012), durante la propia reunión con la ministra algunos de los catorce estuvieron comunicándose por Twitter con la multitud de afectados que no habían sido invitados, estableciendo así una práctica que, dice Padilla, «relativiza la opacidad y el secretismo, relaja el peso de la representación por parte del colectivo que se sienta en la mesa de negociación y extiende la situación por un espacio público-privado que rebosa la dualidad virtual-presencial» (114). Para Padilla, este tipo de práctica que altera la representación no emerge de la nada, sino que tiene que ver con lo que ella llama la propia «arquitectura política» de Internet:

La Red es ingobernable y está hecha de nodos inteligentes y autónomos. De la interconexión de estos nodos surge una nueva esfera público-privada en la que, solo por estar —publicar un post, comentarlo, enlazarlo, reenviarlo, twittearlo y retwittearlo, menearlo, compartirlo...—, ya se hace política (123).

Poner especial énfasis en la capacidad de las infraestructuras tecnológicas para «democratizar» puede llevar a simplificaciones.

Vivimos en una época dada al «ciberfetichismo», como ha explicado César Rendueles (2013), y las versiones idealizadas y cuasideterministas de los cambios tecnológicos abundan. Esas versiones son también las que nos impulsan siempre a olvidar o ignorar los procesos históricos concretos que vinculan a Internet con la expansión de la globalización neoliberal y su financiarización de la economía. En este sentido, Silvia Federici (2011), junto a muchas otras personas, ha llamado la atención sobre el hecho simple de que «la comunicación/producción *online* depende de las actividades económicas —como la minería y la producción de microchips y tierras raras— que, de la manera en que están organizadas, resultan extremadamente destructivas, social y ecológicamente».

A esto hay que añadir que, como Stefano Harney (2013) ha explicado, toda la nueva economía «desregulada» que surge alrededor de 1998, con el ascenso de productos financieros tales como las «derivativas» y los «fondos de cobertura», no podría existir sin las infraestructuras que ofrecen las nuevas tecnologías digitales, que permitieron, en particular, el inicio del comercio global en tiempo real. Internet y las culturas digitales han sido obviamente fundamentales para el cambio hacia lo que a veces se llama la economía «inmaterial», «creativa» o «cognitiva», pero el problema es que es imposible separar esta economía de las dinámicas destructivas de la financiarización neoliberal³. Harney (2010b) explica que la «mer-

³ El copyright es a menudo una herramienta clave para la financiarización de la «riqueza inmaterial», que a su vez permite la especulación y la acumulación anti-social por parte de los grandes monopolios corporativos del neoliberalismo. César Rendueles (2013, 60) ha explicado esta situación con claridad: «Desde los años setenta del siglo xx, los países ricos han intentado simultáneamente acaparar los procesos productivos de mayor valor añadido y aumentar sus ganancias especulativas. La protección de la propiedad intelectual conecta legalmente ambas dinámicas. Las industrias que mayores beneficios generan dependen de alguna clase de protección de la propiedad intelectual y los gobiernos se sienten muy predispuestos a proporcionar esa cobertura legal. Al mismo tiempo, esas empresas utilizan sistemáticamente esa posición de predominancia tecnológica con fines especulativos.

cancia cultural» ha servido de hecho como modelo para el capitalismo neoliberal, por su «cualidad inacabada», que permite renovaciones constantes de su valor. El capitalismo ha entendido que la sociedad siempre produce este «valor cultural sin terminar», y ha desarrollado los medios para la expropiación del mismo. Esto es, como la propia Margarita Padilla (2010) ha señalado, exactamente lo que puede suceder en la llamada *web 2.0*, un concepto de «empresarios de sí mismos» —dice Padilla, haciéndose eco del análisis de Foucault sobre el neoliberalismo, un entorno de mercado en el que la creatividad colectiva se convierte en el motor del capitalismo—, aunque esto, añade Padilla, no impide la aparición de múltiples tácticas que «usan el mercado contra el mercado».

En un mundo con alto riesgo de «ciberfetichismo», me parece que afortunadamente, como ejemplifica el propio caso de Padilla, también existen explicaciones complejas y atentas a los procesos históricos materiales. Será útil convocar desde ahora mismo varias más de ellas, para situar eficazmente esta cuestión de la relación entre tecnología y democratización, evitando así entrar en tediosos debates acerca de propiedades supuestamente «esenciales» —ya sean negativas o positivas— de las nuevas tecnologías.

4.1.2. La «agencia compartida» con las tecnologías y la genealogía de sus usos democratizadores

En este sentido, me parece que la socióloga Amparo Lasén (2009) ofrece un punto de partida bien asumible cuando propone

Monsanto dispone de la tecnología y los recursos para hacer investigación biológica y, por eso, usa la protección de esa investigación como paraguas para la biopiratería. Hollywood tiene la capacidad para inundar con sus productos al resto del mundo y, por eso, intenta evitar el paso a dominio público de sus películas. Microsoft o Apple (o, a menor escala, Oracle o Adobe) se han hecho con una posición monopolista que les permite cobrar precios usurarios por sus productos».

que los seres humanos tenemos algo que podríamos llamar «agencia compartida» con la tecnología. Lasén se explica con claridad y sencillez: «agencia compartida significa que las tecnologías no son instrumentos pasivos, que nos hacen hacer ciertas cosas y que nosotros las hacemos hacer otras». Habría, por tanto, por recuperar el término de Padilla, una «arquitectura» tecnológica que en absoluto predetermina lo humano, sino que está en constante interacción con los usos que socialmente se le dan, y que, por eso mismo, es necesariamente siempre una «arquitectura política». Así lo confirma también Lasén: «en la actividad cotidiana con las tecnologías hay conflictos de poder (intereses contrapuestos: propiedad intelectual, control, usos comerciales)».

Rubén Martínez (2014a) ha escrito en términos similares sobre «Internet y política»:

de la Red no emana de manera espontánea un hacer-político estático y predefinido, sino que como toda producción cultural, la red puede ser usada, sampleada o ensamblada con prácticas, procesos y usos que la entienden (pensándola y usándola) de formas muy diferentes. A su vez, la Red contiene modos de hacer que influyen sobre las formas colectivas de comunicar y producir, creando ciclos de retroalimentación entre usuarios y tecnología.

Una vez establecidos estos parámetros generales que nos ayudan a alejarnos de toda esencialización o idealización de las tecnologías (digitales o de cualquier otro tipo), lo que me interesa es contribuir al análisis histórico concreto de lo que pasó en esa mañana de diciembre en que catorce personas se reunieron con la ministra Sinde, «armados» de sus cuentas de Twitter. Y al hacerlo, en términos más amplios, contribuir por tanto al análisis histórico concreto del tipo de culturas y políticas que se han dado en entornos digitales –siempre en continuidad con los que exceden a lo digital– en el contexto de las luchas contra la Ley Sinde en el Estado español. Contexto que, me parece, ha sido decisivo para la realización de esas potencialidades «ingobernables» que –dice

Padilla— se desprenden de la «autonomía» e «inteligencia» de cada uno de los nodos de Internet. Por eso la genealogía de *esa* versión concreta de Internet, de *esa* cultural digital que valora la autonomía y la inteligencia distribuida, es importante para el análisis material e histórico al que intento contribuir.

No podré desarrollar en profundidad esa genealogía aquí, pero sí quiero convocar brevemente un par de escenas que funcionan hasta cierto punto como «mitos de origen» de esas culturas digitales colaborativas y descentralizadas, y que pueden aportar luz sobre su reaparición en torno a las luchas contra la Ley Sinde. La primera es la conocida historia de, justamente, el origen de Internet. Como ha explicado Margarita Padilla, el hecho de que Internet sea una red descentralizada no es producto de la casualidad, sino del empeño de mucha gente que ha luchado durante muchos años por mantener esta arquitectura democrática. En un principio, afirma, se trataba de una estrategia militar, que respondía al deseo de crear un sistema de comunicaciones que sobreviviera a un posible ataque nuclear: «en una situación de “sálvese quien pueda” hay que reaccionar rápido y bien, así que la inteligencia tiene que estar distribuida por toda la red y no solo en uno o algunos centros» (41). Después, fue la comunidad universitaria, y posteriormente la cultura *hacker* que brotó de ella, las que concretaron el proyecto:

... fue en las universidades donde se empezó a desarrollar este extraño tipo de red sin autoridad central y con inteligencia y autonomía distribuida por todos los puntos. Fue allí donde estos desarrollos conectaron con la contracultura *hacker*, una tecnoélite que se salió del guion y que no solo hizo la Red, sino que le grabó en su ADN los rasgos con los que hoy la hemos heredado: apertura, flexibilidad y distribución (41).

Fuera o no la «contracultura *hacker*» una «tecnoélite» en aquel momento— y en cualquier caso lo cierto es que sus saberes pronto dejarían de ser elitistas—, lo que me interesa de la cultura del primer Internet es precisamente ese carácter híbrido entre distintas

tradiciones y formas de crear valor que, me parece, pervive en las contradicciones que he empezado a señalar a raíz del «Manifiesto por los derechos fundamentales en Internet».

Así, como señaló en una charla sobre movimientos sociales y tradición *hacker* el miembro del colectivo *Hactivistas* Txarlie, en el contexto universitario que creó Arpanet —el antepasado académico de Internet— el *software* se compartía «y nadie se planteaba poner restricciones a ese “saber”, igual que no le pondrían restricciones a un elemento químico o a un teorema». Es decir, que, como se ha repetido a menudo, tenemos que tener en cuenta la importancia del espíritu ilustrado y su afirmación de la universalidad del saber en la configuración de la «arquitectura política» de Internet⁴. En este sentido, Internet nace en un ámbito que no es, por lo demás, en absoluto ajeno a la que vendría a ser la otra cara, menos amable, de ese espíritu ilustrado: el tipo de autoridad cultural tecnocientífica tendiente a monopolizar la producción de sentido a la que me he referido en la parte anterior del libro.

⁴ Son conocidos los argumentos de Robert Darnton, no tanto acerca del origen histórico ilustrado de Internet y la cultura digital, pero sí acerca de la necesidad de utilizar los medios tecnológicos para recuperar el proyecto ilustrado de la «República de las Letras» en una versión aún más democrática. En un artículo titulado «Google and the Future of Books», afirmaba: «El siglo XVIII se imaginó la república de las letras como un reino sin policía, sin límites, y sin más desigualdades que las determinadas por el talento. Cualquiera podía unirse a ella mediante el ejercicio de los dos atributos principales de la ciudadanía, la escritura y la lectura. Los escritores formulaban ideas y lectores las juzgaban. Gracias al poder de la palabra impresa, los juicios se extendían en círculos crecientes, y los argumentos más fuertes ganaban». Y, desde la apreciación de ese modelo en el pasado, concluía con un programa para el presente: «Sí, tenemos que digitalizar. Pero lo más importante: hay que democratizar. Debemos abrir el acceso a nuestro patrimonio cultural. ¿Cómo? Reescribiendo las reglas del juego, subordinando los intereses privados al bien público, y tomando inspiración de esa república temprana con el fin de crear una República Digital del Aprendizaje» (Darnton, 2009).

Pero, al mismo tiempo, Internet incorpora importantes elementos democratizadores de la tradición contracultural norteamericana que van a servir de contrapeso al elitismo que impregna los medios académicos. Emmanuel Rodríguez lo ha explicado muy bien en su libro *Hipótesis democracia* (2013):

Su génesis [la de Internet y el «ciberespacio»] se encuentra en esos medios libertarios y contraculturales cuya corriente principal se decantó por una suerte de naturalismo ingenuo, desparramándose más tarde en toda clase de orientalismos y «nuevas olas», pero que tuvo también su deriva hacia el juego con los *gadgets* electrónicos.

La suerte de esta «otra contracultura» se fraguó en el cruce entre la intensa revolución existencial del momento y la pasión por el conocimiento y la experimentación tecnológica que habían quedado preservadas en las culturas académicas y científicas. Una aleación que adquirió una especial dureza en el campo de las nuevas ingenierías que entonces daban sus primeros pasos (la cibernética, la informática).

Los dos grandes hitos de este movimiento fueron la creación del primer prototipo de la red de redes y la miniaturización de algunos dispositivos tecnológicos que, en línea con la moneda corriente entre los *yippies*, el *do it* (hazlo), iban a poner en poco tiempo y en manos de muchísima gente potencias tecnológicas y productivas hasta entonces solo al alcance de Estados, grandes universidades y firmas multinacionales. La resonancia de este movimiento con lo que en términos viejos llamaríamos «socialización –por abajo– de los medios de producción» es evidente.

Tal vez otra de las grandes escenas que marcan los «mitos de origen» de esta contracultura que se expresa a través de la «socialización por abajo» de la tecnología sea esa famosa pelea en 1980 del entonces programador del Massachusetts Institute of Technology Richard Stallman con una impresora que se le atascaba constantemente y que provocó su enfado. Pero el enfado no era tanto por su constante mal funcionamiento, sino porque quienes

fabricaron su software no permitieron que los usuarios de la impresora tuvieran acceso a él, de manera que Stallman no podía solucionar el problema utilizando sus propias capacidades como programador.

Son los primeros años ochenta, y algunas compañías han decidido empezar a restringir el acceso a los programas que producen. Como es bien sabido, Stallman y muchos otros «geeks» y «hackers» –situados en el cruce de las culturas académicas de raigambre ilustrada y las contraculturas antiautoritarias de los sesenta– quieren cambiar esto, quieren que el código de todos los programas informáticos sea siempre accesible para todos, están acostumbrados a que sea así y no admiten tener que empezar a considerar privado un bien que se produce y se sostiene colectivamente, en red.

Para ello, empiezan a tomar medidas. Crean herramientas legales, primero las sucesivas versiones de la General Public License (GPL), después las licencias Creative Commons: dos jalones alrededor de los que se trenzan los hilos diversos y ricos del mundo del *software* libre y después también de la llamada «cultura libre». Se trata de una historia compleja, con muchos meandros, a la que David Bollier (2008) ha puesto el nombre de «Espiral Viral», porque la entiende como una propagación y aceleración de procesos creativos compartidos a los que cada generación va añadiendo mejoras gracias, en gran medida, a la capacidad conectiva de Internet⁵.

⁵ En la definición de «Cultura Libre» que dio el jurista y activista Lawrence Lessig, en el primer libro dedicado a este asunto (Lessig, 2004), se propone una comprensión de la cultura como algo que se hace colectivamente, y que por ello se beneficia del mayor acceso posible, sin que eso signifique un borrado de la autoría o de la propiedad: «Una cultura libre apoya y protege a los creadores e innovadores. Esto lo hace directamente mediante la concesión de derechos de propiedad intelectual. Pero lo hace también indirectamente limitando el alcance de estos derechos, para garantizar que los creadores posteriores y los innovadores sean tan libres como sea posible del control del pasado. Una cultura libre

4.2. TRABAJO NO REMUNERADO Y CREACIÓN DE VALOR EN LA RED

4.2.1. *Precarización laboral y aumento del uso de Internet*

Pero para entender en qué punto de esa «espiral viral», y en qué punto de otras espirales que giran en sentidos adversos (de mercantilización, privatización o incluso criminalización), se encontraban las culturas digitales herederas de estos procesos complejos a la altura de las luchas contra la Ley Sinde en el Estado español, quiero plantear ahora –antes de ir más lejos– una pregunta bastante pedestre, en relación con esa reunión de internautas con la ministra Sinde que fue twitteada en directo.

Y la pregunta es: ¿quién tenía tiempo a aquella hora de la mañana de un jueves laborable cualquiera para estar pendiente de Twitter e incluso para, como dice Padilla, «proveer argumentaciones, datos, documentos o consensos» a quienes estaban reunidos con la ministra?

Al parecer, bastante gente, de acuerdo con la cantidad de mensajes sobre el tema que se escribieron ese día y que hasta hace poco se podían recuperar gracias a la herramienta gratuita de bús-

no es una cultura sin propiedad, al igual que el libre mercado no es un mercado en el que todo es gratis. Lo opuesto a una cultura libre es una “cultura del permiso” –una cultura en la cual los creadores logran crear solamente con el permiso de los poderosos, o de los creadores del pasado».

Dentro de esta tradición, sin embargo, hay múltiples interpretaciones, siendo especialmente notoria la confrontación entre las posturas de Stallman y de Lessig, y sus respectivos modelos de licencias «copyleft», la General Public License (GPL) y las licencias Creative Commons. Básicamente, la diferencia esencial estriba en que Stallman y quienes piensan como él no consideran que el autor tenga derecho a decidir sobre la forma en que quiere que se comparta su obra, pudiendo imponer algunas restricciones (como permiten las licencias Creative Commons), sino que debe estar obligado a respetar el libre acceso a la cultura en general. Sobre esto ver el capítulo 9 de Bollier, «The Many Faces of the Common» (2008).

queda Topsy. Es esa disponibilidad, esa capacidad de hacer algo que bien se podría considerar «trabajo» en la Red, por más que no esté remunerado, la que me interesa ahora. Porque, una vez más, me parece que no se puede entender nada de estos procesos si no atendemos a sus condiciones de posibilidad, es decir, si no atendemos a la pregunta por la sostenibilidad, que no es necesariamente siempre la pregunta por el dinero, ni por el salario, ni por el empleo, pero que en sociedades que han confiado básicamente el sostenimiento de la mayoría de la población a esos mecanismos, tiende a serlo.

Y por eso tal vez una manera iluminadora de abordar el problema pueda ser contrastar –sin ningún ánimo de darle la última palabra a la estadística ni de tratar de establecer relaciones causales simples– datos de empleo y precariedad laboral con datos de uso de Internet en España. Sabemos que la precarización laboral ha sido un proceso continuado y veloz en el Estado español desde que, como señala el sociólogo Ángel Luis Lara, en los Pactos de la Moncloa de 1977 –que preparaban la gran transformación neoliberal–, se abriera la puerta a los contratos temporales. Las siguientes décadas han visto nacer todo un rosario de medidas que básicamente han facilitado los despidos, han «flexibilizado» los sueldos y han ampliado el repertorio de contratos inestables, sin garantías y, en general, con condiciones precarias para los trabajadores⁶.

⁶ Ángel Luis Lara detalla estas medidas, recordando, por ejemplo, el Acuerdo Nacional sobre Empleo (1982), en el que, dice, «las cúpulas de los sindicatos mayoritarios aceptaron el desarrollo de las modalidades de empleo precario como supuesta medida para frenar el desempleo». Menciona también los siguientes momentos decisivos en la escalada de precarización laboral, a nivel legislativo:

«– *Año 1992*: Real Decreto-Ley de 5 de abril que recorta las prestaciones por desempleo. [...]

– *Año 1993*: Real Decreto-Ley de 3 de diciembre que introduce el contrato de aprendizaje como medio de abaratamiento de los salarios durante un

Por lo demás, como han mostrado muy bien el propio Lara, así como investigaciones hechas desde el activismo (como las de los colectivos «Precarias a la deriva» y «Espai en blanc») o desde la universidad (como las incluidas en el número monográfico sobre precariedad de la revista *Sociedad y Utopía* [Gálvez Biesca, 2007]), no tiene sentido limitarse a entender la precariedad creada por el capitalismo neoliberal únicamente en relación con las políticas laborales del estado. La precariedad laboral es inseparable de la creada por otros muchos factores que tienen que ver con la habitabilidad, como el transporte, el urbanismo o la vivienda, o con los cuidados, con la salud, la educación, etc. En este sentido, «Precarias a la deriva» prefería hablar de precariedad como el «conjunto de condiciones, materiales y simbólicas, que determinan una incertidumbre acerca del acceso sostenido a los recursos esenciales para el pleno desarrollo de la vida de un sujeto» (28)⁷.

período de tres años a personas de hasta 25 años, incluye un nuevo régimen de contrato a tiempo parcial y provoca mayor flexibilidad en el marco normativo, legalizando las agencias privadas de colocación y las denominadas Empresas de Trabajo Temporal (ETT).

– *Año 1997*: Acuerdo Interconfederal para la estabilidad del empleo, que pretende garantizar una mayor estabilidad incrementando la flexibilidad del sistema de contratación. Se abarata el despido y se modifica el Estatuto de los Trabajadores ampliando el carácter de despido procedente para facilitar a la empresa su adecuación a los movimientos del mercado» (Lara, 2013, 220).

⁷ Judith Butler ha distinguido con claridad tres dimensiones en torno a este problema, que ella identifica como «precarization», «*precatity*» y «*precariousness*»:

«En algunas teorías económicas y políticas, oímos hablar de poblaciones que están cada vez más sujetas a lo que se llama “precarización”. Este proceso –por lo general inducido y reproducido por instituciones gubernamentales y económicas que someten a poblaciones a la inseguridad y la desesperanza a lo largo del tiempo (ver Isabell Lorey)– viene integrado en las instituciones de trabajo temporal, en los servicios sociales diezmados y en

En cualquier caso, si podía haber dudas acerca de la precariedad como un problema generalizado entre la población del Estado español durante los años de la llamada «burbuja económica», estas han quedado más que despejadas desde el inicio de la crisis de 2008. El dato del desempleo es tal vez el más espectacular, manteniéndose en torno a un 25% desde 2008 a 2014 y llegando hasta un escandaloso 50% entre los jóvenes durante este mismo ciclo. Pero este dato constituye solo el principio de lo necesario para dar una idea justa del horizonte de pesimismo y falta de expectativas que se ha extendido en estos años de la crisis, especialmente entre los jóvenes. Junto al desempleo habría que mencionar otros indicadores, como el de los 700.000 españoles que han emigrado desde 2008 a 2014, la exorbitante permanencia de un coste de la vida muy elevado junto a salarios congelados, el consiguiente retraso de la edad en que los jóvenes españoles pueden dejar de vivir con sus familias (la media se sitúa alrededor de los 29 años), así como la proliferación de empleos-basura de todo tipo y el desmantelamiento de servicios

la deserción general de la socialdemocracia a favor de las modalidades empresariales apoyadas por feroces ideologías de la responsabilidad individual y la obligación de maximizar el propio valor de mercado como objetivo final de la vida. En mi opinión, este importante proceso de precarización tiene que ser complementado por una comprensión de la precariedad como una estructura de afecto, como ha sugerido Lauren Berlant, y como una experiencia creciente de ser reemplazable o desechable que se distribuye desigualmente en toda la sociedad. Además, utilizo un término en tercer lugar, la precariedad, que caracteriza a cada ser humano encarnado y finito, y a los no humanos también. Esto no es simplemente una verdad existencial —el hecho de que cada uno de nosotros podría ser objeto de privación, lesión, debilidad o muerte en virtud de los eventos o procesos fuera de nuestro control. También es, sobre todo, una característica de lo que podríamos llamar el lazo social, de las distintas relaciones que establecen nuestra interdependencia. En otras palabras, ninguna persona sufre una falta de refugio sin que haya un fracaso social para organizar el refugio de tal manera que sea accesible a todos y cada uno» (Butler, 2011).

sociales y ayudas públicas básicas incluyendo la educación, que ha producido un aumento de hasta un 50% en el coste de las tasas universitarias⁸.

Por otro lado, es justamente este sector juvenil de la población tan castigado por el paro y la precariedad el que ha protagonizado el incremento exponencial del uso de Internet en España, que ha llegado al 69,8% de los hogares en 2013, año en que el 53,8% de la población española de 16 a 74 años utilizaba Internet a diario (según datos del INE). De entre esa población general, efectivamente los jóvenes destacan como los más asiduos usuarios, siendo un 81% de ellos quienes se conectan diariamente, y un 96% quienes usan la Red en general. Diversos estudios están señalando que la famosa «brecha» entre los «nativos digitales» y los adultos sigue creciendo. Uno de ellos señaló que el 53% de los jóvenes prefiere Internet para entretenerse, frente al 16% de los adultos, el 70% de los jóvenes prefiere la Red para formarse, frente al 35% de los adultos, y además, el 41% de los jóvenes elige Internet para informarse, frente al 16% de los mayores. En otro estudio reciente se afirmaba que «El 5,5% de los jóvenes, que según la última encuesta del INE, 2013, no usan Internet o las redes sociales de forma habitual, podrían correr el riesgo de quedar “excluidos” en un marco en el que gran parte de las dimensiones de la vida de las personas de entre 16 y 24 años se desarrolla total o parcialmente a través de la red». Más concretamente se refiere a dimensiones como «la ampliación de su ámbito de relaciones, en el ocio, la formación, la información y el trabajo».

Sin querer, como comentaba, establecer relaciones causales rígidas o unívocas entre estos datos, sería por otra parte engañoso no tener en cuenta la situación de precariedad laboral y de incer-

⁸ Sobre el aumento de la edad media de emancipación de los jóvenes españoles, ver Valera (2012). Sobre la subida de las matrículas universitarias, ver Publico.es (2012).

tidumbre vital en que se encuentra gran parte de la juventud a la hora de intentar entender su uso de Internet⁹.

4.2.2. Militancia «copyleft» y nuevas prácticas del compartir en la cultura de masas

Pero, al mismo tiempo, no se puede entender tampoco este uso de Internet si no se atiende a la influencia de esa que Rubén Martínez llama la «cultura de la libertad» en la red, y que proviene de los orígenes «ilustrados» y contraculturales que he apuntado. Porque, en realidad, no se puede entender ningún uso de Internet si no se atiende a los procesos de defensa frente a la privatización y regulación que han marcado su historia, como señala Martínez:

Frente a los intentos de regulación, control, estratificación, privatización de la red por parte de organismos estatales o agentes de mercado, diferentes organizaciones sociales y colectivos defienden los principios y libertades originarios de la red para que pueda seguir ofreciendo toda su potencialidad como sistema abierto. En gran medida, no son pensables otras formas de política en la red si no tenemos en cuenta esa cultura de la libertad –que, recordemos, no es sinónimo de gratuidad– que emana de la defensa de sus protocolos interrelacionados y sus diagramas técnicos.

En el caso español, la influencia de esta «cultura de la libertad» en la Red podría cifrarse en dos ámbitos, uno más militante y politizado y otro que germina en espacios masivos de la cultura de consumo mediático. En el primer caso, estaríamos hablando de lo que Guillermo Zapata (en Martínez, 2012) ha entendido como un «movimiento copyleft» que choca de frente con la «cultura copy-right monopolística de la Cultura de la Transición». Afirma Zapata

⁹ <http://www.20minutos.es/noticia/1350975/0/>

que «España es uno de los países en los que el copyright está más eficazmente deslegitimado. Desde finales de los años noventa, el movimiento copyleft ha ido creciendo y creciendo de forma espectacular». Causantes de ello serían según Zapata

La interacción entre la red y la calle, los llamados *hacklabs* (laboratorios de experimentación política con nuevas tecnologías), la existencia de una masa crítica de proyectos editoriales y culturales junto a una masa crítica de juristas produciendo legislación, amén de una población dispuesta a romper el monopolio de la de producción de contenidos (sobre todo televisivos) compartiendo sin parar [...] (146).

Margarita Padilla coincide en señalar la importancia desde finales de los años noventa de, por el lado «militante», los Centros Sociales de la tradición autónoma-okupa (como el mítico «Laboratorio» de Lavapiés, en el que se crea la plataforma digital *Sindominio*) y, por otro, de los *hacklabs* y los *hackmeetings* en los que convergen esas culturas del activismo autónomo con las culturas tecnófilas de los *geeks*.

Pero además, Padilla señala la importancia de, por el lado más masivo, la proliferación de lo que llama otras «politizaciones en el ciberespacio», como las dinámicas de enjambre (o, en versión castiza, «de botellón») que surgen en entornos como los de las «culturas *fan*» o de los «adictos a la descarga de videojuegos y películas», cuando sus prácticas se ven amenazadas. Es célebre el caso de los *anon*, que vienen de ese mundo de las culturas *fan* y se reinventan en *Anonymous* para luchar (en enjambre) primero contra «supervillanos» un tanto secundarios, como la Iglesia de la Cienciología, pero después también contra las más poderosas élites del neoliberalismo.

Resulta especialmente interesante observar cómo es la propia cultura de masas y de consumo la que ha desarrollado estas lógicas de colaboración que en cierto sentido y hasta cierto punto socavan sus cimientos individualistas e instrumentalizadores. Henry Jenkins (2006) ha llamado la atención sobre los efectos inespera-

dos de la proliferación intermediática, que se suponía debía traer antes que nada una mayor personalización del consumo, es decir, que cada individuo pudiera elegir entre una oferta mucho mayor y de esta forma trazar un recorrido completamente único por los caminos del entretenimiento, la información y la comunicación de masas a través de las múltiples pantallas y formatos a su disposición. Sin embargo, lo que ha ocurrido es que ese individuo que está ante la cultura intermediática se ha encontrado sobre todo con otros individuos que habitan también ese universo de pantallas y ha comenzado a interactuar con ellos.

Ya Michel de Certeau (2010) había advertido en contra de los prejuicios a veces sustentados sobre lecturas de los grandes críticos de la cultura de masas como Adorno y Horkheimer, que tienden a entender al consumidor como alguien aislado y pasivo. Para De Certeau (que escribía en los inicios de la explosión de la «era digital») el consumo es una forma de producción secundaria, que no se manifiesta a través de sus propios productos, sino a través de las *formas de usar* los que vienen impuestos por un sistema económico dominante. En esas formas de usar se condensan miles de tácticas que conforman todo un sustrato informal de producción de sentido colectiva, lo que él llamaba «prácticas de lo cotidiano». Con la eclosión del mundo intermediático, toda esa riqueza vital encuentra nuevos canales y de hecho aumenta su capacidad de apropiarse de los productos que lanza la sociedad de consumo.

Jenkins pone ejemplos curiosos que nacen en la cultura del entretenimiento, como son las comunidades de «*spoilers*» en Internet. Una de las más notables es la que se dedicaba a descubrir lo que había pasado en la grabación del *reality-show* y concurso de la televisión norteamericana *Survivor* antes de que se emitiera, movilizando toda clase de recursos investigativos (desde cámaras por satélite hasta filtraciones personales de trabajadores y habitantes de las zonas del rodaje, pasando por análisis de imágenes emitidas en anteriores ediciones en las que se adivinaban pistas, etc.). Lo interesante es que este tipo de esfuerzos colectivos, dice Jenkins, no

siempre se dedican a causas tan banales; las mismas lógicas de investigación colectiva se activaron por ejemplo cuando una serie de bloggers americanos unieron esfuerzos para enviar reporteros imparciales a Irak, con el objetivo de desentrañar el escándalo de las torturas en la cárcel de Abu-Grahib.

El consumo en la era intermediática ya no se concibe de forma individual, sino en grupo, lo cual provoca la aparición de enormes comunidades, de ámbitos de relación humana mucho más amplios y complejos que antes. Aunque se gesten en torno al consumo mercantilizado y la cultura del entretenimiento, estas comunidades son a menudo capaces de dotarse de objetivos propios que pueden chocar frontalmente con los que les marcan los estados y las corporaciones mediáticas. Pierre Lévy (1999) entendió estas comunidades en términos de «inteligencia colectiva» y las describió como grupos en los que todo el mundo sabe algo que está dispuesto a compartir, pero nadie sabe todo lo que sabe la comunidad. Ángel Luis Lara (2013), en otro revelador artículo sobre estas cuestiones, ha utilizado el concepto de «prosumidores» para sintetizar las características más importantes de este tipo de «públicos activos»:

Mientras que en el fordismo el consumidor delegaba en la producción la definición de sus necesidades a cambio de la posibilidad de acceder a productos estandarizados a coste limitado, la difusión de las nuevas tecnologías de la producción formal (automación flexible) y de la comunicación (redes telemáticas) ha prefigurado formas nuevas de organización de la relación entre productor y consumidor basadas en el principio de interacción. No obstante, la transformación ha incluido un cambio todavía más pronunciado que se ha definido por una transición *de la interacción a la integración* de ambas esferas, producción y consumo, hasta generar una forma de hibridación que ha dado lugar al fenómeno del *prosumidor* (16).

Mapear las cada vez más variadas prácticas de los prosumidores y, en general, las prácticas culturales colaborativas en las redes

que han prosperado en las últimas décadas resulta una tarea extremadamente compleja. A efectos de la pregunta por su sostenibilidad, me parece que es útil mantener cierta separación entre las que emergen en la cultura de consumo de masas y las que se inscriben de una manera más consciente en esa tradición de lucha contra privatizaciones y restricciones que articula las culturas *hacker* con el *software* libre y la cultura libre. Acerca del primer tipo de prácticas, Lara propone esta útil clasificación, de la mano de Jenkins:

Algunas de las dinámicas a partir de las cuales muchos jóvenes se integran en el universo cultural participativo son: *afiliaciones* (membresía, formal e informal, en comunidades *online* alrededor de diversas formas de media, como Friendster, Facebook, Myspace, *metagaming*, *chat rooms*, etc.); *expresiones* (produciendo nuevas formas creativas, como el *sampling* digital, la escritura, la creación audiovisual, los *mash-ups*, etc.); *resolución colaborativa de problemas* (trabajando juntos en equipos, formales e informales, para resolver tareas y desarrollar nuevo conocimiento, como en Wikipedia, juegos de realidad alternativa, *spoiling*, etc.); y *circulaciones* (dando forma al flujo mediático a través del *podcasting* o el *blogging*, por ejemplo) (13).

En este mismo artículo Lara ha enfatizado la vulnerabilidad especial de estas prácticas a ser explotadas por empresas de la llamada web 2.0, es decir, por ese tipo de compañías que han adaptado el espíritu competitivo y privatizador del neoliberalismo a la ecología de los prosumidores, creando modelos de negocio basados en el intercambio y el acceso a informaciones almacenadas «en la nube» (sistema de *data clouds*) que se convirtieron en hegemónicos alrededor de 2006 (los ejemplos empresariales que han marcado este modelo son los consabidos Google, Facebook, Twitter, Flickr, etc.). En convivencia muy cercana y a veces indistinguible con este «universo cultural participativo» del que habla Lara se situaría otro igualmente participativo pero más «militante», que sería el más directamente relacionado con la «cultura de la li-

bertad en la Red» que trata de defenderse de esas formas de privatización del valor en la Web 2.0.

El paradigma por excelencia de esa cultura libre digital sigue siendo el software libre, y en particular el sistema operativo Linux, al que sigue de cerca en capacidad de impacto social masivo la Wikipedia. Ambos casos tienen en común la puesta en el centro de comunidades de «produsuarios» a las que Mayo Fuster Morell ha llamado Comunidades Creativas Online (CCO's) (Fuster Morell, «Acción Colectiva a Través de Redes Online»), que se ocupan de producir y autogestionar los contenidos culturales de sus plataformas con una declarada voluntad de defenderlos frente a apropiaciones privatizadoras. En la estela de estos modelos de colaboración de éxito masivo se situaría toda una constelación de prácticas relacionadas con lo que Fuster y Subirats han llamado el Movimiento por la Cultura Libre, proponiendo las siguientes categorías para catalogar los agentes, proyectos y procesos que lo conforman: abogados especializados en propiedad intelectual, *hackers*, programadores de *software* libre, periodismo que usa licencias *creative commons*, editoriales libres, proyectos pedagógicos, comunidades de creación *online* (COO's), campañas de ciberactivismo, *«filesbarings»* (plataformas para compartir archivos), políticas institucionales, emprendizaje, promoción del paradigma de los *commons* y asociaciones para trabajar con gente que no tiene acceso a las TIC's.

4.2.3. «Fansubs», altruismo y cultivo de capacidades no reconocidas

Respecto al caso español, me gustaría poner ahora un ejemplo de un tipo de actividad que surge en el ámbito de la cultura de consumo de masas y que no tiene el perfil «militante» de la cultura libre, para llamar la atención sobre formas de producción colaborativa de valor cultural en Internet que pueden ilustrar algunas de las relaciones complejas entre precariedad y creación colaborativa de valor cultural en la Red por parte de los jóvenes.

Hace ya más de una década, cuando el fenómeno de las nuevas series de ficción televisivas estaba emergiendo con fuerza en el panorama español, acompañado del no menos importante de las descargas de archivos a través de redes P2P (*peer-to-peer*) al que alude Zapata, se produjo un hecho notable. Es sabido que una de las razones por las que mucha gente descargaba capítulos de series era que o no se emitían en cadenas de televisión españolas o bien se emitían mucho después de su aparición en las americanas, y por eso, en el caso de series muy populares como *Lost* o *House*, era habitual encontrarse con el capítulo emitido en USA ya disponible al día siguiente en las redes P2P más usadas en España. Pero además, y esto es lo curioso, esos archivos se encontraban ya incluso subtítulos al español, gracias al trabajo desinteresado de fans de las series, que creaban colectivamente los llamados «fansubs», en la jerga de Internet.

La autora del blog «Yo no me aburro» entrevistó en 2008 a varias personas que ofrecían este trabajo anónimamente. «Nos levantábamos a las 3 o 4 de mañana», afirmaba alguien conocido en la red como Smalleye, «hora en la que ya solía existir el capítulo en la red, lo bajábamos, y cada uno hacía una parte que previamente habíamos repartido. Luego nos íbamos resolviendo dudas los unos a los otros, y cuando ya los teníamos bien, una persona juntaba todos los trozos y ya los subía a la web». Esto sucedía desde 2004, cuando Smalleye era una de las personas que colaboraban en la elaboración de subtítulos de *Lost* para *Lostzilla*, la página de fans más importante en español sobre la serie. Más tarde, Smalleye decidió crear una herramienta que agilizara esta tarea y lanzó la web *Wikisubtitles*. «Si no la hubiese inventado yo, la habría inventado otro, ya que era una necesidad para mejorar el flujo de trabajo de los subtítulos en la red», afirmaba este ingeniero informático de 26 años, quien decía también no solo no ganar dinero sino perderlo con esta web, pero estar motivado porque «el espíritu de Wikisubtitles es como el de la Wikipedia, todos ayudamos a cambio de nada, y mientras esto siga así, dan ganas de

seguir ya que la página vive de la buena voluntad de la gente, cosa que no abunda mucho hoy en día».

Tanto él como las otras dos personas que aparecían entrevistadas en el blog Yonomeaburro son licenciados universitarios con trabajos asalariados –aunque no necesariamente en lo que quieren–, que tienen más aficiones y ocupaciones que la de subtitular, y afirman que para poder hacer todo eso «roban horas al sueño». En un artículo aparecido en *El País*, «Subtítulos por amor al arte» (Marcos, 2012), se trataba el mismo tema aportando testimonios de personas con perfiles muy similares, que también apuntaban a sentimientos altruistas para explicar su motivación.

Pero, junto a estos sentimientos, es importante destacar que a menudo en estos casos aparecen referencias a la satisfacción que da el trabajo bien hecho. Así, Marga, de la web Asia-Team (Yonomeaburro, 2008a), contaba que lo que la animaba a seguir era «ver que un buen subtítulo, o un no tan mal subtítulo, tiene acogida», y que si empezó fue de hecho porque pensaba «que la gente tenía derecho a ver las series que se bajaba de los sistemas P2P con buenos subtítulos. No creo que el que algo sea gratis obliga a que sea de mala calidad». Parecería entonces que hay una frontera difusa entre la narrativa del altruismo («lo hago sin esperar nada a cambio») y la narrativa del trabajo bien hecho («lo hago porque me gusta hacer las cosas bien»). «Algunos subtítulos que me bajaba no eran demasiado buenos, y pensé que podía ayudar a que tuvieran más calidad y “dar” por todo lo que había recibido», afirma otro ingeniero informático, que colabora con Subtítulos.es.

Sustituir subtítulos malos por otros bien hechos, pero también practicar idiomas, resolver problemas de programación, conocer gente de todo el mundo e incluso adquirir conocimientos de historia o entender mejor a los personajes de las series son algunas de las actividades que estas personas ven relacionadas con su trabajo como subtituladoras, y en las que sin duda se ponen en juego capacidades diversas y fundamentales (lingüísticas, sociales, epistemológicas, estéticas...). La importancia del cultivo de estas

capacidades como elemento (a veces inconsciente) de su motivación complica la lectura de este tipo de fenómenos de la red en términos únicamente de «altruismo». No es tan solo la voluntad individual de hacer algo puntual por los demás la que opera aquí, sino también una serie de mecanismos tecnológicos y de prácticas instituidas informalmente que favorecen el cultivo de capacidades puestas al servicio de la creación de valor colectivo.

Esta es una cuestión clave que no concierne solo al fenómeno de los *fansubs*, sino a toda la red, en tanto que es esa arquitectura política descentralizada de la que hablaba Margarita Padilla la que favorece la posibilidad de producir valor colectivamente mediante el ejercicio de habilidades que, en el ámbito del mercado laboral precarizado por el neoliberalismo, a menudo no se consideran dignas de ser remuneradas con dinero.

El mencionado estudioso de las culturas del compartir David Bollier ha llamado a esto «the great value shift» («la gran transformación del valor»). Según Bollier, alrededor de 2003, cuando las conexiones rápidas se generalizan e Internet alcanza los 600 millones de usuarios, se produce el comienzo de un cambio radical en la manera de producir y distribuir valor en la red, apareciendo un tipo de riqueza que ya no es necesariamente privada ni se traduce en dinero:

En Internet la riqueza no es solo riqueza financiera, ni tampoco es necesariamente privada. La riqueza generada mediante plataformas abiertas es a menudo valor creado socialmente en transformación, compartido y no monetario. Está en el aire, por así decirlo, al alcance de cualquiera (126).

Enseguida plantearé los problemas que presenta esta idea de que la riqueza producida en Internet permanece «en el aire», y anticipo ya que el peligro aquí es doble: por un lado, el de olvidar que la riqueza colectiva de Internet solo es posible gracias a todas esas otras personas que hacen posible la existencia del *hardware* y de las condiciones de vida necesarias para que algunos puedan pasar

tiempo en Internet; por otro lado, desestimar las enormes capacidades de la economía monetaria y capitalista para reapropiarse de esa riqueza «accesible a cualquiera» en Internet y convertirla en privada.

Pero, aun con todos estos problemas, me parece que hay algo fundamental en lo que propone Bollier, y es que, ciertamente, en alguna medida que no se debe desestimar tan fácilmente, Internet ha facilitado la creación de ese tipo de riqueza que, cuando menos, desborda a la lógica (individual, privatizadora, competitiva) de lo que David Harvey llama «la comunidad del dinero», en tanto que ha hecho accesibles mecanismos de creación de valor alternativos a ese sistema de valoración de la riqueza social que constituye el dinero en el sistema capitalista.

Justamente, me parece que casos como los de esas personas que se levantan a las cuatro de la mañana para traducir subtítulos sin que nadie les pague por ello son un buen ejemplo de esa capacidad de crear valor. La hipótesis que propongo, por más que quizá sea imposible de verificar completamente, es que la falta de reconocimiento de las capacidades de muchas personas, especialmente jóvenes, durante la precarización del mercado laboral asociada al neoliberalismo, ha sido un acicate fundamental para esa creación colectiva de valor no monetarizado. Ante la cada vez mayor dificultad de que sus capacidades se traduzcan en dinero, estas personas se lanzan en busca de otras formas de producir y reconocer el valor que no pasen necesariamente por la economía de mercado, y encuentran en Internet el espacio más adecuado para ello.

Quizás a partir de aquí estemos en mejores condiciones de entender por qué había tanta gente que sacaba tiempo de donde fuera para estar pendiente de Twitter en aquella mañana de un jueves laborable cualquiera en la que la ministra Sinde se había reunido con algunos «internautas notables». Quizás ahora estemos en mejores condiciones también de entender por qué muchos percibieron las acciones de la ministra como un ataque

frontal hacia un espacio en el que, por más que de forma precaria, *amateur* y a veces insostenible, por fin sus capacidades habían logrado contribuir a algo valioso.

Siguiendo el hilo de la defensa de ese espacio de creación de valor compartido, será tal vez posible explorar un poco más en qué consistía esa misma creación de valor compartido, y cómo se fue haciendo más fuerte conforme hubo necesidad de defenderla, más allá de que a veces permitiera leer en español las sabias aseveraciones de John Locke. No me refiero a las del filósofo —que también tendrán aquí relevancia—, sino a las del personaje de *Lost*.

4.3. EL PLACER DE HACER Y DE CONTAR LO QUE SE HACE: AUTORREPRESENTACIÓN DE LAS CULTURAS DE LA RED

4.3.1. *La elección de prácticas colaborativas como apuesta cultural*

En una encuesta que forma parte de un excelente estudio llevado a cabo por Martínez, Fuster y otros (2013) acerca de proyectos audiovisuales colaborativos desarrollados en Internet —a los que llaman «procomunes audiovisuales»—, muchos de los participantes declararon que no esperaban retribución económica alguna por su participación en dichos proyectos y que su motivación principal era «el placer de hacerlo» (86%). Como segunda motivación más mencionada aparecía «el reconocimiento» (76%), y como tercera, la «experiencia» (72%), elementos tal vez ambiguos en cuanto a su posible trasfondo «utilitarista». Este se manifestaría ya sin ambages en la minoría que declaró que «la entrada en el mercado laboral» (29%) era el objetivo que perseguía con su actividad no remunerada en la Red.

Me parece, sin embargo, que integrar el primer tipo de motivación dentro de los parámetros del «altruismo» y el resto de respuestas dentro de los del «utilitarismo», a pesar de ser el tipo de reacción más habitual a estos fenómenos, supone correr el riesgo

de invisibilizar ese otro tipo de creación de valor del que habla David Bollier: un valor colectivo, no necesariamente privatizable, no necesariamente monetarizable.

El filósofo George Caffentzis (2013) ha explicado que ante la imposibilidad por parte de la disciplina económica de cerrar los ojos a actividades que generan riqueza que no se traduce en dinero, una de las grandes respuestas ofrecidas ha sido la de la «teoría de la elección racional». Esta teoría equipara toda conducta humana con una transacción mercantil monetaria, en la que el protagonista es un individuo –un «agente racional»– que calcula los costes de sus acciones para conseguir cuanta más satisfacción mejor. Afirma Caffentzis:

Un «agente racional» trataría todas las alternativas «como si» fueran mercancías con un precio concreto, que se calcularía según la cantidad de tiempo y dinero que se necesita para (por ejemplo) criar a un niño, o pasar una noche con un amante, siendo el valor del propio tiempo equivalente a la cantidad de dinero que se podría ganar en el mercado formal de trabajo en el mismo período de tiempo (262).

Contrariamente a lo que a veces se tiende a pensar –y como explicó muy bien César Rendueles en *Sociofobia*–, la creencia en el altruismo no desmiente esta teoría de la «elección racional», al menos no del todo, en tanto que sigue operando desde uno de sus presupuestos fundamentales: el de que la existencia humana se puede explicar tomando como referencia las acciones de individuos aislados. En efecto, si partimos de esa consideración de la existencia humana como algo que consiste básicamente en las decisiones de individuos que a veces prefieren maximizar sus acciones y otras ser generosos y hacer algo por los demás, estamos atrapados en una antropología individualista que desatiende dos hechos importantes: primero, que la vida humana es siempre interdependiente (lo individual es solo un «momento» de lo humano), y segundo, que para poder existir como tal, la vida humana

necesita que se den las condiciones necesarias para su supervivencia, siendo el establecimiento de esas condiciones siempre un proceso social (no individual)¹⁰.

La tradición feminista ha sido uno de los espacios más ricos en las últimas décadas para la recuperación de estos dos hechos básicos que desplazan la antropología individualista, y por tanto la teoría de la elección racional. Como ya anticipé al principio del primer capítulo, investigadoras de la economía feminista como Antonella Picchio (2009) han analizado la ceguera de la disciplina económica heredera del «neoclasicismo» respecto a estas cuestiones, que escapan a su estrecho concepto de lo humano. George Caffentzis señala que fue la tradición del feminismo marxista en los setenta la que resultó verdaderamente capaz de pensar en su complejidad el problema de la existencia de formas de riqueza social, creación de valor y trabajo no asalariado fuera de los circuitos de la economía formal capitalista —ese problema que la teoría de la elección racional pretendía resolver convirtiendo la existencia humana entera en una especie de mercado capitalista. Y si lo pudo hacer, fue porque recuperó la pregunta de la economía clásica, especialmente de Marx, pero también de Adam Smith y otros, acerca de la «reproducción social»; es decir, acerca de cómo la sociedad no solo crea nueva riqueza, sino que también se mantiene a sí misma, subsiste, se «re-produce» (en términos marxistas la pregunta específica era, ¿cómo se reproduce la fuerza de trabajo capaz de producir valor?).

Más recientemente, pensadoras como Judith Butler (2010, 2011), o en el Estado español Marina Garcés (2013), Amaia Pérez

¹⁰ Así lo explica la filósofa Judith Butler en *Frames of War*: «No hay vida sin las condiciones que sustentan la vida, y esas condiciones son eminentemente sociales. Establecen, no la ontología discreta de la persona, sino más bien la interdependencia de las personas, incluyendo relaciones sociales reproducibles y sostenibles con el entorno y las formas de vida no humanas, consideradas ampliamente» (Butler, 2010, 19).

Orozco (2014) y Silvia L. Gil (2011) han puesto sobre la mesa una antropología que releería la pregunta de la economía clásica en estos términos: si la sociedad necesita ante todo reproducirse es porque la vida humana es interdependiente y precisa de constantes cuidados para sobrevivir. Antes que «producción», antes que decisiones «racionales» de individuos que quieren maximizar sus intereses o bien ser generosos con los demás, se da siempre tácita o explícitamente el establecimiento de unas condiciones que hagan posible la continuación de la propia vida, o lo que Picchio llama «el vivir, como proceso cotidiano de reproducción de cuerpos, identidades y relaciones».

Es especialmente importante destacar que las «identidades y relaciones» son parte fundamental de lo que hay que reproducir, tanto como los cuerpos: la vida humana no es nunca mera subsistencia biológica, está siempre determinada culturalmente, comprendida y caracterizada lingüísticamente. No existe como un dato positivo, es siempre vida socialmente pensada, valorada, sentida.

Por eso, se desprende de los argumentos de Picchio que en el proceso de reproducción social de la vida están siempre en juego apreciaciones implícitas o explícitas sobre cuál es la vida digna de reproducirse, o sobre –como ella dice– en qué debe consistir concretamente la «calidad de vida», definida genéricamente como «un estado de bienestar de individuos, hombres y mujeres, caracterizados por un conjunto de capacidades de hacer, ser y operar individual y colectivamente en un espacio social» (29).

Volvamos ahora a esa respuesta principal que los encuestados en el estudio sobre «procomunes audiovisuales» daban acerca de sus motivaciones: «el placer de hacerlo». Por supuesto, la propia forma en que está expresada la idea invita ya a leerla en términos de la teoría de la elección racional, o al menos, desde alguna de las variantes de la antropología individualista: el individuo no solo busca dinero, busca también placer o reconocimiento, y eso le lleva a participar en proyectos colaborativos en Internet. Sin embargo, ¿por qué no podemos entender ese «placer de hacerlo»

como una de esas respuestas tácitas a la pregunta constantemente planteada acerca de la vida digna en ese «proceso cotidiano de reproducción de cuerpos, identidades y relaciones» que es el vivir?

En este sentido, podríamos pensar que decir que lo hago «por el placer de hacerlo» podría ser también decir algo así como: «lo hago para vivir de otra manera». Es decir: «en lugar de entregar mis capacidades y energías a un mercado laboral que las supedita a las formas de crear valor del mercado, las entrego a otro espacio de identidades y relaciones, las culturas colaborativas de la Red, en la que se sostienen proyectos sin necesidad de pasar por el dinero, la privacidad o la competición entre individuos».

El placer de hacer *eso*. Porque hacer nunca es solo hacer, sino también reproducir ciertos «modos de hacer», «sistemas de creación de valor», «modelos de una vida digna» o, tal vez simplemente «culturas», al tiempo que se rechazan otros.

4.3.2. Más allá del utilitarismo vs altruismo: prácticas identificadoras

Si consideramos así el trabajo cooperativo y no remunerado que se da en Internet, escapamos al (falso) dilema entre altruismo y utilitarismo. Porque entonces ya no se trata (solo) de un trabajo que un individuo elige hacer, sino de actividades que contribuyen a crear las infraestructuras necesarias para un tipo de reproducción colectiva de relaciones e identidades basado en la colaboración y no en la competencia entre individuos. Sin duda, resulta arriesgado afirmar que el trabajo colaborativo en Internet constituye tal cosa: un mecanismo o sistema de reproducción de relaciones e identidades (e incluso de cuerpos, la cultura es inseparable de ellos). Especialmente, dado que eso lo haría comparable a la inmensa y omnipresente maquinaria de reproducción social que es el sistema capitalista. Sin embargo, ¿por qué no podemos aceptar que lo es, aun en una escala mucho más pequeña y aun así significativa?

El citado historiador Emmanuel Rodríguez ha señalado que el ciberespacio ha aportado al mundo tres dimensiones culturales fundamentales (que él considera potencialmente democratizadoras): un sistema de autoorganización de masas, una esfera de comunicación «postmediática» (autónoma a la influencia de los grandes *media* y capaz de plantarles cara) y un ámbito de rica sociabilidad cotidiana «entre pares» más amplio y veloz que otros que han alimentado históricamente a los movimientos sociales, como la fábrica o la ciudad. De las dos primeras se ha hablado mucho (por ejemplo, en los bien conocidos trabajos del sociólogo Manuel Castells) y aquí también las tendré en cuenta, pero me parece que tal vez la tercera es la más importante. Así lo considera Rodríguez, que afirma:

Internet y las redes son hoy un territorio existencial fundado en el intercambio entre pares, se ha creado un medio social mucho más amplio y que opera a una velocidad mucho mayor que el de los viejos espacios de socialización, como fuera la fábrica para el movimiento obrero o la ciudad para los viejos movimientos democráticos. En este sentido, ha recuperado para el presente las viejas funciones de esos espacios, a un tiempo públicos y privados, en los que el contacto se vuelve rutinario y diario, en el que los mensajes se acompañan de afectos, y en el que la circulación de ideas, proyectos y alternativas se vuelve de nuevo posible. Y esto aun cuando su olor no sea ni el del aceite industrial ni el del sudor de los cuerpos (207).

Frente a esta afirmación de la importancia *existencial* de las redes, la objeción más recurrente es, quizá, la que formulaba el propio César Rendueles de esta forma tan expresiva:

A menudo la producción de contenidos libres en Internet es parasitaria, en el sentido de que depende de que existan otras fuentes de sustento y de tiempo libre. Como dice el chiste, la mejor manera de ganar dinero con el *software* libre es trabajar de camarero (107).

Quizá el problema con este tipo de objeción es que sigue manejando una concepción demasiado estrecha de lo que significa el «sustento» para la vida humana. Como dice Picchio, no hay sostenimiento de la vida si no hay al mismo tiempo un sostenimiento de la cultura que dilucida en qué consiste una vida digna de sostenerse. Vida cultural y vida biológica son partes insolubles de la vida humana. Entonces, si Internet es capaz de contribuir a la reproducción de una cultura que se basa en el compartir sin pasar por el dinero, por más que a menudo los cuerpos que sostienen esa cultura necesiten participar también del sistema de reproducción capitalista, entonces esa cultura del compartir en Internet es en sí misma una «fuente de sustento» notable, cuando menos de «sustento cultural» (y lo cultural es, con Rodríguez, *existencial*), en tanto que alternativa al sistema hegemónico de sostenimiento de la vida capitalista (que por lo demás se revela cada vez más en muchos sentidos como insostenible).

A partir de ahí, la cuestión es de grado, pues, por supuesto, lo mismo se podría decir de muchos otros espacios sociales que contribuyen en alguna medida a «sustentar» culturas cooperativas que ponen freno hasta cierto punto a la mercantilización neoliberal de la vida, y en ese sentido, Rendueles critica la excesiva atención que se presta a Internet frente al olvido de proyectos de trabajo cooperativo fuera de la Red, como los de la corporación Mondragón, por poner un ejemplo bien conocido.

Pero para la comparación entre diversas culturas cooperativas, de nuevo no es suficiente con decir que unas proporcionan a sus miembros dinero para pagar las facturas y otras solo buenas intenciones. La potencia de espacios como el de la cooperativa Mondragón puede ser el haber conseguido que sus trabajadores cobren dinero sin tener que pasar por todas las lógicas injustas del sistema de reproducción social capitalista. Pero la potencia de las culturas del compartir en Internet es el haber llamado la atención sobre la posibilidad y la necesidad de que existan espacios alternativos a sistemas de reproducción basados en la competi-

ción, la escasez y la privatización de la riqueza. Me parece que ninguna de las dos potencias se debe desestimar, y que ambas se deben estudiar en su especificidad.

Así, cuando Rendueles afirma que el problema de las culturas del compartir en Internet es que no garantizan ningún compromiso, que no son suficientemente «normativas», me parece que algo importante se pierde en el argumento. «Si saboteo sistemáticamente las conversaciones en un foro [de Internet], lo peor que me puede pasar es que me expulsen» (107). Pero, en primer lugar, ¿y si se trata por ejemplo de un foro como *Spaniards.es*, en el que se comparte información muy precisa y al día sobre cuestiones que afectan a la emigración de españoles al extranjero?, ¿y si, como la última persona que ha postado en ese foro en el mismo minuto en que escribo, tienes dos hijos, eres conductor de maquinaria pesada, estás a punto de emigrar a Noruega y necesitas información muy concreta que va afectar a la viabilidad de esa emigración familiar a corto plazo? Quizá nos apresuramos en desestimar las conexiones a veces no tan evidentes entre las culturas del compartir de Internet y la supervivencia de quienes las usan.

Sobre todo porque, en segundo lugar, minusvaloramos la importancia de las relaciones sociales y las identidades culturales para la supervivencia. Una vida sin relaciones y sin construcción de sentido no es una vida humana. Rendueles afirma que, además de la «conducta instrumental», que es la única que entiende la teoría de la elección racional, existe la «conducta normativa»: «aquella que se basa en reglas compartidas» (97). Pero no son solo «normas», me parece, las que garantizan que la vida humana tenga sentido, más allá de las decisiones individuales instrumentales. Son, en un nivel más básico aún, todas aquellas prácticas por las que la vida humana va cobrando alguna identidad —y por tanto algún sentido— a través de intercambios en el seno de grupos (empíricos o abstractos). O lo que Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo (2003), apoyándose

en el trabajo del sociólogo Alessandro Pizzorno, han llamado «prácticas identificadoras»:

... numerosas actividades sociales que funcionan como prácticas identificadoras para los miembros de distintos grupos que constituyen el tejido social: la casuística de estas actividades es enorme, abarcando desde intercambios recíprocos de bienes materiales y simbólicos a interacciones comunicativas usando lenguajes o sentidos particulares, cada una de las cuales presupone una comunidad que es la que les otorga valor. La integridad en el tiempo de los sujetos depende de estas prácticas, pues ellas aseguran la cohesión grupal, y con ella los «círculos de reconocimiento» en los que se encarnan los criterios morales con los que los individuos construyen su identidad (80).

Estas prácticas identificadoras serían el flujo de construcción de sentido colectivo que a veces va coagulando en normas sociales explícitas o implícitas, pero que siempre remite a «valores o grupos» con los que expresan identificación los sujetos que las llevan a cabo. Y una condición evidente de posibilidad de estas prácticas es la visibilidad de esos «valores» o «grupos»: solo en tanto en que se convierten en referentes explícitos y notorios pueden empezar a *importar* a los sujetos.

En el caso de las culturas del compartir en Internet, las luchas contra la Ley Sinde constituyeron un momento decisivo en la creación de esa visibilidad, que se produjo como una suerte de autodescubrimiento como grupo por parte de quienes estaban entregando cada vez más tiempo y energía a unas prácticas del compartir en la Red que, por decirlo así, «aún no tenían nombre» para quienes las practicaban (o al menos no tenían una identidad tan potente y compartida como alcanzarían después). De esas luchas surgió sobre todo una caracterización de lo que se rechazaba (la propia ley y la concepción restrictiva de Internet y de la cultura que la animaba), pero también una percepción rica y orgullosa (aunque también a menudo contradictoria) de los «valores» y «grupos» que se defendían.

4.3.3. «La cena del miedo»: dignificación de los usuarios de la Red

Para la construcción de esa autopercepción positiva, los debates en torno al mencionado «Manifiesto en defensa de los derechos fundamentales en Internet» fueron muy importantes, pero tal vez aún más lo fueron los que desencadenó el post del activista y editor Amador Fernández-Savater «La cena del miedo», publicado el 11 de enero de 2011 en el blog de su editorial, Acuarela Libros. El texto incluía fragmentos fundamentales para la autorrepresentación de la nascente cultura de la Red en el Estado español, como el siguiente:

la idea que tratan de imponernos los estereotipos es la siguiente: si yo me atocino la tarde del domingo con mi novia en el cine viendo una peli cualquiera, estoy valorando la cultura porque pago por ella. Y si me paso dos semanas traduciendo y subtitulando mi serie preferida para compartirla en la Red, no soy más que un despreciable consumidor parásito que está hundiendo la cultura. Es increíble, ¿no? Pues la Red está hecha de un millón de esos gestos desinteresados. Y miles de personas (por ejemplo, trabajadores culturales azuzados por la precariedad) se descargan habitualmente material de la Red porque quieren hacer algo con todo ello: conocer y alimentarse para crear. Es precisamente una tensión activa y creativa la que mueve a muchos a buscar y a intercambiar, ¡enteraos!

Operaciones como esta, de «dignificación» de la identidad asociada a los usuarios de la Red (operaciones en las que tácitamente se debatía cuál era la vida digna que había que reproducir) tienen que haber contribuido a que progresivamente cada vez más gente sintiera que algo esencial de lo que era tenía que ver con la Red (y que por tanto dejara de estar tan claro que cuando a alguien le echaban de un foro de Internet no le pasa absolutamente nada). El propio Fernández-Savater contaba en una entrevista en el diario *Público* que trató de explicarle personalmente a la ministra

Sinde que «la Red no solo es para muchos de nosotros una herramienta útil, sino un espacio de vida e incluso una parte importante de nuestro cerebro». Efectivamente, solo hay que ver la explosión de reacciones favorables al texto de Fernández-Savater para comprobar cómo ciertamente la cultura del compartir en la Red se estaba convirtiendo en un núcleo denso de «prácticas identificantes» en las que mucha gente se jugaba porciones no desdeñables del sentido de su vida.

El enorme interés y apoyo que generó el texto, en cualquier caso, no se alimentó solo de su defensa de la Red, sino tal vez incluso más aún de su capacidad para crear una imagen crítica de quienes la atacaban. Desde su poético título, el texto afirmaba que eran ellos quienes tenían miedo: «miedo a la Red», «miedo a la gente», «miedo al futuro», se decía. Pero lo importante, me parece, era la propia pragmática del texto, su formato de «revelación de un secreto de las élites». Mientras el «Manifiesto» seguía adoptando unas formas que debían mucho a la tradición de las élites culturales y que casaban mal con la cultura descentralizada de Internet, «La cena del miedo» se presentaba, como ya señaló Margarita Padilla, como el texto de un «cualquiera» que se ha infiltrado en las líneas enemigas y comparte con otros «cualquieras» la información que ha extraído a los poderosos.

La historia es conocida, y Fernández-Savater la contó en el propio texto: había recibido con sorpresa una invitación a una reunión-cena convocada por la ministra Sinde para hablar sobre Internet, y se encontró en ella siendo el único comensal afín a la cultura libre, rodeado de un elenco de «profesionales de la cultura» y defensores de la «propiedad intelectual» que incluía algunos nombres muy conocidos en la esfera pública como Álex de la Iglesia, Antonio Muñoz Molina, Elvira Lindo, Alberto García Álix, Ouka Leele, Luis Gordillo, Juan Diego Botto o Manuel Gutiérrez Aragón. Quizá lo más impactante del texto fue que expuso con nitidez crítica no solo las opiniones sino también las actitudes de estas personas conocidas y con prestigio en el mundo

de la cultura, especialmente porque al hacerlo rompía con el secretismo que suele rodear a este tipo de encuentros privados entre gente «importante».

Era impactante saber que alguien en la reunión (Fernández-Savater no atribuyó palabras a personas concretas) había elogiado las políticas represivas de Estados Unidos en Internet diciendo: «eso es, que al menos la gente sienta miedo»; era impactante que otra de esas figuras del arte y la cultura se quejara amargamente diciendo: «¡la gente usa mis fotos como perfil de Facebook!», y era impactante que, en general, se hablara de los usuarios de la Red como «esos consumidores irresponsables que lo quieren todo gratis» y «esos egoístas caprichosos que no saben valorar el trabajo ni el esfuerzo de una obra». Fernández-Savater salpicó su informe de estas citas, para ilustrar sus afirmaciones acerca de la ignorancia y el miedo que caracterizaba la posición de los comensales: «Me parece un hecho gravísimo», concluía, «que quienes deben legislar sobre la Red no la conozcan ni la aprecien realmente por lo que es, que ante todo la temen. No la entienden técnicamente, ni jurídicamente, ni culturalmente, ni subjetivamente. Nada». La potencia de esta afirmación se multiplicaba por el hecho de que se basaba en una observación de ese «ellos» mucho más cercana y familiar de la que es habitualmente posible para la mayoría de la gente.

Una y otra vez, en los 461 comentarios al post original, en los 135 que aparecieron en la web de noticias compartidas Menéame, y en muchos otros lugares de la Red, los lectores del texto hacían referencia a la cuestión del secretismo: «las reuniones de verdad son esas, a las que no invitan a la prensa», «gracias, Amador, por contarnos lo que pasa en las altas esferas y que se esfuerzan en esconder», «un placer que compartas las conversaciones, que filtres los secretos y que nos hagas ver lo que se cuece», «parece que el Ministerio de Cultura anda tan torpe que ni se da cuenta de que ha invitado a alguien del mundo Copyleft a una reunión “discreta”», «me queda la duda de saber si te volverían a llamar, sabiendo que luego “aíreas” lo que aconteció allí», etc.

La abundancia de comentarios, por lo demás, denota que, de nuevo, no estamos simplemente ante un texto escrito por un autor, sino más bien ante un proceso colectivo de pensamiento y acción iniciado, eso sí, por una intervención escrita. Fernández-Savater se cuidó muy bien además de presentar su reporte no como el texto de una autoridad cultural sino, de nuevo, como el de un «cualquiera»: utilizando un lenguaje coloquial, presentándose como un «pequeño editor» que no tiene que ver nada con esos famosos, mostrando su propia vulnerabilidad («no hice un papel demasiado brillante que digamos»), e incluyendo referencias de la cultura de masas, como la película *El hundimiento*, que le sirvió para crear la imagen de la ministra y sus contertulio encerrados en un búnker «delirando planes inaplicables para ganar la guerra».

Pero además mucha gente pronto iba a hacer suyo el texto respondiendo con otros artículos e infinidad de debates al hilo, extrayendo fragmentos y frases («lo que hay aquí es una élite que está perdiendo el monopolio de la palabra y de la configuración de la realidad», que aludía a la hipótesis CT, fue una de las favoritas) e incluso con iniciativas como la creación de encuentros *offline* para discutir el tema en varias ciudades (encuentros que se llamaron «Cenas contra el miedo»).

El texto se convirtió en un arma fundamental para la lucha por la defensa de Internet y a su alrededor proliferaron gran cantidad de acciones «tecnopolíticas», entendiendo que la tecnopolítica es, como afirmó el grupo de investigación Datanalysis 15M (2013), «el uso táctico y estratégico de dispositivos tecnológicos (incluyendo redes sociales) para la organización, comunicación y acción colectiva». Este grupo de investigación ha estudiado con mucho detalle algunas de esas tácticas y estrategias tecnopolíticas que hilaron el ciclo que va desde las primeras luchas contra la Ley Sinde hasta la irrupción del movimiento 15M (campañas de ciberactivismo, aprendizaje colectivo del manejo de herramientas digitales, conexiones entre la Red y las protestas en la calle, etc.). Algo más difíciles de cifrar, pero no menos importantes, son los

procesos, a menudo más inconscientes, de subjetivación –siempre entendida como la configuración cultural de la identidad y las formas de vida– que acompañaron a esos procesos. Momentos como el de «La cena del miedo» parecen especialmente importantes en cuanto a la configuración de un «nosotros», por más que contradictorio, difuso y aun embrionario, que va a servir como una de esas matrices de sentido que permiten desarrollar «prácticas identificadoras» en torno a las culturas de la Red.

Sintetizando mucho, a riesgo de simplificar, podríamos decir que si en el «Manifiesto» se había planteado un «nosotros» plural hecho de usuarios de la Red que reclamaban sus «derechos fundamentales», usando el lenguaje legalista de las propias instituciones a las que interpelaban, en la «La cena del miedo», se propone que ese «nosotros» está hecho también de los «miles de gestos desinteresados en la Red», es decir, se propone el «nosotros» de una cultura del compartir frente a la cual se sitúa un «ellos» de élites culturales y políticas caracterizadas por el miedo y la ignorancia.

Conforme estas matrices de identificación se hagan más fuertes van a ir configurando alternativas más sólidas a las formas de producir y reproducir valor cultural hegemónicas asociadas al capitalismo, el poder de los expertos y el consumismo individualista. Pero eso no significa que no haya solapamientos importantes entre esas distintas formas de articular cuál es la vida digna de ser reproducida. La emergencia de las culturas del compartir en la Red, o cuando menos de la defensa de la libertad en la Red, como ámbitos reconocibles y autorrepresentados por quienes se identifican con ellos, no es en absoluto la irrupción «pura» de algo completamente nuevo en el panorama cultural de la España neoliberal en crisis.

Su evolución tampoco llevará a estas culturas hacia una definición más nítida, sino que mantendrá su pluralidad contradictoria, y aun la exacerbará, al mezclarlas con otros «nosotros», conforme más y más sujetos intenten huir de un «ellos» no menos híbrido que identifican con el *establishment* que ha llevado al país a la dura crisis económica.

4.4. DOS SISTEMAS DE VALOR QUE SE SOLAPAN Y A LA VEZ CHOCAN

4.4.1. *«No les votes»: entre la política liberal y las culturas colaborativas*

El siguiente momento tal vez más significativo en la lucha contra la Ley Sinde, la cibercampaña llamada «No les votes», es un buen ejemplo del carácter híbrido y contradictorio que continuaba desarrollando en esos momentos la cada vez más masificada cultura de la Red.

Recordemos los antecedentes: «La cena del miedo» tuvo lugar el 10 de enero de 2011, y a finales de ese mismo mes el PSOE consiguió recuperar en el senado la Ley Sinde gracias al apoyo del PP, que antes se había opuesto y había provocado su rechazo en el Congreso. La crispación entre los defensores de la Red iba en aumento, entre otras cosas porque el mes anterior el diario *El País* había publicado revelaciones filtradas por Wikileaks que demostraban presiones directas ejercidas por la administración americana sobre la española respecto al tema de las «descargas» en Internet.

En este sentido, el momento en el que el PP cambia de opinión y decide apoyar la Ley Sinde, no podía dejar de resonar con informes secretos que se habían filtrado acerca de su posición «no oficial» ante dicha ley, como uno en el que el propio embajador americano, Alan D. Solomont, afirmaba tras haberse reunido con Mariano Rajoy: «En Derechos de Propiedad Intelectual, captamos que el mensaje de Rajoy es que aunque el PP entiende la necesidad de que España haga más, va a extraer cualquier beneficio político que pueda del debate» (Cable 244979). En términos similares otro despacho anterior de la embajada americana, escrito al poco de la llegada del PSOE al gobierno, afirmaba que, «dada la cantidad de estrellas de la industria del entretenimiento con una abierta preferencia por el Gobierno socialista, es posible que este Gobierno sea especialmente sensible a hacer algo en este sector» (Cable 27536).

La crispación contra la Ley Sinde, y contra todo ese mundo de reuniones secretas y estrategias oscuras que parecía rodearla, se va a canalizar en el siguiente mes de febrero mediante la creación de la campaña «No les votes», que se presenta inicialmente como una invitación a negar el voto en las elecciones municipales de mayo de ese mismo año a los partidos (todos los mayoritarios) que habían apoyado la Ley Sinde, finalmente aprobada también en el Congreso.

Pero sucede además algo extremadamente importante: el 30 de marzo, y siguiendo la tendencia que estaban marcando los debates surgidos alrededor de la campaña, los iniciadores del proyecto deciden cambiar el manifiesto que aparecía en su página principal y retirar toda referencia a la Ley Sinde, poniendo ahora todo el énfasis en los problemas de corrupción endémica que aquejan al sistema político español. Lo que era, en principio, una lucha «sectorial», relacionada con un asunto jurídico concreto (la regulación del uso de Internet), se convierte así en todo un órdago a lo que el manifiesto definía como «la corrupción en los mismos fundamentos del sistema».

En el nuevo texto se achacaba esta corrupción a una serie de problemas institucionales y sociales: la alternancia perpetua de «organizaciones políticas aferradas al poder durante décadas», la falta de mecanismos de «participación activa de la ciudadanía», una ley electoral que había sido «blindada a medida de los grandes partidos al penalizar desmesuradamente la representación de las minorías», y, quizá de forma todavía más incisiva, a una «partitocracia» que internamente impone una disciplina jerárquica dentro de cada organización política y que externamente toma decisiones a la medida de «grupos de presión que solo representan los intereses de minorías mediáticas o económicamente poderosas». Se trataba por tanto de un giro hacia ese tipo de narrativa de la «crisis del sistema» a la que me refería al principio del capítulo primero, y que se caracteriza por poner en el horizonte la necesidad de cambios drásticos, que, una vez más, no

constituyan solo un recambio de los actores que participan en ese juego social y político en que consiste «el sistema», sino una transformación profunda de sus propias «reglas de juego».

Ahora bien, como no podía ser de otra manera, a la parte propositiva de este nuevo manifiesto de «No les votes» le quedaba la papeleta de traducir ese descontento en alguna sugerencia concreta de acción, y por tanto también la de adentrarse en el espinoso terreno en el que se trata de dilucidar en qué consiste exactamente ese «sistema» corrupto, y qué partes de él se pueden salvar o no para transformar su corrupción. De hecho, el manifiesto sugería una medida concreta que para muchos bien podría haber sonado como la aceptación palmaria de una de las principales reglas de ese sistema que al mismo tiempo se condenaba: ejercer ese que, según el manifiesto, era «nuestro principal derecho democrático: el voto».

Por supuesto, reducir a esta frase la dimensión propositiva de «No les votes» como plataforma política sería cometer una simplificación terrible. Incluso en el nivel del lenguaje explícito, además de pedir un voto consciente se animaba también a implicarse en «la Red de ciudadanos hastiados que consideran que está en nuestras manos mejorar la situación». Pero, quizá de manera aún más importante, hay que considerar también el nivel de las prácticas, pues, de nuevo, aquí no estamos simplemente ante un manifiesto, sino ante un texto que abrió la puerta a la creación ya no solo de amplios debates en este caso, sino de todo un movimiento, que en el momento de la aparición de la segunda versión del manifiesto ya había generado más de 700.000 usuarios únicos en su página principal —compartida unas 7.800 veces en Twitter y más de 36.000 veces en Facebook—, y que sobre todo animaba una activa y diversa wiki (web hecha por los usuarios) con 143 páginas, 196 archivos almacenados y 374 usuarios registrados. Un movimiento, es más, que iba a mezclarse enseguida con otros surgidos desde diversas plataformas, y entre ellas, notablemente, «Democracia Real Ya», y que iba a confluir en las manifestaciones que dieron inicio al movimiento 15M,

considerado por muchos el más importante suceso político acaecido en el Estado español desde la transición a la democracia.

Como anticipaba, los procesos de encadenamiento y crecimiento viral de protestas en la Red que llevan después a la calle en mayo de 2011 han sido ya investigados cuidadosa y exhaustivamente por otros en su dimensión tecnopolítica. Pero lo que me interesa aquí es indagar en las distintas tradiciones y mecanismos de creación y sostenimiento de valor material y cultural que estaban latentes en ellas, y que a menudo chocaban entre sí produciendo contradicciones, o al menos tensiones constantes. Así, cuando «No les votes» propone al mismo tiempo que, por un lado, la ley electoral, los partidos y los mecanismos de participación política existentes son todos insuficientes y que, por otro, la medida política más importante sigue siendo votar, me parece que se manifiesta una de estas tensiones, quizá la más crucial de ellas, que no dejará de estar presente después durante toda la andadura del 15M y sus mutaciones posteriores.

Se trata de la tensión que surge entre la tradición política liberal y su forma de entender el valor –individual, privado, convertible en dinero o al menos en algún tipo de «beneficio» instrumental– y el gran afuera de esa tradición, hegemónica en el Occidente «moderno», que estaría compuesto por culturas en las que el valor se entiende como algo que se produce y disfruta siempre desde relaciones de interdependencia, de las que el individuo, lo privado y la cuantificación de la riqueza solo pueden ser momentos derivados y secundarios¹¹.

¹¹ David Graeber ha recopilado numerosísimos estudios antropológicos que muestran formas de vida muy distintas a esa organización liberal del valor en torno a la propiedad privada, el individuo y la monetarización. Habla, por ejemplo, de la existencia de sociedades con una especie de «dinero primitivo», a las que también llama «economías humanas» (frente a las «economías de mercado»). Un «dinero primitivo» que servía para organizar y mantener relaciones entre personas, no para vender o comprar personas u objetos; no se trataba de acumular riquezas, sino de realizar arreglos entre personas (matrimonios, resolver crímenes y disputas, tratados, adquirir seguidores...) (Graeber, 2011, 130).

Esta tensión se empieza a manifestar con mucha fuerza en cuanto se deja de aceptar el tabú que rodeaba a la noción de «democracia» en el Estado español. En ese sentido, la campaña «No les votes» y después «Democracia Real Ya!» constituyen referencias fundamentales en cuanto a introducir a nivel masivo un cuestionamiento de instituciones que, de forma tácita, se tendían a identificar con la propia democracia, de manera que ponerlas en tela de juicio se consideraba casi atentar contra ese sistema mismo.

4.4.2. *«Soberanía nacional» vs «pasión por lo común»: dos conceptos de democracia*

Emmanuel Rodríguez ha explicado claramente lo problemática que resulta tal identificación en cuanto se analizan dichas instituciones desde una perspectiva histórica. Así, Rodríguez señala en su libro *Hipótesis Democracia* que pensar que la única democracia posible es una que, como la del Estado español, se basa en el principio de representación de la «soberanía popular» (en lugar del autogobierno), y en los partidos políticos y el parlamento como mecanismos que ejercen esa representación, es simplemente desconocer la historia de las instituciones políticas.

Hay que entender, señala Rodríguez, que el tipo de representación que ejercen los políticos en el sistema de las democracias liberales como la española no es el único que ha existido, ni tampoco el más ajustado a la definición etimológica de democracia (gobierno del pueblo, gobierno de la gente). En este sentido hay que señalar que la representación que ejercen los cargos políticos electos en España (y en general en las democracias liberales) no es, en absoluto, una representación de sus electores como la que ejercería un mero portavoz, o un «mandatario», sino algo mucho más complicado y con unas raíces bien poco democráticas:

El mandatario responde a sus «mandantes», debe ser revocable y estar sometido a las decisiones de la o las asambleas que le han otorgado su «mandato». En cambio el representante es mucho más que «el representante de sus votantes». Antes, y sobre todo, es representante de algo mucho más abstracto y difícil de aprehender, algo que en la Revolución Francesa tomó el nombre de «soberanía nacional». La soberanía es, en toda la tradición liberal hasta nuestros días, una instancia trascendente heredera de los poderes del monarca. Por eso la soberanía, aun cuando reside en los ciudadanos, se entiende como única, indivisible, inalienable, resultado tanto de la formación de la «voluntad general» como expresión del «interés general», en definitiva, encarnación y legitimación de los poderes del Estado sobre la sociedad, de la que solo responde por mediación de la «soberanía». Por eso, los «representantes» son investidos legalmente de un boato, ceremonia y dignidad que no corresponde con su condición de meros mandatarios (216).

Cuando, como en «No les votes», se sigue afirmando que el voto es «nuestro principal derecho democrático» se está asumiendo —o al menos no se está cuestionando directamente— una tradición en la que votar significa elegir este tipo de representantes *soberanos*. Sin embargo, cuando en el mismo manifiesto se habla de la «partitocracia» y de la necesidad de mayores mecanismos de «participación ciudadana», se va más en la dirección de otras tradiciones democráticas distintas a la del liberalismo, como por ejemplo la de la democracia ateniense. Esta última, señala Rodríguez, resulta más acorde con dos principios que se pueden considerar básicos para la existencia de algo que pueda llevar el nombre de «democracia», desde una perspectiva crítica y conocedora de la historia de las instituciones políticas: por un lado, la existencia de las condiciones de igualdad necesarias para que cualquiera participe en el poder explícito; por otro, la existencia de una esfera pública realmente común (y no solo de los «representantes») en la que se pueda dar esa participación.

Esa esfera realmente común, afirma Rodríguez, es más que un mero agregado de individuos, como quiere la tradición liberal. Se trata más bien, dice, de un «cuerpo social capaz de mantener su pasión por lo común». La idea de «soberanía popular» (en sí una herencia del absolutismo monárquico) que utilizan las democracias liberales se cimenta sobre un supuesto pacto entre individuos que decidirían transferir su «soberanía» a sus representantes. Pero las democracias como la ateniense (o las de los experimentos de democracia obrera llevados a cabo en la Comuna de París, los soviets o las colectividades de la Revolución española del 36), no consideran a la sociedad un agregado de individuos que tengan de por sí una «soberanía» que pudieran transferir por mutuo acuerdo, sino más bien un «cuerpo social» de individuos interdependientes que en la propia y necesaria gestión de esa interdependencia ya ejercen un autogobierno directo, sin necesidad, como dice Rodríguez, de «invocar leyes trascendentes por encima del cuerpo social» (217).

En ese sentido, me parece, lo que está detrás de estos modelos distintos de democracia es, una vez más, la diferencia entre la antropología liberal que entiende la sociedad como un agregado de individuos que han decidido asociarse (que han decidido aceptar un «contrato social») y las antropologías (premodernas, comunitaristas, etc.) que entienden la sociedad como un tejido de relaciones de interdependencia sin las cuales los individuos no existirían, más allá de sus decisiones personales, y que por tanto es necesario reproducir para la supervivencia humana.

Lo interesante es que, incluso aunque a menudo hable el lenguaje individualista del liberalismo, la tradición de las culturas colaborativas de Internet ha desarrollado unas prácticas que en cierto sentido se ajustan más a la antropología no liberal, en tanto que dan más valor a la reproducción de relaciones de interdependencia que generan bienes colectivos que a la producción de bienes privados para individuos supuestamente autónomos (o que, más bien, ocultan sus relaciones de interdependencia tras el velo de la cuantificación monetaria de lo valioso).

En este sentido, las tensiones que recorren la reivindicación de la democracia como sistema político en los entornos de la Red tienen que ver siempre con otras de fondo que conciernen a las diferentes maneras de entender, antropológicamente, las relaciones entre individuo, trabajo (creación de valor) y propiedad. Es aquí cuando recordar al otro John Locke, el que no salía en *Lost*, resulta quizá pertinente. Pues, como es bien sabido, fue este filósofo quien originó la famosa teoría sobre la propiedad privada entendida como el fruto de la mezcla del trabajo individual con la tierra. Para Locke la propiedad es individual porque es el fruto de un trabajo individual que transforma la tierra, produciendo un valor que después se cuantificaría en el mercado para poder intercambiarlo.

Sin embargo, lo que más y más gente en la Red experimenta cotidianamente es que el trabajo (o la creación de valor) no es nunca en realidad puramente individual, y lo que es más, que lo valioso tiende a dejar de serlo cuando se privatiza y se cuantifica en el mercado. Es decir, la experiencia del trabajo colectivo y abierto en Internet puede llevar fácilmente a darse cuenta de que, como dice David Harvey en *Rebel Cities*, el sistema capitalista, convirtiéndolo todo en mercancías susceptibles de ser intercambiadas por dinero, lo que hace es privatizar el mayor bien que tiene la propia humanidad a su disposición: su trabajo siempre necesariamente colectivo.

Se ha escrito mucho sobre «ética hacker», sobre las nuevas formas de sociabilidad que permite Internet y las nuevas tecnologías de la comunicación, así como sobre la transformación general de la experiencia humana en la «era de la información». Pero tal vez, respecto a la cuestión de la subsistencia humana y de la reproducción de lo necesario (material y culturalmente) para la misma, lo más interesante de las culturas de la Red sea que hayan recuperado el valor de algo tan poco novedoso y simple como el trabajo colectivo. Eso sí, una forma de trabajo colectivo en la que no es necesario colectivizarlo todo, ni tampoco estar de acuerdo en todo, sino más bien distribuir tareas según capacidades diversas y llegar a «consensos aproximados».

El miembro del grupo Hacktivistas, Txarlie, a quien cité anteriormente, afirmó que este tipo de trabajo distribuido es un legado de las culturas de la Red a los movimientos sociales que en España cuajaron en el 15M. Concretamente, recordaba que fue la mítica «Internet Engineering Task-Force», creada en los años ochenta para estandarizar protocolos de comunicación en la Red, la que comenzó a usar la expresión «consensos aproximados» (*«rough consensus»*) para referirse a su metodología, en la que no hacía falta que todos los desarrolladores estuvieran explícitamente de acuerdo en algo para que se considerara aceptable.

La máxima de «no resolver un problema dos veces», la transparencia en todo lo que se hace, la descentralización y, en general, esa capacidad de hacer cosas juntos sin tener que estar juntos en todo, son características del trabajo de los desarrolladores de *software* libre, de los «hackers» y, en general, de quienes se adscriben a la «cultura libre» que en la coyuntura histórica de las últimas décadas, y particularmente en los años recientes de la crisis económica española, han supuesto inspiración y fuente directa para una revalorización del trabajo colectivo, entendido en sentido amplio. Es decir: entendido no solo como producción de bienes sino más bien como reproducción del valor necesario para la subsistencia colectiva, al menos para la «subsistencia cultural».

Esta revalorización es esencial para las prácticas que desarrollan las campañas de ciberactivismo que estoy analizando aquí (el «Manifiesto», «La cena del miedo» y «No les votes») y lo sería también para el movimiento 15M. Pero si lo fue, como ya he tratado de apuntar, no es solo porque estas campañas y movimientos políticos hayan usado el trabajo distribuido en la Red para hacer cosas que necesitaban, sino porque ese trabajo distribuido se estaba experimentando ya en muchos otros espacios sociales como una forma de crear valor capaz de constituir una alternativa, por más que a menudo insuficiente, a la forma hegemónica de crear valor basada en los presupuestos del liberalismo y en los mecanismos de reproducción del capitalismo.

4.4.3. Posibilidades de autonomía cultural: la Red vs. la escuela

¿En qué medida, pues, puede el trabajo cultural colectivo en la Red constituir una alternativa a los mecanismos de creación y sostenimiento del valor que imperan en una sociedad neoliberal como la española? En un excelente estudio sobre «Jóvenes y corrientes culturales emergentes» (*trends*), el antropólogo Francisco Cruces (García Canclini y otros, 2012) destacaba que, a pesar de que obviamente siguen existiendo unos condicionamientos de clase fundamentales que determinan qué jóvenes van a poder «ser creativos» y «marcar tendencia», al mismo tiempo su trabajo de campo revelaba que «la reproducción cultural (en el sentido de Pierre Bourdieu [1990] de una capacidad por parte de los grupos dominantes para perpetuar su distinción a través de las generaciones) no parece producirse de forma mecánica. No responde a una correlación directa entre la posición económica y la facultad de promocionarse en el nuevo espacio social». Esto sería así, dice Cruces, porque nos encontramos «en condiciones de un cambio profundo en la reproducción de los capitales simbólicos». Y este cambio se materializaría especialmente por la aparición de dos dimensiones que parecen escapar a la lógica de la reproducción del poder cultural establecido:

Por un lado, un tipo nuevo de capital específicamente tecnológico, que marca diferencias en el acceso y la familiaridad para operar con las TIC. Por otro, la estructura de oportunidad que ofrecen ciertas disposiciones comunicativas como la extroversión, la sociabilidad fácil y el juego con el trato, que marcan actualmente a sujetos notorios en la Web 2.0 (ese sería sin duda el caso de una bloguera exitosa que se presentaba como «aprendiz de todo, maestra de nada» y fue meteóricamente ascendida a presentadora de la cadena de televisión Antena 3) (165).

Quizá la propia enmarcación del estudio de Cruces dentro del concepto de «corrientes culturales emergentes» (*trends*) —que por lo demás él mismo cuestiona como la más apropiada— le lleva a in-

interpretar el nuevo valor que producen estas habilidades tecnológicas y sociales en términos de «acceso y familiaridad» o de «notoriedad». Pero no debemos olvidar dos cosas: por un lado, que esas capacidades no necesariamente preexisten a su uso en la Red, sino que a menudo se desarrollan porque el uso de la Red las fomenta y las permite desarrollarse. Y, por otro, que el valor creado con esas capacidades en la Red no siempre se canaliza hacia las lógicas competitivas que vertebran el sistema hegemónico de creación de valor. En ese sentido, muchas veces esos jóvenes que en la Red se convierten en hábiles usuarios de la tecnología y en sujetos de una rica sociabilidad, no necesitan ser «ascendidos» a nada, es decir, no necesitan el reconocimiento de instituciones como una cadena de televisión para ser capaces de valorar ellos mismos y de ser valorados por sus pares. No necesitan, en definitiva, que los «maestros» de la sociedad les entreguen ningún certificado de valía, porque comparten redes de aprendizaje lo suficientemente ricas como para proveerles de las capacidades culturales que necesitan y desean.

En el límite, si las formas de crear valor compartido en la Red no son a menudo suficientes para sustituir a las instituciones que gestionan bienes tan necesarios como la comida, la vivienda o la salud, sí lo pueden llegar a ser para desbancar otras como los museos, las grandes industrias culturales o incluso las escuelas. Acerca de esta última posibilidad, citaré un caso ilustrativo: el de la joven Mei (su *nick* en Internet), que tenía 19 años en 2008, cuando la entrevistaron los especialistas en análisis del discurso Daniel Casany y Denise Hernández (2012) para su investigación sobre prácticas de lectura y escritura de los jóvenes en Internet.

Mei les interesaba porque era el prototipo de una persona joven activa y creativa en las redes:

Era *webmaster* de un foro denominado *Neolite*, en donde 12 jóvenes escribían, leían y comentaban «historias» y poesías. Allí había escrito narraciones fantásticas de más de 25 capítulos, que sus compañeros valoraban positivamente. También llevaba un *blog* personal y un diario íntimo en papel, además de *chatear* con

las amigas y navegar por las páginas de su interés. Cada día dedicaba mucho tiempo a leer y escribir en la Red (127).

Pero si Mei fue elegida como persona especialmente interesante para el estudio de Cassany y Hernández fue porque, además (o ¿a pesar?) de desarrollar esa vida tan rica en Internet, había suspendido varias asignaturas de segundo de bachillerato de humanidades, repitiendo curso dos veces y aun así no consiguiendo nunca aprobar el bachillerato, ni por tanto acceder a la universidad, a la que consideraba importante asistir.

Cassany y Hernández estudian a fondo el caso para hacer ver la cantidad de habilidades que desarrolla Mei en Internet, entre las cuales destacan la escritura y lectura en tres idiomas (castellano, catalán e inglés), que traduce, transcribe, utiliza indistintamente para un mismo tema, pasando de uno a otro, y modula en diferentes registros, según la audiencia; así como el manejo de herramientas retóricas procedentes de la narración, el teatro, el cómic y el lenguaje de los SMS, y el uso de programas informáticos que la ayudan en la escritura y en su actividad como *webmaster*. Si ninguna de estas habilidades parece haberle ayudado a aprobar asignaturas como Lengua Catalana y Castellana, Filosofía, Latín o Historia del Arte, es, argumentan Cassany y Hernández, porque en Internet las aplica dentro de un contexto que llaman «vernáculo», con unas condiciones inexistentes en el ámbito de la escuela y que básicamente consisten en la inmersión en «grupos o pandillas informales de amigos que actúan como “comunidades de práctica”, en donde unos enseñan a otros cooperativamente y comparten en línea y fuera de línea los recursos lingüísticos de cada cual» (135).

Ante las actividades de estas “comunidades de práctica”, o de aprendizaje cooperativo, la escuela demuestra a menudo incompreensión, cuando no desprecio. Los investigadores citan a una maestra de Mei: «he visto los *fotologs* [...] no sé cómo definirlo... dicen muchas *tonterías*, supongo que ya se les pasará [...] no he sabido verle nada, yo» (137). Cassany y Hernández defienden la

pertinencia de cambiar esta actitud, y de abrir la escuela a este tipo de prácticas en la Red, buscando «puntos de contacto». Argumentan: «si la escuela debe enseñar a vivir mejor al futuro ciudadano, también debería enseñarle a hacer mejor lo que le gusta hacer en su tiempo de ocio y en su vida privada» (138).

Pero, ¿no sería también interesante invertir el argumento? Dado que está claro que en las comunidades de práctica colaborativa de Internet los jóvenes desarrollan habilidades y crean valor de una forma que la escuela es incapaz de emular, ¿no sería más interesante que la escuela aprendiera a hacer las cosas que se hacen en Internet, en lugar de relegarlas al espacio del «ocio» y de lo «privado»? ¿No sería mejor que la escuela como lugar de preparación de los ciudadanos para el ámbito del trabajo y de lo público se dejara contagiar por el tipo de trabajo colaborativo y por la rica sociabilidad de las culturas de Internet, en lugar de pretender «integrarlas» y enseñarlas a hacer lo que ellas ya saben hacer muy bien?

Si recordamos ahora que desde las narrativas de la «normalización» y de la modernización europeísta que han servido como marco de sentido hegemónico para la Cultura de la Transición en el Estado español no se ha dejado de tratar a los ciudadanos un poco como esos «alumnos rezagados» que, igual que Mei, nunca acaban de aprobar la asignatura de la «modernidad», podemos pensar que las culturas de Internet tienen también un potencial importante para transformar esa «gran escuela» que es la sociedad. Una sociedad en la que, como dice Rancière en *El maestro ignorante*, «el gobierno no es otra que la autoridad de los mejores de la clase» (12).

4.4.4. *La construcción de «subjetividad democrática» en la Red*

Ahora bien, está claro que adaptar las formas colaborativas de creación y difusión de valor en Internet a contextos analógicos no es una tarea fácil. En esto Margarita Padilla (2013), defensora, participante e intensa conocedora de esas culturas, es taxativa:

El cambio social no puede venir solo de Internet. Tiene que hacerse con los cuerpos. Hay que salir a la calle a manifestarse, hay que conseguir comida para quien no tiene, parar desahucios, proteger a los simpapeles...

Pero, al mismo tiempo, tal vez la mejor manera de hacer todas esas cosas es teniendo una confianza en las capacidades de cualquiera que la experiencia de la Red tiende a fomentar, y que cuando llegaron los movimientos de las plazas fue fundamental:

Lo que nos da Internet es otra experiencia del mundo. Una experiencia gozosa de abundancia, cooperación, creatividad, autoría... Creo que esa experiencia influyó en que mucha gente fuese a las plazas y no viese al otro simplemente como alguien que te pisa o molesta, sino como un cómplice potencial.

La expansión de esta experiencia a un público masivo está demostrando ser un potente antídoto frente a esa «pasión de la desigualdad» que produce el elitismo cultural todavía hegemónico en la sociedad española. El mundo del *software* libre y los *hackers* han aportado al menos dos cosas fundamentales que están transformando la subjetividad de mucha gente: la tendencia a ver al otro como un potencial colaborador, más que como un potencial competidor que se va a poner por encima o por debajo de mí, y el orgullo por la capacidad de crear y distribuir riqueza cultural (código, información, etc.) no tanto desde una identidad grupal, sino en procesos colectivos abiertos a cualquiera.

Hay algo crucial en el mundo de la Red, y es que, a diferencia de la cultura moderna burguesa, a diferencia del campo estético y del campo científico que alberga dicha cultura, se trata de un espacio en construcción, en el que la competición por el prestigio (la producción de capital simbólico) está todavía en cierta medida supeditada a la lucha por la propia reproducción del espacio común (la red neutral, la información «libre»). Pero, además, en la red neutral y descentralizada que han construido los *hackers* y que

ahora defienden mucha gente que la utiliza como espacio común, «la inteligencia está en todas partes», como dice Margarita Padilla. Es decir, se trata de un sistema que funciona no tanto, o al menos no solo, por el deseo de que mis contribuciones desinteresadas sean reconocidas, por el deseo de que mi inteligencia sea apreciada, sino por el deseo de que haya un espacio común en el que las inteligencias puedan desarrollar libremente sus capacidades en colaboración.

Es interesante tener en cuenta entonces el poder excepcional en términos de creación de subjetividad, de formas de vida orientadas hacia lo común más que hacia la competición, que tiene esta versión de la Red. Es, podríamos decir, toda una «pasión por lo común» la que prolifera en torno a la experiencia de la red descentralizada y, notablemente, en torno a su defensa. Las luchas contra la Ley Sinde-Wert han sido un momento decisivo para la construcción de una subjetividad que se percibía como diferente, ajena al mundo rancieramente jerárquico y competitivo de los partidos políticos, de los medios de masas, e incluso del *star-system* cultural, deportivo, intelectual y artístico. Se ha producido una ruptura; no tanto el intento de vencer a esas élites, sino el de jugar a otro juego.

Ahora bien, al emerger en el ámbito de la creación de código informático y contagiarse potencialmente a toda la cultura inmaterial, las culturas del compartir que van desde la Red a los nuevos movimientos sitúan su lucha por un espacio común, para bien y para mal, en el corazón de la economía capitalista, afectando a los ámbitos del trabajo, la política y la estética. El lado interesante de esto es que no pueden ser tan fácilmente encerradas en el *ghetto* del «ocio» o de lo «artístico», como les pasó a las culturas populares del siglo xx. El lado más complicado del asunto es que, precisamente porque afectan al corazón de las instituciones de producción de capital económico, los sistemas capitalistas de extracción de la riqueza común encuentran constantemente formas de beneficiarse, como por lo demás lo han hecho siempre, de estas formas de creación colectiva de valor.

La falta de una identidad fuerte y vínculo social denso, como los que tenían, por ejemplo, las culturas de supervivencia del mundo campesino, arraigadas a nivel local, hace difícil que la «cultura libre» sea capaz de acotar, sostener y defender la riqueza que produce colectivamente frente a los grandes mecanismos de privatización que parasitan el espacio mutante de la Red. Al tratarse de comunidades abiertas a cualquiera, se hace difícil evitar la intrusión de *free riders* como las grandes compañías digitales que hacen dinero gracias al trabajo colaborativo de usuarios a los que no devuelven nada. Por otro lado, la mentalidad pragmática «hacker» o «geek», enfocada en la resolución de problemas específicos, puede llevar a cierta ceguera respecto a esos mismos procesos indirectos de privatización de la riqueza común, que a menudo no se resuelven con el simple uso de una licencia abierta o con la liberación de un protocolo específico, que pueden acabar siendo una especie de pequeños botes a la deriva en el océano de la privatización neoliberal¹².

En este sentido, me parece que una forma interesante de acercarse al movimiento 15M, según trataré de hacer en el próximo ca-

¹² El estudio que mencioné anteriormente acerca de «procomunes audiovisuales» señala que se observa habitualmente que algunas empresas comercializan el trabajo voluntario que sostiene esos «procomunes», privatizando así la riqueza que otros producen sin contribuir nada. Esto es así, afirman los autores, porque el valor no está solo en los resultados, en los recursos comunes que se producen, sino también en «la información que genera el proceso de interacción para producirlos» (142), y esta interacción e información es la que a veces se utiliza con fines privados y de lucro. Se incurre así en prácticas de «*W/ikinashing*» –por analogía con el «*greenwashing*» de las empresas petroleras–. Así sucede especialmente en el caso de grandes compañías con ánimo de lucro como Yahoo o Google, que asocian su imagen a «los valores de la colaboración y la compartición» ocultando sus mecanismos de lucro. A este respecto, ver Lara (2013) sobre el trabajo colectivo no remunerado del que se beneficia por ejemplo la empresa Twitter y Padilla (2010) acerca de la inevitable ambigüedad de la Web 2.0 que la hace un nicho de producción de valor abierto, pero también de negocios privatizadores.

pítulo, es entenderlo como una especie de intento de responder a algunas preguntas que se suscitan a partir de las contradicciones de la experiencia de las culturas de la Red, y particularmente en el intento de traducir esa experiencia al mundo analógico. Preguntas que, tal vez, se formularían más o menos así:

¿Y si construyéramos una pequeña ciudad en la que pudiéramos hacer todo lo que necesitamos y nos parece digno hacer utilizando solo prácticas de colaboración distribuida como las de la Red? ¿Y si construyéramos una ciudad ajena al neoliberalismo en el corazón de la propia ciudad neoliberal?

CAPÍTULO 5

COMPONRIENDO LAS CAPACIDADES DE CUALQUIERA: EL MOVIMIENTO 15M Y SUS MUTACIONES

5.1. PALABRA DE CUALQUIERA Y PALABRA DE EXPERTO: UNA ALIANZA

5.1.1. *Voces afectadas y voces técnicas: 15M, PAH y Mareas*

Mayo de 2011. Una voz que tiembla; palabras que se oyen entre ruidos de la calle —o quizá entrecortadas por la mala conexión a Internet, en un vídeo de You-Tube—: «Es que estáis consiguiendo cosas que yo he soñado siempre con poder hacerlas...». Una pausa, la voz se quiebra y estallan los aplausos: «perdonad, pero es que estoy...» —más aplausos, y poco a poco la mujer mayor que habla ante la asamblea, encorvada sobre el micrófono, con las manos temblando, consigue seguir:

lo que os quería decir es que yo os veo a vosotros mucho más creativos que nuestra generación, y entonces os pediría una cosa, que yo creo que nos hace falta a todos, y es que no olvidáramos que... —tubee un momento y continúa— ... aquí hay un sector de la población que no está. Que es la población de los que están por debajo de los que están debajo, o sea, la gente que no tiene para comer todos los días, que viven en barrios marginales, esos barrios —los aplausos irrumpen otra vez, y una mano se posa sobre la espalda de la mujer, apoyándola— donde la edad media de vida está por debajo de los demás barrios, donde el número de analfabetos es mu-

chísimo más alto, donde las personas mueren, están enfermas y padecen unas situaciones terribles –aparece otra mano de apoyo en su espalda, como compartiendo el peso de las palabras que sigue intentando decir–, y eso lo tenemos en casi todos los pueblos de la región y en la misma zona de Murcia, y de alguna manera ellos tendrían que tener esta vida, les tendría que llegar.

Yo no sé hacerlo, pero vosotros sí, yo creo que sí...

Los aplausos irrumpen ahora estruendosamente mientras la mujer deja el micrófono y camina en dirección a la gente –que se pone en pie– perdiéndose entre la asamblea.

Poco antes o poco después, durante ese mes de mayo de 2011, reuniones autoconvocadas en otras plazas de ciudades y pueblos del Estado español van a propiciar infinidad de momentos parecidos, en los que otras tantas voces temblorosas van a tomar la palabra, a menudo empezando por disculparse. «Perdonad, es que me cuesta hablar en público.» Esta frase que pone por delante la propia vulnerabilidad de quien habla, se convierte en una introducción habitual a momentos de excepcional sinceridad y de emoción colectiva¹.

Pero, al mismo tiempo, de esas asambleas y plazas van a comenzar pronto a brotar también otro tipo de palabras, completamente diferentes en su formato, tono y presentación. Tomemos, por ejemplo, unas líneas escritas en el documento titulado «Propuestas abiertas de la comisión de economía del 15M (Sol)», que en su punto número 14 decía así:

Establecimiento de una moratoria en el pago de la deuda externa pública del Estado español hasta realizar una auditoría in-

¹ Amador Fernández-Savater: «En las asambleas se aplaudían mucho (en silencio, con las manos) las intervenciones más personales: por ejemplo, las que balbuceaban y tanteaban para encontrar sus propias palabras. Las aspas de rechazo se levantaban enseguida contra los discursos más automáticos, más codificados, menos afectados por la situación» (2014b).

tegral (contemplando aspectos económicos, sociales y medio-ambientales), con la participación de agentes sociales y expertos independientes, que pueda determinar su legitimidad o ilegitimidad. En caso de que una deuda se declare ilegítima, se repudiará su pago y se exigirán responsabilidades civiles o penales tanto a los deudores como a los acreedores.

Esta propuesta se presentó como parte de un documento elaborado colectivamente por el Grupo de Trabajo de Economía de la Acampadasol, en el que se recogían 16 medidas políticas concretas para salir de la crisis y cambiar el modelo que la había propiciado. Estas propuestas fueron recopiladas y consensuadas por los subgrupos de economía política, finanzas, vivienda, empleo, difusión, acción y relaciones globales.

Según ha explicado Pedro Martí (15M.cc, conversación con Pedro Martí, 2012), uno de sus integrantes, la potencia del Grupo de Trabajo de Economía de Sol venía de haber reunido a gran cantidad de «mentes creativas» en un espacio abierto de discusión en el que cualquiera era bienvenido. Martí defiende en este sentido que una de las características más importantes en general del movimiento 15M, del que este Grupo de Trabajo forma parte, ha sido el saber combinar la producción de «pensamiento colectivo» («sin ese proceso psicológico es difícil que hubiéramos cambiado desde una sociedad tan competitiva a comprender y escuchar tanto a los demás») con el reconocimiento de que «la especialización es esencial en un sistema horizontal; cuando no hay un sistema jerárquico lo que nos une a todos es la eficiencia, y es mucho más eficiente el hecho de que los que mejor sepan hacer una cosa se dediquen a eso, con independencia del hecho de que todos los espacios estén abiertos para que todos podamos participar en ellos».

Esta combinación de voces frágiles o «de cualquiera» con propuestas y lenguajes técnicos y especializados, por más extraña que pueda resultar, no parece haber desaparecido en absoluto de la arena social una vez que se terminaron las ocupaciones de plazas

que llevó a cabo el 15M. Por el contrario, podemos verla reaparecer constantemente en todo el ciclo de movilizaciones y transformaciones sociales que se han producido más o menos en la estela de este movimiento, y que ha alcanzado quizá sus momentos más intensos en torno a las campañas de la Plataforma de Afectados por las Hipotecas (PAH) y de las llamadas «Mareas Ciudadanas» (destacando las Mareas en defensa de la sanidad y de la educación públicas). Pondré dos ejemplos breves:

Marzo de 2012. Aparece el documental «La Plataforma», que cuenta la historia de la PAH. En él podemos ver a Matías González, uno de los afectados por las hipotecas de la burbuja inmobiliaria que han sido desahuciados de sus casas —otra de esas voces «frágiles»—, contando cómo entró en contacto con la asociación:

... fui a la calle Obrador un viernes por la tarde, para ver cómo era aquello y vi lo que estaba pasando: que lo mismo que yo había pues un montón; había miles. Entonces expuse mi caso y me apoyaron [...] y a través de ellos me ha dao la moral de estar donde estoy, e incluso yo apoyar a gente que me apoyan a mí, o sea, que si no nos apoyamos entre nosotros aquí no hay manera de hacer nada. Y gracias a la Plataforma, pues me ha dao moral pa estar donde estoy, porque esto es para volverse loco... Esto es para volverse loco.

Meses después a Matías González se le condonó la deuda de su hipoteca. Sin duda en parte gracias a que su voz, junto con la de otros muchos, había forzado que se produjeran documentos legales como la resolución del Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo que paralizó el desalojo de un bloque de pisos ocupados en la localidad de Salt por la «Obra Social» de la PAH. A partir de esa resolución la propia PAH produjo un documento legal preparado para presentar ante cualquier juzgado español en el que se tramitara un desahucio, que comenzaba con estas palabras:

XXX, Procurador de los Tribunales y de XXX, según tengo acreditado en el procedimiento de ejecución hipotecaria nº XXX/// desahucio por alquiler, ante el Juzgado y como mejor en Derecho proceda, DIGO:

Que de conformidad con los artículos 10.2, 47 y 96.1 de la Constitución Española, con la normativa internacional sobre el derecho a una vivienda adecuada y sobre la prohibición de desalojos forzosos sin realojo previo, y a la vista de la reciente jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de Estrasburgo en la materia, solicito se aplaze el lanzamiento de mi/nuestra vivienda, en base a las siguientes alegaciones. [...]

Ya en 2014, otra sentencia legal marcaba la que ha sido tal vez una de las victorias más importantes del ciclo político que se abre con el 15M: la paralización de la privatización de la gestión de seis hospitales públicos de la Comunidad de Madrid. Así concluía el auto emitido por el Tribunal Superior de Justicia de Madrid al respecto:

La Sala (Sección 3ª) ACUERDA: ACCEDER a la medida cautelar solicitada por la parte recurrente y en consecuencia se acuerda la suspensión de la Resolución de 30 de abril de 2013 de la Viceconsejería de Asistencia Sanitaria de la Consejería de Sanidad de la Comunidad de Madrid por la que se hizo pública la convocatoria para la licitación del contrato de servicios denominado «Gestión por concesión del servicio público de la atención sanitaria especializada correspondiente a los hospitales universitarios “Infanta Sofía”, “Infanta Leonor”, “Infanta Cristina”, del Henares del Sureste y del Tajo».

Esta decisión judicial, que además forzó una de las rarísimas dimisiones de cargos públicos que se han visto en el panorama español desde que empezó la crisis, la del ex-consejero de sanidad de la Comunidad de Madrid Javier Fernández-Lasquetty, no sería comprensible sin todo el proceso de huelgas, protestas e iniciativas legales tomadas por lo que se dio en llamar «la Marea Blanca», una movilización popular masiva que reaccionó rápida y contun-

dentemente al intento de privatización orquestado precisamente por Lasquetty.

Pero, de nuevo, una de las características principales de la Marea Blanca fue precisamente su organización abierta, no jerárquica y sorprendentemente muy poco corporativa, para tratarse de un sector históricamente tan estratificado y corporativo como el de la sanidad. También la Marea Blanca, como las asambleas del 15M y la PAH, se concibió como un espacio en el que tenían que tener cabida voces con diferentes tipos de autoridad, desde la que otorga la experiencia y el estar afectado personalmente por problemas comunes, hasta la que da el saber especializado y los conocimientos técnicos. De hecho, en la Marea Blanca ha sido recurrente escuchar voces que se reconocían como profesionales, pero también como pacientes. Una mujer hablaba así al programa de radio «Dentro de la Marea Blanca» (2012):

Estamos muy alarmados, pero no por el temor de perder nuestros puestos de trabajo, ni estamos luchando por ganar más dinero, simplemente estamos viendo una amenaza contra los derechos adquiridos durante estos treinta y tantos años que llevamos de evolución en la sanidad pública, y contra todos los pacientes, entre los cuales estamos todos los profesionales, médicos y enfermeros.

También de forma recurrente, en las movilizaciones de la Marea Blanca han aparecido referencias a la diversidad de capacidades necesarias para mantener la sanidad pública. Hemos visto carteles en los que se leía: «Tan importante es la cocina, como la medicina, defendamos las dos», huelgas de empleados de limpieza y lavandería de hospitales apoyadas por todo el sector médico, y, en general, una constante valoración de los de cuidados, la logística y la sociabilidad que han puesto en suspenso la fuertemente jerárquica distribución de valor que impone la tradición experta en el entorno de la medicina. Esta redistribución de valores ha te-

nido una especie de eco casi lúdico en la transformación repentina del personal sanitario, los pacientes y los vecinos de los hospitales en «activistas» que, de la noche al día, han sido capaces de mantener huelgas masivas, difundir su mensaje a toda la sociedad y paralizar varias veces todo el centro de Madrid. Decía un artículo en un periódico local:

Puedes ver a médicos reconvertidos en «community manager» recopilando información y distribuyéndola a través de redes sociales, puedes ver DUE's (enfermer@s) dando ruedas de prensa y hablando frente a una cámara de televisión, auxiliares diseñando carteles y pancartas, técnicos, fisioterapeutas, todos ellos moviéndose en el mismo camino («Desde fuera...», 2014).

El blog mantenido por personal del Hospital de la Princesa, que logró evitar su cierre tras semanas de movilización (en otra de las más notables victorias de la Marea Blanca), se hacía eco de la unidad de los distintos trabajadores del hospital, entendiéndola no solo como una sintonía de fuerzas para conseguir un objetivo, sino también como algo que, en realidad, es bastante distinto: la victoria sobre un mundo que propone la competición como forma generalizada de relacionarse. Decía:

Todos los colectivos que han participado en este movimiento: médicos, enfermeras, auxiliares, técnicos, sindicatos, celadores, personal de limpieza, cocinas, mantenimiento, etc., casi 3.000 personas, han sabido conciliar sus intereses en uno: nuestro hospital.

No creáis que eso es fácil en un mundo dominado por la ambición y el yo quiero ser más que tú. Eso lo sabéis cualquiera de vosotros².

² Algunos de los textos más iluminadores sobre la Marea Blanca que conozco se encuentran en el blog “Al final de la asamblea”, al que me volveré a referir más adelante.

Y es que, en definitiva, como trataré de mostrar, si se ha producido en estos movimientos (15M, PAH, Mareas y otros) esta característica combinación de saberes y capacidades técnicas y expertas con otras más cotidianas y de cualquiera es, me parece, porque todos han tenido una dimensión que no era solo de protesta, sino de construcción de formas de colaboración que se presentaban como alternativas a una competitividad y jerarquía que se percibía –por más que a menudo tácitamente– como parte del problema contra el que se protestaba.

5.1.2. Un «estilo de protesta» y un «clima»

El tempo acelerado de las múltiples narraciones de la actualidad por parte de los grandes medios de comunicación –y a menudo también por parte de las redes digitales, que en esta cuestión suelen acompañarles más que en otras– hace difícil trazar analogías como la que estoy planteando. La constante necesidad de contar lo que sucede en el espacio social bajo la forma de la novedad, a la que sucumben la mayoría de los medios, permea también la autopercepción ciudadana. Sin embargo, eso no ha impedido que se hayan reconocido desde múltiples instancias las continuidades entre movimientos como el 15M, la PAH y las Mareas, ya no solo como respuestas puntuales a la gestión de la crisis económica, sino como momentos de un mismo ciclo político y social que supone una quiebra fundamental de los consensos tácitos que sostenían las bases de la convivencia en el Estado español (particularmente el consenso acerca del funcionamiento democrático del sistema político de partidos, antes considerado aceptable por más que imperfecto; así como también la aceptabilidad del propio sistema económico).

Se trata de la idea de esa «crisis del sistema» de la que hablaba al principio del libro: no es solo «la economía», no es solo una situación coyuntural provocada por la mala gestión de uno u otros

—es algo más profundo, que tiene que ver con la manera en que se ha organizado el Estado español desde que se constituyó «democráticamente», tras la dictadura de Franco.

Más allá de que esta percepción se haya enunciado como tesis interpretativa por parte de algunos de los investigadores que han trabajado sobre la noción de Cultura de la Transición, y más allá de que muchos sectores de los movimientos sociales la sostengan habitualmente, me parece que no es demasiado arriesgado afirmar que se trata de una narrativa bastante aceptada por la población en general. Hay una sensación de que algo básico se ha roto, o al menos se ha puesto en cuestión. Junto a ella no pueden dejar de aparecer percepciones de que ahora algo diferente se ha abierto, y a menudo estas incluyen, de forma más consciente o inconsciente, a las protestas en general —y al 15M en particular— como agentes detonantes de esa apertura.

Así, la propuesta de Amador Fernández-Savater de entender el 15M no solo como un movimiento social concreto y limitado a la experiencia de las plazas, sino también como el momento de la apertura de un «clima» (una atmósfera, un ambiente) distinto, que altera el horizonte de lo posible en la sociedad española, parece estar en sintonía con cierto «sentido común» compartido por amplios sectores de la población.

Afirmaba Fernández-Savater en el artículo «¿Cómo se organiza un clima?», ya en enero de 2012:

La realidad oficial es el mapa de lo posible autorizado: lo que es posible ver, pensar, sentir y hacer. *Hemos abierto ese mapa*. Ahora se pueden ver, pensar, sentir y hacer otras cosas. El sistema de partidos no es más un tabú. Conspiramos para interferir en las elecciones, aunque no nos pongamos de acuerdo en cómo hacerlo, porque es *vox populi* que son una estafa. La identificación entre democracia y capitalismo ya no está tan clara. La realidad antes invisible de los desahucios está ahora a la vista de todos. Es posible pensar y hacer política sin estar afiliado a un partido ni ser siquiera militante de un movimiento social. Nos servimos co-

tidianamente de la Red para construir colectivamente otro punto de vista sobre la actualidad. Hemos aprendido que el otro desconocido no es solo un enemigo o un objeto indiferente, sino que puede ser un cómplice. Nos hemos descubierto capaces de hacer cosas que nunca habíamos sospechado. El mapa de lo posible es otro, el clima es otro.

Tal vez una de las versiones de esta idea que han cuajado más a nivel masivo, con el paso de los años, es la de la aparición de un nuevo «estilo de protesta». Incluso aunque no se hable explícitamente de estas continuidades en foros mediáticos y en general en la esfera pública, resulta bastante difícil negar que movilizaciones tan masivas como las de las Mareas, la PAH o las Marchas por la Dignidad de marzo del 2014, tienen en común con el 15M el no haber hecho suyas las formas de organización más habituales (aunque no únicas) de los movimientos sociales, los sindicatos u otras organizaciones de izquierda: esas en las que algún tipo de identidad fuerte —activista, obrera, sectorial, «subalterna», de género, etc.— tiende a ocupar un papel protagonista, y a generar espacios para una «vanguardia» formada por quienes representan ante los demás a ese sector de la población.

Esta que a menudo se ha llamado «inclusividad» de los movimientos recientes, se ha materializado a través de toda una serie de procedimientos, expresiones e incluso podríamos decir «tics» (no exentos a veces de cierta fetichización), que se han convertido en emblemas de ese «nuevo estilo de protesta», y que a menudo se ponen en práctica y se reconocen casi automáticamente, sin darles mayor importancia. Estoy pensando, sobre todo, en la forma asamblea, con sus turnos de palabra, sus facilitadores, su código de gestos para expresar acuerdo o desacuerdo, etc.; pero también en los carteles de tamaños y facturas diversos que pueblan las manifestaciones de este tipo de movimientos, contrastando tanto con la uniformidad de los distribuidos por partidos y sindicatos, así como en un repertorio de eslóganes y cánticos característicamente no sectoriales ni sectarios («sí se puede», «no

nos representan», etc.), que acompañan, en definitiva, a un uso del espacio público hospitalario y respetuoso hacia el otro (incluso –en general– con quienes en principio no desearían esa hospitalidad, como la propia policía antidisturbios).

Me parece –y estas son cosas difíciles de probar, porque me baso en mi propio seguimiento cotidiano de los medios de masas y en mi participación en las redes digitales, así como en conversaciones personales mantenidas durante estos años–, que aunque a menudo el ritmo vertiginoso de la «actualidad» y la urgencia impuesta por la creciente violencia estructural (desempleo, precariedad, etc.) hacen muy difícil mirar atrás, y unos pocos años parecen ser suficientes para desdibujar lo ocurrido, en la memoria colectiva reciente ha quedado grabada cuando menos cierta sensación de que el 15M abrió otro tipo de espacio político que se ha venido construyendo más como «de cualquiera» que como de un determinado grupo social o de una determinada ideología, con su correspondiente «vanguardia».

«Somos todos», decía uno de los eslóganes más repetidos del movimiento. Y lo cierto es que más de un 80% de la población declaró apoyarlo, además de que alrededor de siete millones de personas participaron directamente en él, unidos por lemas muy generales como «¡Democracia real ya!» o «No somos mercancía en manos de políticos y banqueros», pero sin identificarse necesariamente con ningún grupo social o ideología en particular.

Del mismo modo, uno no ha tenido ni tiene que ser militante de nada, ni adecuarse a ninguna identidad ideológica ni social fuerte –ni tampoco someterse a ninguna vanguardia– para estar de acuerdo con la PAH o con las Mareas, ni para participar directamente en sus movilizaciones. Eso es algo que, me atrevería a decir, poca gente duda a día de hoy, y que, por lo demás, ha sido abundantemente estudiado y teorizado por científicos sociales, filósofos y otros estudiosos de los movimientos, especialmente de aquellos que han puesto al 15M en relación sus otros movimientos «hermanos» que surgieron alrededor de 2011 en la estela glo-

bal de Tahrir y la primavera árabe, caracterizándolos a todos por su «ausencia de líderes», su «horizontalidad» y, como anticipaba, su «inclusividad»³.

Por otra parte, y este es el matiz que me interesa especialmente introducir, aunque la noción tácita o explícita de un «estilo de protesta» horizontal e inclusivo siga siendo recurrente a la hora de representar estos procesos sociales por parte de los medios de masas y de los investigadores, me parece que, al mismo tiempo, junto a esa percepción de su «estilo» abierto, no «militante», ha cuajado entre la ciudadanía que los ha vivido de cerca también una conciencia —a menudo silenciada por los medios— de que hay aspectos fundamentales de ellos que exceden a «la protesta» como tal, es decir, a la queja o la demanda de soluciones por parte de los poderes institucionales.

Propondré enseguida que estos otros aspectos tienen que ver con esas dos dimensiones a las que aludía: la de la aparición de voces de cualquiera que expresan su vulnerabilidad común y la de la construcción de alternativas políticas recurriendo a saberes especializados y técnicos. Me interesará resaltar sobre todo la retroalimentación de estas dos dimensiones, y su importancia equilibrada dentro de estos procesos, en tanto que, y esta es mi tesis principal aquí, la valoración de la palabra «no autorizada» o vulnerable y la composición de esta palabra con los discursos especializados y técnicos son las herramientas culturales principales de estos procesos sociales que, además de protestar, no dejan de intentar promover y sostener al mismo tiempo formas de vida no neoliberales, es decir, ajenas a los principios de competición y empresarialización de la vida de los que hablaba, apoyándome en Laval y Dardot, en el primer capítulo. Pero antes de entrar a ela-

³ Algunos ejemplos: Lawrence, 2014; Romanos, 2014a; Romanos, 2014b; Fuster Morell, 2012; Sitrin y Azzellini, 2014; Graeber, 2013; Toret, Monterde, *et al.*, 2013; Hardt y Negri, 2012; Jiménez y Estalella, 2014; Moreno-Caballud y Sitrin, 2013.

borar esta tesis quiero dar, justamente, una idea un poco más clara sobre las coordenadas espaciotemporales de los procesos a los que me estoy refiriendo.

5.1.3. *Mapeando formas de vida frente a la dispersión*

A pesar de la mayor visibilidad de movimientos como la PAH y las Mareas, sin duda las transformaciones políticas, sociales y culturales que han tenido lugar en ese nuevo «clima» de apertura de lo posible que en torno al 15M son de naturaleza muy heterogénea y aparecen en espacios distintos: algunos más *macro* y otros más *micro*, unos declaradamente políticos y formalmente organizados, otros cotidianos y casi invisibles. Además, como señalaba, resulta especialmente difícil percibir esas transformaciones y darles valor en una sociedad que no solo se ve forzada por los medios masivos a acelerar y dispersar en supuestas «novedades» su autorrepresentación, sino que, en general, se articula a partir de esos principios neoliberales de competencia generalizada y empresarialización de la existencia, que producen lo que el psicoanalista Franco Ingrassia (2011) ha entendido como una tendencia generalizada e intensa a la «dispersión». Ingrassia ha definido esta tendencia como «aquella que hace que los lazos sociales que establecemos resulten cada vez más inestables, débiles y heterogéneos». La dispersión es por tanto para él un «efecto sobre lo social de la operatoria del mercado allí donde el Estado debilita su función reguladora y estructuradora de las relaciones intersubjetivas», dado que «hoy el mercado está constantemente ensamblando y desensamblando los vínculos en función de su incesante búsqueda de la maximización del beneficio. La alteración se convierte en norma y la estabilidad en la excepción» (82).

Estas condiciones de dispersión provocadas por la hegemonía neoliberal del mercado afectan fuertemente a la autopercepción que la sociedad tiene de sí. En este sentido, es más fácil contar

los procesos que ha abierto el 15M como irrupciones de protestas siempre aparentemente novedosas, que intentar trazar las continuidades entre procesos que a veces son efectivamente de protesta, pero que a menudo presentan en realidad aspectos quizá mucho más transformadores en sus dimensiones propositivas, afectivas o subjetivas; justamente, las más capaces de crear ese lazo social que el neoliberalismo tiende a destruir.

Como respuesta a estas dificultades de autopercepción agentes de los movimientos han producido, entre otras cosas, instrumentos de visualización rápida como los «mapas» que presento en las Figuras 1 y 2. El primero de ellos es el «Mapa conceptual de Acampadasol», en su versión 3.0, que fue producido por la Comisión de Pensamiento de Acampadasol en mayo de 2011, y ampliado a partir de las sugerencias que hizo gente en la propia plaza y también *online*, a través del blog del programa de radio «Una línea sobre el mar», en el que se publicó originalmente. El segundo se llama «Mutaciones, Proyecciones, Alternativas y Confluencias 15M», y fue presentado por el Grupo de Trabajo de la Autoconsulta ciudadana a principios de 2014, como una herramienta que podía ayudar en el proceso de «reactualización» del 15M que proponía este grupo.

El primer mapa está más pegado al momento de la ocupación de las plazas, no en vano se presenta como un mapa de Acampadasol, pero al mismo tiempo presenta un esfuerzo por poner el presente de la acampada en relación con un pasado reciente de «cosas que han pasado antes», y que incluyen desde protestas muy concretas en el Estado español –como las Acampadas por el 0,7 que tuvieron lugar durante los años noventa o la huelga general de septiembre de 2010– hasta grandes movimientos políticos históricos como las «luchas de las mujeres y luchas feministas», el movimiento obrero o las luchas indígenas, pasando por experiencias relacionadas con las culturas emergentes de la Red, como Wikileaks o Anonymous y con revueltas de la nueva ola global, como las de Egipto, Islandia o Grecia.

Mapa conceptual acampadasol v3.0

Este mapa conceptual, no pretende ser el único ni el más completo, sino una herramienta de trabajo que sirva de guía para la implementación de un mapa conceptual, acampadasol, en su versión 3.0. Se pretende, por lo tanto, que sea una herramienta de trabajo que sirva de guía para la implementación de un mapa conceptual, acampadasol, en su versión 3.0.

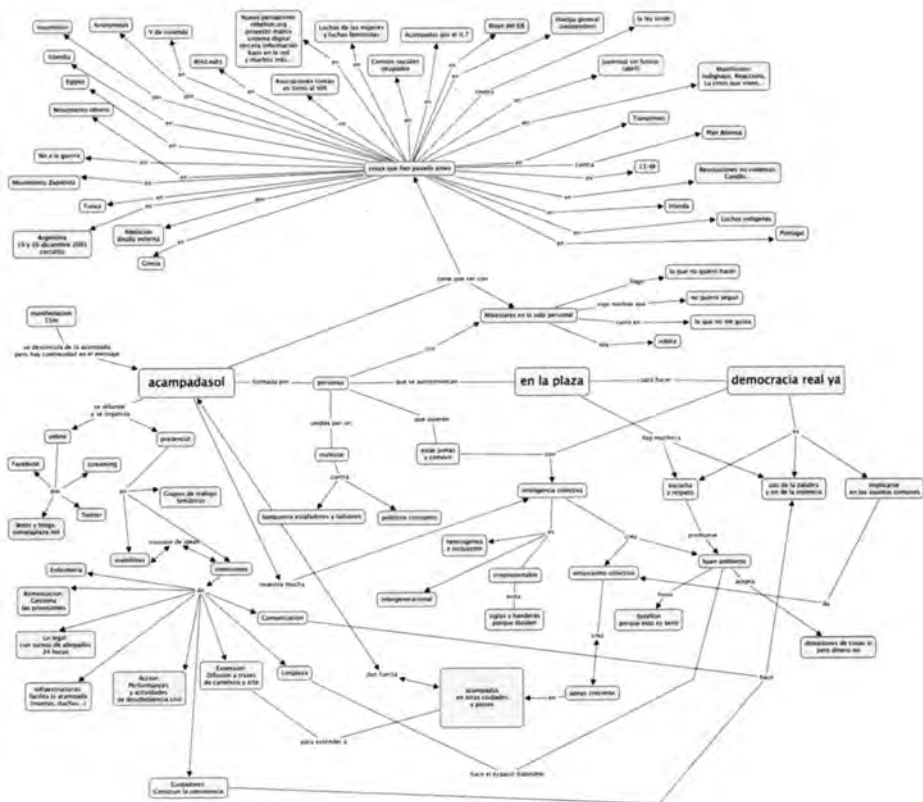


Figura 1. «Mapa conceptual de Acampadasol», en su versión 3.0.

El segundo mapa, por su parte, pone su atención más en ese post-15M en el que se desarrolla el clima de politización o el «nuevo estilo de protesta» al que me refería. La intención explícita, como se afirma en la web del proyecto Autoconsultas Ciudadanas, es

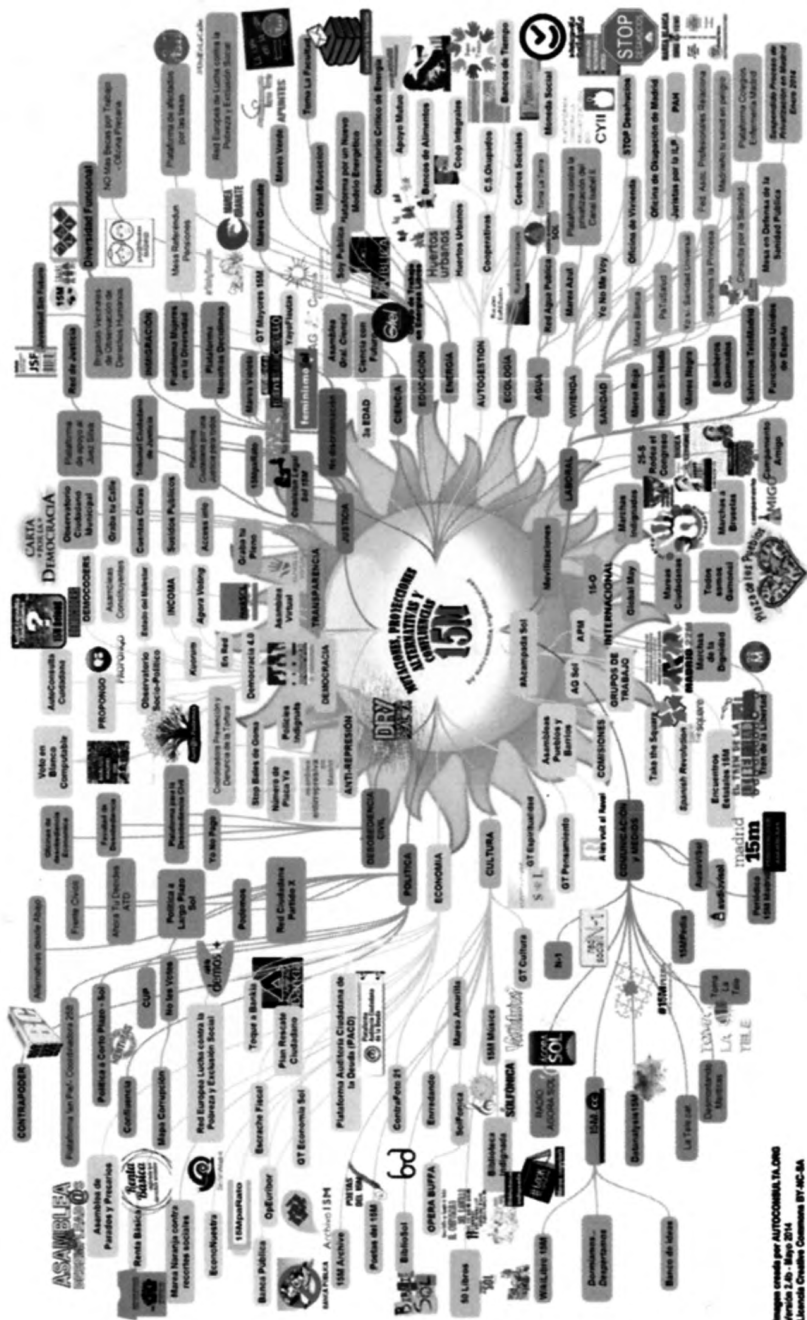


Figura 2. «15M Mutaciones, Proyecciones, Alternativas y Convergencias».

evaluar la experiencia de estos tres años de 15M, sintetizar sus propuestas y tesis, visibilizar y hacer un mapa de lo que está vivo y funcionando, ver nuestro respaldo social gráficamente, los aciertos de los movimientos sociales en sus formas de lucha (Manifestaciones, Marchas, «Grito mudo», Mareas, Consultas ciudadanas, Parón de la privatización de la sanidad, PAH, Gamonal, etc.).

Esta idea de mostrar los «aciertos», a menudo también llamados simplemente «victorias», de los movimientos sociales ha circulado mucho entre las redes del «clima 15M», conforme se ha ido consiguiendo que instituciones políticas, legislativas y judiciales respondieran con medidas concretas –si bien, es cierto, aisladas y escasas– a la presión y a las propuestas concretas de los movimientos. Desde esta motivación, que es central en el mapa de Autoconsulta Ciudadanas, es fácil tender siempre a dar más valor al aspecto técnico y especializado de los proyectos políticos en la estela del 15M –porque son los que hablan directamente a las instituciones– que a su capacidad de crear espacios para saberes y capacidades cotidianas, experienciales o afectivas, es decir, espacios para «cualquiera». En este sentido, es casi inevitable otorgar un valor central a movilizaciones que consiguen victorias judiciales porque cuentan con apoyo de abogados que cumplen un papel fundamental, como es notable en el caso tanto de la PAH como de la Marea Blanca.

Asimismo, la propia organización temática en «comisiones» o «grupos de trabajo» que se realizó ya en las acampadas del 15M, y que sirve a este mapa como guía para la categorización del «post-15M», corre siempre el riesgo de enfatizar los aspectos más instrumentales de estos procesos sociales y de borrar los más expresivos, afectivos o relacionales, es decir, aquellos que forman parte de la «construcción de subjetividad», y que a pesar de ser –me parece– fundamentales en todas las áreas, quedarían relegados tácitamente a los rubros de «cultura», «espiritualidad» o tal vez «pensamiento».

El mapa elaborado por Autoconsultas Ciudadanas resulta, en cualquier caso, una excelente herramienta para presentar la plétora existente de iniciativas en la estela del 15M con propósitos con-

cretos y a menudo con capacidad técnica y especializada para conseguir pequeñas o grandes victorias institucionales; esa plétora que resulta tan difícil de reconstruir en medio de la dispersión producida por los medios de comunicación masiva y en general por la precarización de la vida en el neoliberalismo. El mapa permite ver, por ejemplo, la existencia de iniciativas que aglutinan capacidades técnicas relacionadas con la economía, el derecho o los medios audiovisuales, como son la Plataforma para la Auditoría Ciudadana de la Deuda —que emerge precisamente de esa propuesta número 14 de Economía Sol que he citado—, el proyecto 15MpaRato, que está tramitando una querrela ciudadana contra Rodrigo Rato, máximo responsable de la entidad financiera que recibió la mayor cantidad de dinero público para evitar su quiebra (Bankia), o como la Plataforma Graba tu Pleno, la Oficina Precaria, la Plataforma contra la Privatización del Canal de Isabel II, las Oficinas de Desobediencia Económica y muchos más.

Justamente la posibilidad de mapear conceptualmente, más allá de la organización en torno a «temas» (política, economía, justicia, educación, sanidad, etc.) que llegaron preconcebidos al mundo del 15M, es la que se permite el Mapa *conceptual* de Acampadasol, que, por cuestiones cronológicas, no alcanza a incluir al post-15M, pero sí permite acercarse a su dimensión de construcción de subjetividad. Así, jugando con los recorridos posibles que nos sugiere este otro mapa, podemos describir el 15M creando a partir de los nodos propuestos frases como estas: «personas que quieren estar juntas y convivir con inteligencia colectiva, que crea entusiasmo colectivo», o también: «en la plaza hay mucha escucha y respeto que promueve buen ambiente».

Mas en relación con las estructuras organizativas de la Acampadasol, podemos leer en el mapa: «Acampada sol se difunde y se organiza de modo presencial en grupos de trabajo temáticos y comisiones de enfermería, alimentación (gestionan las provisiones), legal (con turnos de abogados 24 horas), infraestructuras (facilita la acampada con mantas, duchas, etc.), acción (*performances* y acti-

vidades de desobediencia civil), extensión (difusión a través de cartelería y arte), limpieza y comunicación. Junto a esas comisiones se añade también la idea más general de que existen unos «cuidadores que construyen la convivencia y hacen posible el uso de la palabra y no de la violencia» (quizá la traducción más concreta de esta función sobre el terreno fuera la creación de la llamada «Comisión de Respeto», sobre la que volveré).

Lo que me parece interesante de estas conceptualizaciones elaboradas por el Grupo de Pensamiento de Acampadasol es justamente su capacidad de señalar la importancia de formas de vivir y de producir sentido como la inteligencia colectiva, el respeto, el cuidado mutuo, el entusiasmo, la convivencia o la escucha, que son —me parece— transversales y fundamentales para las orientaciones temáticas y organizativas explícitas tanto del 15M como de esas posteriores «mutaciones, proyecciones, alternativas y confluencias» que presenta el otro mapa.

Ahora bien, volviendo entonces a recuperar ese matiz que me interesa aportar a estos debates sobre el 15M y los procesos sociales que abre, creo que, una vez más, como sucedía con las culturas de la Red, la cuestión de esta dimensión «subjetiva» o «cultural», que excede a la dimensión de la protesta y a la de las «victorias institucionales», no se entiende si no se pone en relación con los mecanismos que la sostienen, es decir, que permiten realizar todo el trabajo de producción, circulación y transformación de significados que son la sustancia material —y no hay otra— de esta dimensión cultural.

Y es que, como anticipaba al final del capítulo anterior, lo que las plazas del 15M se propusieron fue justamente crear un espacio en el que se pudiera sostener no solo la cultura, es decir, la producción colectiva de sentido, sino también la vida en general, mediante prácticas de colaboración lo más ajenas posible a esa «razón del mundo» neoliberal que pone en el centro la competitividad y la empresarización de la vida. Eso suponía ponerse a trabajar: si las cosas no se iban a hacer con dinero —no se aceptaba dentro de Acampadasol—, si las palabras no se iban a imponer unas sobre otras por criterios de

autoridad jerárquica preestablecidos —si de verdad «somos todos»—, había que producir materialmente y sostener *otros* mecanismos de valoración de las capacidades y necesidades existentes.

Por ello, me parece, del mismo modo que fue fundamental para las plazas construir infraestructuras materiales en las que se pudieran gestionar colaborativamente la comida, el descanso o el cuidado del cuerpo fue fundamental también el asegurar un espacio para las gestionar colaborativamente las «necesidades culturales» de todos. Lo cual se tradujo en la creación de espacios de respeto, valoración y escucha para voces vulnerables, que hablaban desde su afectación personal por problemas comunes, y no desde las posiciones de autoridad que habitualmente se usan en las dinámicas competitivas neoliberales que han invadido la vida (y que, como he intentado explicar en la primera parte del libro, han utilizado criterios de autoridad jerárquica emanados de la larga tradición biopolítica del saber-poder moderno).

Más allá de la protesta, entonces, estaba toda una dimensión de construcción de formas de vida que sustitúan la competición por la colaboración, respetuosas con la vulnerabilidad y capaces de valorar saberes y capacidades cotidianos o experienciales. Eso no significa en absoluto que los saberes y capacidades especializados y técnicos se dejaran de lado. Por el contrario, lo que sucedía es que estos se componían con aquellos, dentro de una lógica de cooperación colectiva que se potenció intensamente por su materialización dentro de un espacio concreto y acotado —la plaza—, en el que, a diferencia de lo que sucede en las culturas digitales y muchos de los espacios del post-15M, tenían cabida todos los aspectos básicos de la convivencia en la vida cotidiana. La plaza no era solo un espacio para encontrar «soluciones» formuladas en los lenguajes técnicos que las instituciones querían oír, era también un espacio para ensayar modos de vida alternativos, no solo a través de la palabra, sino también a través de los afectos, la sociabilidad y los cuerpos.

En síntesis, me parece que por eso las plazas del 15M se podrían describir como espacios en los que todos los saberes y ca-

pacidades eran bienvenidos, siempre y cuando se pusieran al servicio del sostenimiento de una forma de vida basada en la colaboración de cualquiera, y no en la competencia.

5.2. SOSTENIENDO LA PLAZA Y MÁS ALLÁ: HACIA UN NUEVO PODER CULTURAL

5.2.1. *Componiendo capacidades, recursos y lenguajes*

Para pensar mejor esto, volvamos por un momento a esa escena de la voz temblorosa que se presenta, disculpándose, ante la asamblea. El ejemplo que he puesto viene de Acampada Murcia, pero realmente podría haber sucedido en cualquier otra acampada —y aquí basaré mis reflexiones en investigación hecha principalmente sobre Acampadasol—. Pero, en cualquier caso, lo que me interesa son esas manos que se posan sobre la espalda de la mujer, conforme su discurso avanza con dificultad, con esa dificultad que suelen tener las voces «no autorizadas» (por los paradigmas modernos y neoliberales de autoridad cultural) para hablar en público —este discurso que avanza con dificultad habla, además, en este caso, sobre la necesidad de incluir a quienes tienen una vida más difícil—. Esas manos sostienen, de alguna forma, al cuerpo que habla, hacen posible su palabra. Pero no son las únicas.

Si imaginamos un plano más general de esa misma escena y empezamos a observar todo lo que rodea a la mujer que habla, veremos que hay muchos más elementos necesarios para que se puedan emitir esas palabras. La asamblea como tal tiene a veces una apariencia de reunión «espontánea», para quien la ve de lejos, pero durante el 15M se desarrolló toda una logística y una serie de protocolos bastante complejos que hicieron posibles asambleas conscientemente estructuradas para que cualquiera pudiera participar en ellas, y para que al mismo tiempo esa participación de cualquiera no se perdiera en lo anecdótico o individual, sino que ayudara a crear lo que consistentemente en el 15M se llamó «pensamiento colectivo».

Pues, en efecto, si nos fijamos veremos que junto al micro hay, claro, un equipo de sonido que permite amplificar la voz, y varias personas responsables de que funcione. ¿Quién ha traído el equipo, y el generador de electricidad imprescindible –recordemos que estamos en medio de la vía pública–? Los testimonios al respecto se repiten: «las cosas aparecían, la gente las traía, no había que poner dinero para nada, cada cual aportaba lo que tenía y lo que sabía hacer».

Sin embargo, no es suficiente con poner un micrófono para que una voz no solo se pueda oír, sino que además sea «escuchada activamente» (otro término habitual en las acampadas). Para ello han tenido que pasar muchas otras cosas. Primero, el subgrupo de Logística de Asambleas ha preparado el terreno: ha delimitado pasillos con cinta adhesiva en el suelo para que la gente pueda entrar y salir cómodamente, sin molestar a los demás (recordemos que en las asambleas se juntaban a menudo más de mil personas), ha distribuido cartones para quien quiera evitar el suelo, bien caliente por el sol español de mayo y junio, y ha facilitado sillas «a las personas con movilidad o energías mermadas», como recomienda ese fascinante documento que es la «Guía rápida para la dinamización de asambleas populares», publicado a final de mayo del 2011 en el blog de Acampadasol, «Toma la plaza».

Ahora que la asamblea ya está en curso, el subgrupo de Logística no descansa: se les puede ver circulando entre la gente con difusores de agua para quien quiera refrescarse (un elemento además lúdico y que ayuda a, como se dice, «crear buen ambiente»), también distribuyendo alguna sombrilla. Junto a ellos, circulan los miembros del subgrupo de Turno de Palabra, con carteles pegados sobre su cuerpo para identificarse. No solo apuntan los nombres de quien quiere hablar, también preguntan sobre qué tema y negocian la pertinencia de la intervención con quien la solicita. Pero no hace falta que decidan ellos. Transmiten la información al equipo de Coordinación de Turno de Palabra, que, al estar en contacto más directo con el grupo de Facilitadoras, puede tomar una decisión más informada.

Las Facilitadoras a su vez, tampoco tienen que comunicar a la asamblea directamente esa decisión; ese es el papel de las Moderadoras, que pueden dedicarse enteramente a interactuar con la gente, porque las Facilitadoras les van dando todas las claves necesarias (cuándo pasar al siguiente punto del orden del día, cómo parafrasear una intervención, cuál es la decisión mejor en cada momento para alcanzar el consenso, etc.). Flanqueando a la moderadora que en cada caso esté frente a la asamblea, se encuentran las icónicas traductoras simultáneas al lenguaje de signos; lenguaje del que toda la asamblea participa un poco cuando manifiesta su acuerdo o desacuerdo con los ya no menos icónicos movimientos de las manos que expresan aplauso o bloqueo, entre otras cosas.

En determinadas asambleas había incluso gente suficiente trabajando en Dinamización como para que algunos se acercaran personalmente a cualquier persona que mostrara su descontento con el proceso, tratando de recoger en un aparte sus opiniones para integrarlas después. Por descontado, cualquiera podía pertenecer a Dinamización, bastaba con que apareciera por las reuniones del grupo. Para ello, claro, uno tenía que saber cuándo y dónde iban a tener lugar esas reuniones, lo cual no era difícil, porque los puntos de información tenían listados de todo lo que pasaba en la plaza actualizados constantemente y a la vista de todos. En unas pocas horas, un recién llegado podía saber prácticamente lo mismo sobre el funcionamiento de esa pequeña ciudad que alguien que llevaba un mes allí.

Porque, no lo olvidemos, en las plazas del 15M, al menos en las de las ciudades más grandes, se vivía. La asamblea era solo un momento de la vida cotidiana en la plaza, aunque, en cierto sentido, toda la plaza se había construido para que se pudieran seguir celebrando esas asambleas en las que «buscar soluciones» o, como decía el primer tweet de la cuenta de Acampadasol, «llegar a un acuerdo». Porque, efectivamente, mientras Tahrir prometió no disolverse hasta que no dimitiera Mubarak, Sol afirmó —no sin ambigüedad— en ese primer mensaje: «Acabamos de acampar en la Puerta del Sol. No nos vamos hasta que lleguemos a un acuerdo».

Para sostener esa búsqueda ardua y prolongada de «un acuerdo» —para sostener ese encuentro entre voces de cualquiera y voces expertas que querían dilucidar cómo vivir de una manera digna— había que hacer, a su vez, también muchas cosas. Cuando terminaba la asamblea, el equipo de limpieza tenía que ocuparse de dejar el espacio como antes, mientras, al mismo tiempo, la comisión de Infraestructuras se aseguraba de que la plaza siguiera siendo caminable, distribuyendo el tráfico mediante intervenciones de «microurbanismo». Había una zona para acampar y dormir; otra para las actividades diurnas. La gente comía allí, bastante bien, por cierto —había opciones vegetarianas—. Los vecinos no dejaron de traer constantemente comida casera a Acampadasol, aunque también se cocinaba en la propia plaza.

El cuerpo estaba muy presente, porque se trabajaba mucho. Había que «cuidarse»: «nos cuidamos unos a otros», se repetía constantemente. Los miembros de comisiones que utilizaban sin descanso el ordenador y pasaban noches enteras sin dormir, como Comunicación o Extensión Internacional, recibían visitas del Grupo de Espiritualidad ofreciéndoles masajes Reiki. La Comisión de Alimentación ofrecía bocadillos a la de Carpintería. Los mayores y los niños tenían sus espacios. Había, sobre todo durante las primeras semanas, un ambiente de emergencia algo contradictorio: una especie de ambiente de trinchera pacífica y cuidadosa. Un cartel en Sol decía: «Descansa y organízate: tu fatiga les beneficia». Otro, con resonancias también añejas: «Madrid será la tumba del neoliberalismo».

Técnicos de sonido, electricistas, carpinteras, cocineros, traductoras, *hackers*, periodistas, trabajadores sociales, economistas, abogadas, arquitectos... todos encontraron fácilmente en Acampadasol maneras de poner sus capacidades a colaborar con otras. Se producía una mezcla excepcional de saberes, aptitudes y modos de hacer. Lo profesional, lo experto y lo técnico se componía con lo afectivo, lo experiencial y lo cotidiano de una manera que la sociedad neoliberal no había permitido.

Fernández-Savater recogió en sus «Notas de Acampadasol» —que constituyen un documento excepcional para entender estas dinámicas— el siguiente comentario: «Una amiga muy implicada en la organización, que da la vida por la acampada, dice: “joder, no podremos currar de lo nuestro, pero sabemos hacer de todo”». En Sol se construyó una ciudad en cuatro días. A pesar de la urgencia, se creó una vida cotidiana rica en actividades: mientras un señor mayor preparaba una gran paella con todo su amor, a pocos metros la Comisión de Legal redactaba una propuesta para transformar la Ley Electoral. Escaladores subían a los andamios que rodeaban la plaza para colgar pancartas; otros sembraron un huerto en los parterres. En la biblioteca al principio no cabían los libros donados, pero después fueron catalogados escrupulosamente, y del mismo modo que el Archivo de todo documento producido en la plaza, hoy todavía se pueden consultar libremente⁴.

Uno de los muchos documentales y vídeos semiamateur grabados sobre la marcha en esos días, titulado «No nos vamos» (2011), intentó dar testimonio de las actividades de cada uno de los grupos de trabajo de Acampadasol. En uno de sus fragmentos, dedicado a la emblemática Comisión de Respeto, llama la atención el lenguaje que usa el joven que explica la vida cotidiana de esa comisión. «¿Qué vamos a hacer?», pregunta didácticamente a la cámara que le sigue mientras camina por la plaza atestada, «pues ahora mismo estamos organizando la Comisión de Respeto, estamos adquiriendo recursos, ¿qué significa esto?, pues primero recursos personales; personas para poder cubrir la zona que está cubierta por la Comisión de Respeto 2». Cuando llega al pequeño *stand* donde están sus compañeros, explica: «Otra función de la gente que está aquí en recepción es controlar los recursos humanos y técnicos. ¿Qué significa esto? Pues controlar por ejemplo que si le faltan pilas al *walkie*, gestionar ese

⁴ Mientras escribo esto, tanto el Archivo Sol como los fondos de Biblio Sol están siendo realojados en el CSA 3peces3 (ver «La Biblioteca Sol y el Archivo del 15-M perviven en Lavapiés», 2014).

tipo de cosas. Gestionan también el personal que está desplazado. Tercera función: comunicación interna con Respeto 1».

Llama la atención, decía, el lenguaje trufando de expresiones propias del vocabulario del *management* empresarial que usa este miembro experimentado de la Comisión de Respeto para describir uno de los grupos quizá más representativos de esa cultura colaborativa e inclusiva que caracterizó a Sol. Esta misma persona, cambiando a un registro mucho más coloquial, afirma también sobre Respeto que: «no somos una autoridad, lo que hacemos es mediar y concienciar, no vamos a decir a la gente lo que tiene o no tiene que hacer». Una compañera, que está explicando a unos voluntarios recién llegados cómo colaborar se expresa de esta otra forma: «en el momento en que os pongáis nerviosas ante un conflicto, os piráis, para que no se os vaya de las manos, ¿vale?». Y aun otra tercia: «si viene algún moñas, que en todos los sitios hay, pues con mucha calma, con mucha mano izquierda, sobre todo no ponerlos nerviosos, en ningún momento perder los papeles...».

Sol se decía de muchas maneras. En una reunión de esta misma Comisión de Respeto con el Grupo de Pensamiento se redactó un texto (2014) en el que se autorrepresentaba la primera en estos términos:

La Comisión de Respeto, originalmente nutrida de saberes previos (Intervención en Crisis, Trabajo Social, Sociología, Psicología, Pragmática del Lenguaje, Filosofía del Lenguaje...) se enriquece con el saber derivado de la acción y la praxis. Ante la competitividad de voces, la Comisión apuesta por la empatía y la mediación para el diálogo. Ante el conflicto de intereses, se escuchan las motivaciones y se trabaja contra los prejuicios para colaborar en un resultado beneficioso para todos.

Este tipo de cruces entre lenguajes y tradiciones profesionales, especializadas, intelectuales e incluso empresariales con otras cotidianas y experienciales —puestas todas ellas al servicio de la colaboración—, son los que me interesan. Para vivir colaborativa-

mente en la plaza se entendía que todos esos lenguajes, saberes y capacidades eran necesarios y respetables. A pesar del lógico deseo y la esperanza de que de la plaza «saliera otra cosa», de que se consensuaran «propuestas concretas» (estas eran expresiones recurrentes), se entendía también que en la plaza estaba pasando ya algo importante, por la manera en que se vivía y se organizaba la convivencia día a día. Se entendía, me parece, que el objetivo no era depurar lo cotidiano y «de cualquiera» para conseguir un saber especializado y técnico, sino componer lo uno con lo otro en espacios donde primara la colaboración sobre la competencia.

Esta es una de las razones que explican ese misterioso fenómeno del aguante fidelísimo de muchísima gente en asambleas de duración interminable, durante horas y horas en las que no se acababan de alcanzar demasiadas decisiones concretas. De nuevo Fernández-Savater (2011b) recoge un testimonio que da la clave:

Otro amigo: «lo que funciona en las asambleas no es el formato-asamblea, sino una energía que viene de otro sitio: de la necesidad y el deseo de estar juntos y seguir juntos. Solo así se aguanta la cosa, eso es lo que hay que cuidar más».

En otro fragmento, Fernández-Savater habla ahora en primera persona sobre el mismo fenómeno:

En el grupo donde estoy por la tarde no se trenza ningún pensamiento común. Monólogo tras monólogo. Y sin embargo... Hay quien tiembla de emoción al coger el megáfono, la gente que pasea de compras por Preciados se queda prendida al grupo como atónita, se habla mucho desde las vísceras... Sí que pasa algo.

Entre el rosario de opiniones que diversos intelectuales emitieron en los medios de masas acerca del 15M, sobre las que volveré enseguida, no faltaron las que destacaron este aspecto de la «visceralidad» o la «emotividad» del movimiento para plantearle una crítica. Fue el caso, por ejemplo, de la lectura que hizo el pro-

pio Zygmunt Bauman, desde una percepción por lo demás inevitablemente alejada del día a día del 15M y pertrechado de su teoría de la «sociedad líquida».

Sin embargo, insisto en que me parece que no se pueden separar esos aspectos de expresividad emocional respecto al contexto de creación y sostenimiento material de una vida cotidiana no regida por la competición en el que se situaban. Desde ese contexto de «la ciudad no neoliberal dentro de la ciudad neoliberal» la emotividad liberada por el 15M cobra otro sentido.

5.2.2. Empoderando a los nuevos «expertos en lo que les pasa»

Por supuesto, el gran problema fue que esa vida cotidiana basada en la colaboración y ajena (al menos indirectamente) al dinero y a las relaciones de competición y empresarialización neoliberales no podía sostenerse indefinidamente en las acampadas. Todo el mundo sabía que las plazas tenían los días contados, que no estaban hechas para durar. Igual que las asambleas, las acampadas tenían, por tanto, eso que a menudo se llamó un «valor simbólico». Se trataba de demostrar que se podía vivir de otra manera, aunque fuera solo por un tiempo y solo dentro de ese espacio acotado.

Pero en esa demostración se construyeron procedimientos, sensibilidades y saberes que, a diferencia de la infraestructura material de las plazas —todas esas construcciones precarias de cartón y madera que acabaron a menudo en los basureros— sí que se podían mantener en uso, en tanto se les encontraran otros lugares y otras energías que las reactivaran. Concretamente, como he intentado mostrar, esa peculiar combinación del saber de los afectados con el saber de los expertos, es probablemente una de las dinámicas culturales que el 15M cultivó y que se ha exportado con más fuerza; tal vez por tanto uno de los núcleos de ese nuevo «estilo de protesta» o «clima de ampliación de lo posible» que se abrió con el movimiento. Fernández-Savater ha llamado también

a este clima «el nacimiento de un nuevo poder social». Me parece que se trata también de «un nuevo poder cultural», en tanto que fomenta esa cultura «de cualquiera» que el 15M revalorizó, en parte gracias a las nuevas habilidades colaborativas adquiridas en la Red a las que me referí en el capítulo anterior, que permitían componer toda clase de saberes y capacidades de forma no jerárquica y capaz de crear «inteligencia colectiva».

Si, como anticipaba, observamos lo que ocurre en procesos sociales herederos del 15M, como la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (que, aunque se creó antes de 2011, debe mucho de su éxito masivo al espíritu solidario de las plazas), o la Marea Blanca en defensa de la sanidad pública, confirmamos que hay una importante transmisión de ese nuevo «poder cultural». Es notorio, por ejemplo, cómo en el caso de la PAH la asamblea en la que todas las voces son importantes sigue siendo una herramienta organizativa central. De hecho, el excepcional «empoderamiento» que provoca la PAH debe atribuirse entre otras cosas a su decidido rechazo de un modelo de «servicio» por el cual el problema de las hipotecas se afrontaría mediante la ayuda de una serie de expertos legales, mediadores o activistas a un contingente indiferenciado de «víctimas», cuyas capacidades y saberes no serían relevantes.

Por el contrario, la clave del funcionamiento de la PAH –según señalan quienes la iniciaron y la sostienen día a día– es que todos los afectados participan en todos los procesos de lucha por todos los casos, contribuyendo cada cual con sus saberes y capacidades, y convirtiéndose ellos mismos en asesores de otros afectados. Así lo explica Montserrat Hernando, asesora de vivienda de la Federación de Asociaciones de Vecinos de Barcelona, y colaboradora habitual de la PAH, en el documental *La Plataforma*:

Cada viernes en la asamblea ves a gente que viene, pues inicialmente con mucho temor, con mucho miedo, que no abre la boca, que no para de llorar cuando la abre, y que incluso se siente culpable, se siente fracasada. Y esta gente, ves que con el paso de las asambleas, y sobre todo con ese asesoramiento colectivo que

hace la asamblea, pues va cogiendo esa fuerza, incluso ese liderazgo, como en el caso de Matías, para que ellos sean la fuerza de otros afectados, puedan asesorar a estos afectados, y puedan mover y denunciar públicamente lo que está pasando, sin ningún tipo de temor, sin ningún tipo de miedo, y con mucha honra, y realmente con todo lo que tienen [...] Y esa yo creo que es la gran fórmula de la asamblea. Yo cuando fui por primera vez me impactó, y realmente funciona.

Antonio Lafuente (2009), un investigador multidisciplinar proveniente del campo de la historia de la ciencia, ha acuñado el muy útil concepto de «autoridad expandida», que puede ayudar a entender mejor estos procesos. Con él se refiere a «un enjambre heterogéneo y deslocalizado de experiencias que producen saber, contrastado y riguroso, fuera de los límites y las fronteras de la academia, fuera del laboratorio». Y enumera algunas de esas experiencias:

... junto al mercado y al Estado, hay un tercer sector, basado esencialmente, aunque no exclusivamente, en la economía del don. Lo constituyen las ONGs, los movimientos antinucleares, pacifistas o ecologistas, el movimiento vecinal o los colectivos de afectados o concernidos (“*concern*”), esto es, enfermos cuya identidad ha sido diseñada desde la ciencia y que se rebelan contra lo que parece más una sentencia que un diagnóstico, luchando por construir su propia identidad. La experiencia más avanzada, más reconocida, que constituye el buque insignia del tercer sector, es el movimiento *hacker* y todo lo que hay alrededor del sistema operativo GNU-Linux [...] Todos ellos son, como yo digo, «expertos en experiencia», expertos en lo que les pasa.

Me parece que esta figura del «experto en experiencia o experto en lo que le pasa» es una estupenda forma de conceptualizar la ruptura de la barrera arbitraria entre el experto tal como lo entiende la tradición moderna tecnocientífica y el «cualquiera», el no autorizado culturalmente por ese paradigma. El «experto en lo que le pasa» no sería más que un «cualquiera» que se ha levantado

a sí mismo la prohibición de reconocerse como un ser pensante y capaz de producir sentido y saber, y que por tanto ha empezado a valorar y expandir sus capacidades. Así, por ejemplo, los afectados por las hipotecas que se acercan a la PAH se convierten en «expertos en lo que les pasa» cuando se empoderan mutuamente para entender mejor y luchar contra su problema, saliendo del papel de víctimas pero también del lugar asignado a «los que no saben».

Entiendo que cuando Lafuente habla de «comunidades de afectados», se refiere en particular a grupos de personas que padecen de enfermedades medioambientales poco estudiadas por la ciencia médica y que se unen para elaborar colectivamente sus propias teorías. Pero, al mismo tiempo, Lafuente también señala la enorme importancia de todos los saberes que históricamente no han sido considerados científicos, y que incluso han sido perseguidos («calificados de supersticiosos, charlatanes, prejuiciados, ignorantes, plebeyos, etc.»), pero que forman parte de toda una tradición «amateur», no reconocida, que ha resultado fundamental para la construcción de la modernidad tal como la conocemos. Si pensamos la PAH como una «comunidad de afectados», nos damos cuenta de cómo en ella justamente se alían los saberes técnicos o especializados de abogados y trabajadores sociales con los saberes sociales, relacionales, experienciales y emocionales que componen el elemento de solidaridad y ayuda mutua sin el que la asamblea, y por tanto la propia PAH, nunca funcionaría como ahora lo hace.

Me parece que se podría pensar el propio 15M, y el clima no solo político sino también cultural que con él se abre, no solo como un gran proceso de aprendizaje colectivo de ciertos saberes hasta entonces restringidos a los expertos —como cuando se dice, y es cierto, que con el 15M «hemos aprendido mucha economía», por ejemplo—, sino también como una intensa revalorización de esos saberes y capacidades cotidianos, no autorizados, «de cualquiera» que los afectados por la crisis de esa interpretación peculiar de la modernidad que es el neoliberalismo necesitan para defenderse de sus consecuencias.

Los afectados por la crisis neoliberal, de cualquier clase y condición, se unen, pues, para convertirse en «expertos en lo que les pasa», pero entendiendo que ser experto, en este caso, no consiste solo en poseer saberes especializados, sino también esos otros saberes situados y cotidianos a los que se les suele llamar «experiencia».

El caso de la Marea Blanca, finalmente, corroboraría particularmente esta tendencia, pues en él coincide el mundo hiperespecializado y prestigioso de la ciencia médica con la fuerte creencia en que esa especialización y ese prestigio no son nada si no están puestos al servicio de la salud –y por tanto de la dignidad– de cualquiera. Una y otra vez, se ha insistido, incluso desde personas por lo demás «ideológicamente» muy conservadoras (que abundan en la profesión médica), en la necesidad de que la salud pública sea también universal, como una cuestión de dignidad. Pero, lo que es más interesante e inusual, es que cuando se han puesto en marcha protestas masivas para defender esa universalidad, los propios espacios de la protesta se han contagiado de la valoración positiva del «cualquiera» que estaba implícita en la reivindicación.

Y así, como señalaba, hemos visto a médicos especialistas, junto con enfermeras, personal sanitario, usuarios y vecinos de los hospitales compartiendo esos espacios de protesta, y haciéndolo de nuevo según esa composición de saberes expertos y cotidianos que es típica del 15M. La Marea Blanca, como la PAH, ha roto con ese modelo de «servicio» que suelen tener las ONG's e incluso muchos grupos activistas, de manera que se ha entendido no solo que los «expertos» médicos son también potencialmente «pacientes», como señalaba la facultativa a la que cité anteriormente, sino que, además, la defensa de la salud pública no tiene sentido si no se incorpora y se abre espacio para todo lo que puede aportar ese «cualquiera» cuya dignidad debe salvaguardar.

De esta manera, el «paciente» deja de ser una víctima, o el recipiente pasivo de un servicio, y se convierte en realidad en un cualquiera con el que hay que contar, del mismo modo que el afectado por la hipoteca puede ser también cualquiera, aunque ahora

sea más directamente una u otra persona concreta, y ese cualquiera siempre va a aportar algo en la asamblea.

El derecho a la salud o a la vivienda deja de ser solo una necesidad, y se convierte en una fuente de capacidades activas que se multiplican cuando se tejen en formas de colaboración. Así, el «sí, se puede» que oímos corear en las calles me parece que cabe entenderlo no solo como una afirmación de la posibilidad de derrotar a las instituciones y a las políticas que se oponen a esos derechos universales –vivienda, sanidad, educación, y todos los que compondrían las condiciones necesarias para la dignidad–, sino también justamente como una constatación del empoderamiento y la multiplicación de capacidades que supone el reconocer la propia legitimidad de «cualquiera» para establecer en qué debe consistir esa dignidad.

5.2.3. Diferencias sociales y prácticas de la igualdad

Es importante dejar claro que la apertura a «cualquiera» que vengo identificando como característica del «clima 15M», y que tiene su antecedente más o menos indirecto en aquel «reconocimiento de la inteligencia de cualquiera» que vertebraba ciertas culturas de la Red, no es en absoluto incompatible con una sensibilidad especial hacia saberes, formas de vida y sectores de la población habitualmente excluidos y marginalizados de la producción y el acceso a valor social reconocido. En algunas caracterizaciones algo apresuradas del 15M como un movimiento «de clase media» se ha subestimado quizá esa capacidad de los distintos procesos que se pueden asociar con el «clima 15M» (no solo las acampadas en las plazas) para componer cuerpos, vidas y experiencias marcadas por muy distintos «grados de exposición a la crisis», por usar la expresión de Germán Labrador, que en su artículo «Vidas *subprime*» se ocupó de subrayar esta pluralidad en el entorno del 15M. Es decir, se ha subestimado, me parece, la capacidad de componer las capacidades materiales y simbólicas de personas que padecen de for-

mas diferentes la dominación cultural y material que se ha ido sedimentando hasta llegar a la crisis neoliberal.

En efecto, Labrador señala que la circulación de lo que él llama «historias de vidas *subprime*» es una de las características principales del 15M «como movimiento social y como mundo discursivo». Se trata de historias de «vidas viables que dejan de serlo», historias de pobreza que habían sido marginalizadas de la cultura oficial de la democracia española, y que irrumpen articulando nuevas politizaciones, con particular fuerza en los primeros momentos de las asambleas en las plazas. Digo que articulan nuevas politizaciones porque si en ellas se llamaba la atención sobre el tipo de vida que «encarna y experimenta en *situación de grave riesgo biopolítico* las condiciones originadas por el último ciclo económico» (570), no es porque se pretenda individualizar esa vida, ni recluirla en un espacio social «otro», sino porque, por el contrario, se quiere construir un *nosotros* inclusivo con esas experiencias de vida:

En las asambleas la gente hablaba en primera persona, pero también traía las experiencias de terceros. Contaba las historias de sus vidas *subprime*, pero también de las de otros, del mismo modo que en las asambleas de barrio se contaban las historias de vida *subprime* de otras personas, algunas de las cuales iban a ser desalojadas. La pregunta permanente por los que no están en la plaza se hacía cargo de otras historias de vida *subprime* (de inmigrantes, de ancianos, de discapacitados. . .), para que en la plaza estuviesen *Todos* (573).

Así, como en la intervención de esa mujer mayor hablando de «los que no están aquí» en una asamblea con la que abría este capítulo, se trataba constantemente de construir discursiva y materialmente un «espacio de cualquiera» que no era en absoluto políticamente neutro o inmune a la existencia de diferentes condiciones sociales, sino que, por el contrario, solo se haría posible cuando se asegurara el acceso de quienes estaban en situaciones de mayor peligro ante la crisis.

Ahora bien: en la construcción de este espacio se trataba al mismo tiempo de no encerrar a las personas en categorías sociales rígidas, es decir, de no decidir por ellas cuáles eran sus capacidades y aspiraciones, sino de permitir que fueran ellas mismas las que organizaran su autorrepresentación. Quizás ha sido, de nuevo, la PAH la que ha llevado más lejos y con mayor efectividad este tipo de planteamiento doble, que incluye, por un lado, la sensibilidad hacia el sufrimiento y la particular vulnerabilidad de algunos ante la exclusión y, al mismo, tiempo, la creación de una situación de igualdad que permita empoderarse para cambiar las cosas. En las asambleas de la PAH se sientan juntos, desde el principio, licenciados universitarios, trabajadores precarios, migrantes, profesionales especializados, personas con poca escolarización, desempleadas e incluso algunas con acceso a los medios de masas (entre otras muchas condiciones y situaciones de relativa desposesión o relativa estabilidad). Las diferencias de acceso a capital cultural y material de esas distintas personas no son, en ningún sentido, ocultas o borradas. Pero lo que sí ocurre es que se ponen en marcha formas de colaboración en las que esas diferencias dejan de estar en el centro, porque lo que ponen sobre la mesa es qué puede aportar cada persona respecto a la situación de «emergencia habitacional» por la que todas están afectadas. En este sentido, es especialmente llamativo, por ejemplo, la fluidez con la que se articula la colaboración de personas que sufren personalmente un problema con su vivienda y otras que, por el contrario, se sienten afectadas y se solidarizan, pero no se encuentran ellas mismas en riesgo de perder su casa.

Este tipo de diferencias son las que han provocado tradicionalmente en la historia de las políticas de izquierdas situaciones jerárquicas en las que una vanguardia se erige en representante política e intelectual de aquellos que, según esta misma vanguardia estima, no tendrían capacidad material y cultural de representarse a sí mismos, por estar sometidos a formas de dominación y de exclusión social que lo impiden. Como explicó Pablo la Parra en su iluminador artículo «Revueltas lógicas» (2014), el 15M supuso la implementación

de algo a lo que, con Rancière, podríamos llamar «prácticas de igualdad», que tratan de interrumpir esas dinámicas jerárquicas:

El hecho de que las asambleas del 15M se basaran en lo que se convino en llamar inclusividad, esto es, en la discusión entre iguales sin establecer un requisito identitario previo ni aspirar a monopolizar el compromiso de los participantes, no solo contribuye a explicar la extraordinaria capacidad de agregación social y legitimidad del movimiento, sino que constituye, además, la confirmación práctica de su ideal igualitario (11).

La Parra se hace también eco de las críticas de Rancière a Althusser para advertir contra el riesgo de pretender colocarse en una posición privilegiada desde la cual ese intento de «discutir entre iguales» sea rápidamente caracterizado como una tendencia (inconsciente) de «la clase media» a borrar las diferencias entre su clase social y las clases subalternas (acusación que lanzó sobre el 15M, entre otros, el antropólogo Manuel Delgado). En efecto, Rancière ha dedicado gran parte de su extenso trabajo a desmontar ese tipo de posición intelectual que pretende denunciar constantemente falsas ilusiones de emancipación, desenmascarándolas como formas ocultas de reproducir el sistema de dominación en el que cada clase social actúa inevitablemente determinada por su lugar de privilegio o subordinación. En una crítica al sociólogo Pierre Bourdieu, Rancière sintetizó en un argumento circular lo que este tipo de posición intelectual pretende haber descubierto: por un lado, que el sistema de dominación se reproduce porque la gente no percibe su forma de funcionar; por otro, que la forma de funcionar del sistema de dominación consiste en hacer imperceptible su reproducción. Imperceptible, eso sí, para «la gente», pero no para el intelectual que, como Bourdieu, se arroga la capacidad de salir de ese engaño.

Volveré enseguida sobre los choques de las prácticas igualitarias del 15M con formas de autoridad intelectual deudoras de esta tradición que pretende ver «lo que la gente no ve», pero quiero antes dejar apuntados muy brevemente tres argumentos útiles para com-

plejizar la cuestión de las diferencias de clase social en el «clima 15M». El primero, como corolario de lo anterior y siguiendo con Rancière, consiste simplemente en enfatizar la imposibilidad de encontrar una posición privilegiada para pensar las «prácticas de igualdad» que se implementan en el clima 15M, pues quienes las estudiamos estamos tan inmersos en sistemas de dominación como lo están quienes las implementan (y a veces somos de hecho las mismas personas). Eso no impide, me parece, que podamos contribuir a contar cómo se llevan a cabo esos experimentos, ni que ese relato incluya referencias a las diferentes situaciones de exclusión o privilegio social con las que tienen que vérselas dichas «prácticas de igualdad». En este sentido, agradezco enormemente la aportación de Charlotte Nordmann en su libro *Bourdieu/Rancière*, que, desde una relación desenfadada y creativa con los textos de estos intelectuales, propone que resultaría mucho más útil para las prácticas de igualdad emancipadoras admitir, distanciándose de Rancière, que no salen «de la nada», sino de posiciones sociales concretas y a veces contradictorias que es necesario estudiar, y, asimismo, que, contra Bourdieu, sí son capaces de romper el círculo de la dominación, creando nuevas composiciones sociales más igualitarias que redistribuyen el orden social.

Así pues, entrando en el segundo argumento, en el caso del 15M se da un proceso político y cultural que resulta bastante difícil de entender sin hablar de situaciones sociales como las de la precarización neoliberal ejercida sobre sectores de la población que tienen, es cierto, diferentes niveles de acceso a recursos culturales y materiales. Pero, al mismo tiempo, y sin querer fetichizar ni el evento ni los movimientos del clima 15M, resulta también importante pensar lo que estos tienen de apertura de un nuevo espacio «de cualquiera». O dicho de otra manera, acompañarlos en sus experimentos igualitarios sin pretender reducirlos a un juego de intercambios predecibles entre identidades o «clases» sociales fijas y preexistentes. Para ello, puede resultar útil, como hace La Parra citando a Espinoza Pino, recuperar la noción de clase de E. P. Thompson: no se trata de «una categoría estática y homo-

génea», sino de «un proceso histórico y social dinámico, fruto del intercambio de experiencias, trayectorias sociales, memoria histórica y objetivos sociopolíticos diversos» (11).

En este sentido, como también La Parra recuerda, la propia realidad “transversal, interclasista e intergeneracional” (Gálvez Biesca, 212) del fenómeno de la precariedad, hace ya de por sí claramente necesaria una aproximación compleja a los fenómenos de «clase social», como la que Thompsom proponía. Me he referido en el capítulo anterior a la precarización especialmente de los jóvenes durante el neoliberalismo, como uno de los procesos que han motivado la búsqueda de otros terrenos en los que cultivar capacidades y formas de colaboración, generando las subjetividades que después ensayarán «prácticas de igualdad» en el 15M. Pero sería muy importante también, y lamentablemente no voy a poder hacerlo en este libro por falta de recursos, rastrear más en detalle otras muchas precarizaciones y las consiguientes fugas que desde ellas se han producido, como por ejemplo las de esos migrantes que han pasado de presuntamente «comprar» el sueño de la «sociedad de propietarios» a engrosar las primeras filas de la PAH, esos trabajadores públicos que se han distanciado de un supuesto «privilegio» corporativista para encontrarse en pie de igualdad con el resto de la sociedad en las Mareas, o las de esos jubilados relegados a una pretendida despolitización o a formas «viejas» de política, que se han convertido en creativos y solidarios «yayoflautas».

En cualquier caso, me parece que el clima 15M ha sido capaz de componer esos y muchos otros procesos de precarización, por más que con niveles de riesgo y de exclusión diferentes, al construir una legitimidad «de cualquiera» en la que la experiencia, el ser afectado, se ha considerado algo digno del mayor valor y del mayor respeto, y desde ahí se han construido prácticas de igualdad a las que, me parece, debemos aplicar la misma «presunción de inteligencia» que ellas aplican.

Hay, sin embargo, todavía, «autoridades» que no reconocen esa legitimidad en absoluto, ni siquiera cuando a veces defienden cosas

similares a las que proponía el 15M (como la universalidad de los derechos de vivienda, salud o educación). Una cosa es afirmar que «cualquiera» tiene esos derechos, y otra aceptar que los «cualquiera» participen activamente en la elucidación, conquista y construcción concreta de las maneras en que se van a hacer efectivos esos derechos, sin que nadie les tenga que autorizar con su saber experto. De ahí surge un latente –aunque a veces también manifiesto– «conflicto de autoridades» que considero otro elemento fundamental para entender el clima cultural generado por el movimiento 15M.

5.3. CONFLICTO DE AUTORIDADES: INTELECTUALES, MASS MEDIA Y CLIMA 15M

5.3.1. *El «líder intelectual» en su círculo de la impotencia*

El 27 de octubre de 2013, unos 4,7 millones de personas escucharon al periodista y escritor Arturo Pérez-Reverte decir las siguientes cosas en el programa de televisión *Salvados*:

¿No se puede hacer nada, no hay nada que hacer? Pues a veces la respuesta es no, al menos la respuesta que yo me doy es no. [...] No va a cambiar nada, no va a cambiar nada de nada. Si hoy hubiera una revolución la gente saldría a ver si le han quemado el coche lo primero. [...] ¿Tú sabes por qué quiere la gente que pase la crisis? Para volver a hacer exactamente lo mismo que hacía antes: para volver a comprarse un coche, una hipoteca, para irse de nuevo a Cancún de vacaciones...

Pérez-Reverte señalaba con cierta nostalgia algunas causas de esta supuesta situación de egoísmo generalizado:

Antes, cuando las cosas iban mal, en otros tiempos, había ideologías que sostenían esas cosas, había ideas, había incluso intelectuales que tiraban de esas ideas y que las extendían entre la

gente... Ahora ya no existen esos líderes, la sociedad está indefensa, está huérfana.

Y concluía:

La gente no quiere educación, no exige educación para sus hijos [...] Todo el problema de España es un problema de educación, porque somos nosotros; los políticos son solo una manifestación, el síntoma de una enfermedad que somos nosotros: el acriticismo, la incultura, el cainismo, la vileza, la envidia, eso somos nosotros, somos los españoles. El político no es más que la oficialización de nuestra esencia... es un problema de cultura.

De entre las innumerables reflexiones y críticas que los intelectuales, opinadores, tertulianos y demás figuras herederas de la concepción elitista y exclusivista de la cultura que he intentado describir en el capítulo anterior han emitido sobre la crisis económica española y sus posibles alternativas, estas expresadas por Pérez-Reverte tienen la virtud de enunciar con claridad los estereotipos centrales de dicha tradición: «la gente» es inculta y egoísta, solo los líderes intelectuales pueden cambiar las cosas, sin ellos la sociedad está «huérfana».

En este sentido, me parece que la posición de Pérez-Reverte ejemplifica perfectamente un tipo de mirada sobre los fenómenos que vengo estudiando —fenómenos de empoderamiento de «culturas de cualquiera» y de su composición con saberes especializados— que, más que despreciarlos o atacarlos, más bien los ignora, porque, me atrevería a decir, no entran dentro de su «marco de lo posible». La concepción de lo político que expresa Pérez-Reverte es a la vez de un esencialismo pesimista y de un individualismo tan nítidos que no parece concebir la posibilidad de que existan formas colaborativas, solidarias, capaces de articular respetuosamente la interdependencia humana y de empoderar las capacidades de cualquiera, más que como hechos aislados e incluso «heroicos»:

Lo que impide que uno diga: «¡que llueva napalm!» es justamente que siempre hay un justo en Sodoma, que siempre hay esa semillita, ese maestro, ese héroe solitario que está ahí haciendo su pequeña batalla individual y conseguirá que otro chico la haga también.

Desde esta concepción, me parece que no es de extrañar que, en esa misma aparición en el programa *Salvados*, Pérez-Reverte proyectara también una visión pesimista sobre el movimiento 15M:

Yo el 15M cuando lo vi surgir dije: «mira, hay héroes todavía. Los héroes todavía se pueden poner de acuerdo» [...] Al cabo de pocos días lo estuve observando y empecé a ver cómo cambiaba, cómo el chico desaparecía, cómo el demagogo ocupaba el lugar, cómo el discurso retórico sustituía al discurso racional, cómo el más populista y el más bruto sustituían al más listo o al más clarividente, y cómo poco a poco se deshacía en la miserable condición humana.

Sin duda este triunfo inevitable de «la miserable condición humana» resuena con aquel «este país no tiene remedio» del que hablaba Javier Marías, y con ese «lo natural es la barbarie» que afirmaba Muñoz Molina. Pero cabría preguntarse: ¿por qué este tipo de lectura del 15M, y en general de lo político y de lo humano, que contradice el relativamente masivo «sentido común» al que me refería antes, es decir, que ignora el «clima» de posibilidad que se ha abierto en los últimos años, sigue resultando tan atractivo y consiguiendo tanta audiencia?⁵

⁵ Si contextualizamos estas palabras de Pérez-Reverte en el programa en que aparecen, nos damos cuenta de que en realidad tal vez mantienen la seducción de un pesimismo familiar y paralizador, que, por lo demás, se ha debilitado en parte durante estos años de la crisis. De hecho el propio presentador del programa, Jordi Évole, plantea toda la entrevista como un intento de llevar a Pérez-Reverte más allá de su pesimismo, lo cual no significaría necesariamente

Obviamente, siglos de hegemonía del complejo saber-poder moderno no van a desvanecerse en un día, ni probablemente en décadas de proliferación de culturas colaborativas en la Red o de movimientos sociales horizontales y antielitistas. Pero, además, quizá la mayor potencia de la creencia moderna en la desigualdad cultural de los seres humanos —en la existencia de una minoría de héroes e intelectuales y una mayoría de egoístas y estúpidos— sigue siendo el proporcionar un tipo de justificación moral para la inacción política que resulta especialmente útil en tiempos de crisis.

Por supuesto, la existencia en cualquier sociedad de actitudes egoístas, pasivas o simplemente estúpidas como las que señala Pérez-Reverte es también siempre innegable, y sobre esa existencia se vuelve una y otra vez para justificar el desprecio a lo humano y la vanidad de todo esfuerzo político. Pero, como señalaba en el primer capítulo de la mano de Rancière, ese tipo de crítica derrotista forma parte del «círculo de la impotencia» asociado a la «pedagogización de la sociedad»: se postula que para alcanzar «la cultura» hay que someterse a la tutela de las vanguardias que la detentan, con lo cual ya se está convirtiendo al resto de la población en seres supuestamente ignorantes y dependientes que, lo que es peor, van a interiorizar este juicio y se van creer realmente incapaces de aprender por sí mismos y por tanto de cambiar las cosas. De esta forma, se consolida la imagen de una sociedad di-

llevarlo más allá de su elitismo y de su individualismo —y en ese sentido *Salvados* tiende a alimentar su propio optimismo a menudo con la lógica de los «gestos heroicos aislados»—, pero sí una expresión de cierto cansancio con ese tipo de explicaciones derrotistas que, probablemente, es uno de los factores principales que han llevado a este programa de televisión al éxito masivo.

En este sentido, minutos antes otro «testimonio» convocado por Évole, el del filósofo Txetxu Ausín, había puesto en este mismo programa a la Marea Blanca como ejemplo de movilización ciudadana, destacando su capacidad para luchar y ganar en el ámbito jurídico. Y sugiriendo así, por más que de forma desdibujada y pasajera, el argumento sobre la capacidad de mezclar los saberes cotidianos con los especializados que caracteriza a estos movimientos.

vidida entre unos pocos «que saben» y una mayoría estúpida, lo cual tiene un efecto corrosivo para todos, sembrando tanto el desprecio elitista como los complejos de inferioridad por doquier, y por tanto una estructural desconfianza en el otro que lleva a ese mismo «egoísmo» que critica Pérez-Reverte.

Se deja únicamente la puerta abierta al cambio a través de la «educación», como hace el propio Pérez-Reverte, pero a menudo a una educación que, como exige el mito pedagógico, tiene que estar autorizada por «los que saben», perpetuando así la existencia de ese grupo y por tanto de la desigualdad cultural⁶.

Frente a este «círculo de la impotencia», he intentado mostrar cómo el 15M y procesos sociales posteriores como las Mareas o la PAH son, entre otras cosas, justamente esfuerzos políticos en los que se rechaza la necesidad de «maestros» o de líderes intelectuales como guías que lleven a los demás hacia la «educación», la «cultura» o el cambio social. Por el contrario, en estos movimientos se asume que las cosas se hacen mejor entre todos, cuando cada cual aporta sus capacidades y saberes. Su dinámica consiste en multiplicar estas capacidades y saberes creando redes de colaboración en las que cualquiera puede participar. Eso no significa, una vez más, que no se puedan valorar en su diferencia

⁶ En una entrevista (Arjona, 2013), el filósofo César Rendueles afirmó lo siguiente acerca de la interiorización del elitismo cultural y el desprecio a las masas en la cultura española: «Las élites del siglo XIX no ocultaban su pánico y su asco ante la posibilidad de que las clases trabajadoras accedieran a las instituciones políticas. Creían que el populacho mancillaría la civilización occidental hasta acabar con ella. A principios del siglo XX, durante la época colonial, ese odio se convirtió en un miedo racista a que los pueblos sometidos por el imperialismo se descontrolaran y acabaran invadiendo la metrópoli. Hoy hemos internalizado ese discurso. Nos vemos a nosotros mismos como antes los ricos veían a las clases peligrosas. Hemos incorporado el elitismo a nuestro genotipo ideológico. Por eso los proyectos igualitaristas prácticamente han desaparecido del espacio político. Desconfiamos radicalmente de nuestra capacidad para deliberar en común, entendemos la democracia como una competición entre preferencias privadas».

dichas capacidades y saberes: los movimientos entienden perfectamente que para algunas cosas hacen falta saberes técnicos o especializados, y para otras saberes cotidianos o experienciales; del mismo modo que entiende que no todo tiene el mismo valor dentro de cada uno de estos tipos de saber, y por ello se implementan mecanismos de filtrado y refinamiento destinados a crear «inteligencia colectiva». Pero sobre todo lo que plantean las prácticas de estos movimientos es justamente que la política y la cultura son cosas en las que todo el mundo debe participar activamente, porque todo el mundo vive en sociedad y necesita dar sentido a su existencia, y porque no es digno que otros decidan cómo debe hacerlo.

En este sentido, tal vez más aún incluso que las autoridades técnicas o expertas, han sido las intelectuales y políticas las que han resultado profundamente cuestionadas –si bien de modo implícito– por este ciclo de movimientos y su emergente «poder cultural». Las respuestas a ese cuestionamiento no se han hecho esperar. Pero hasta donde yo he podido investigar, han tendido a materializarse en críticas que, como las de Pérez-Reverte, en realidad no abordan esta cuestión central de la transformación cultural que supone la aparición de redes de colaboración que rechazan la tutela de cualquier vanguardia, sino que se limitan a esgrimir múltiples razones de lo más variopintas –y a menudo contradictorias– para restar valor a los movimientos, y particularmente al 15M.

5.3.2. Oídos sordos, insultos, consejos y reafirmaciones de autoridad

El artículo de opinión titulado «5 artículos no escritos sobre el 15M», publicado por el escritor y columnista Javier Cercas en *El País* el 24 de junio de 2011, resulta especialmente útil para emprender un rápido repaso a esas críticas, porque sugiere una tipificación de algunas de ellas. Cercas comienza el texto afirmando que lleva semanas queriendo escribir sobre el 15M, pero que

nunca llega a hacerlo por varias razones. En esa primera apreciación se esconde ya una característica central de la manera en que muchos intelectuales se han relacionado con el 15M: han querido escribir *sobre* el movimiento, es decir, han querido tomarlo como uno más de la infinidad de «temas» o «asuntos» de actualidad sobre los que escriben cotidianamente desde la autoridad que les otorga la tradición que avala a la figura del intelectual, cargada de todos los problemas que vengo analizando, y gozando de la difusión que les permite su participación en grandes medios de comunicación, cuyo papel es clave para mantener en pocas manos y dentro de una lógica neoliberal de competencia generalizada lo que Michel de Certeau llama el «establecimiento de la realidad».

Han querido, a menudo, leer la cultura no autoritaria ni competitiva del 15M desde las lógicas de una tradición intelectual autoritaria y de una economía política competitiva. Con lo cual, quizá inevitablemente, han tendido a destacar o incluso a inventar aspectos más bien parciales y menores del movimiento que les permitían leerlo sin poner en cuestión la propia cultura desde la que lo leían.

Así, por ejemplo, el primero de los 5 artículos sobre el 15M que Cercas dice no haber escrito –y que es justamente el que «más se alegra de no haber escrito»– hubiera sido «un artículo que hubiera escrito en caliente», o más bien, dice, «un acto»; pues en él hubiera anunciado que abandonaba su columna en el periódico, la novela que estaba escribiendo y sus «deberes paternofiliales» para irse a Plaza Cataluña a «echar mi suerte con los acampados».

Por supuesto, Cercas recurre aquí a un tono humorístico, pero no deja de ser significativo el tipo de broma que decide hacer, comparando el acudir a las plazas del 15M durante los primeros días del movimiento –algo que, recordemos, hicieron varios millones de personas de todas las edades en todo el Estado español–, con una especie de alistamiento voluntario en una guerra. Esta comprensión del movimiento en clave de ruptura (violenta)

de lo cotidiano, impide ver toda esa otra dimensión fundamental de sostenimiento colaborativo de la vida diaria que tuvieron las plazas desde muy pronto —las guarderías, los espacios para mayores, la alimentación y todos los otros dispositivos de cuidado mutuo y sensible a la vulnerabilidad a los que me he referido, estaban presentes ya en los primeros días, y cuadran bastante mal con esa metáfora bélica que usa aquí Cercas.

En ese sentido, curiosamente, la propia posición de Cercas quizá no estaría tan alejada de ese otro tipo de artículos que él quisiera haber parodiado, y que son los de antiguos «revolucionarios» o sesentayochistas que reaccionan críticamente ante los indignados primero calificándonos, dice Cercas —de nuevo en un registro humorístico—, «de nenazas, y a su movimiento, de mariconada: una revolución sería quema el Parlament o toma a sangre y fuego la Bastilla o el Palacio de Invierno, coño»; para después, sin embargo, tachar también «al 15-M de demagógico, populista, fanático, antipolítico y antisistema, y a los acampados, de horda o turba violenta». Digo que su posición quizá no estaría tan alejada de estos revolucionarios convertidos en —dice— «ultraderechistas a fuer de modernos», porque coincide con ella en centrar la mirada sobre los aspectos de protesta del movimiento, ignorando su capacidad de sostenimiento colaborativo de culturas democráticas y vida cotidiana en las plazas. Sobre esto último ni Cercas ni casi nadie en los grandes medios de comunicación ha dicho nada, que yo sepa⁷.

Tuve ocasión ya, por lo demás, en otro texto de llamar la atención sobre la existencia de algunas curiosas contradicciones parecidas a las que señala Cercas en intervenciones de intelectuales, notablemente en la conversación publicada por *El País* entre el editor Mario Muchnick y al pintor Eduardo Arroyo, titulada «Sol visto desde mayo del '68». En ella aparecía esa idea recurrente a

⁷ Excepciones notables, entre otras, serían José Luis Sampedro y Manuel Castells.

la que alude Cercas: el 15M es una «revolución de mentiras», un simulacro de revolución, un gesto insuficiente. «Estos quieren arreglar el sistema. Nosotros queríamos volarlo», decía Eduardo Arroyo. En un artículo en *La Vanguardia*, el escritor catalán Quim Monzó, por su parte, afirmaba por un lado que resultaba vergonzoso llamar al 15M «revolución» porque no se trata de un verdadero cambio en las estructuras políticas y económicas, sino tan solo de una acampada, y al mismo tiempo, desahogándose con un «no seré yo quien defienda a los políticos con poltrona, que en general me dan arcadas», instaba a usar las urnas como única forma de luchar contra el bipartidismo⁸.

También Félix de Azúa se movía en terrenos pantanosos y ambiguos, al afirmar que «la incapacidad para entender la violencia, el olvido absoluto de lo que significa una guerra, el analfabetismo funcional, conducen a la revuelta de patio de colegio», y sintiéndose obligado a aclarar: «no estoy insinuando que el 15M deba pasarse al terrorismo» (...), «digo que si un movimiento quiere enfrentar esta guerra con éxito necesita dirigentes, estudio, planificación y programa». Por lo demás, para Azúa, como para Pérez-Reverte, todo pasa por un problema de educación: «No se les ha educado en el estudio, la disciplina, el esfuerzo, el sacrificio». Aunque, en realidad, con educación o sin ella, «la manera de vivir

⁸ Kiko Amat y Manolo Martínez le contestaron en una carta abierta. Afir-
maban que Monzó había preferido centrarse en aspectos superficiales del mo-
vimiento que tratar de entenderlo y tomárselo en serio, recomendándole la
lectura de varios de los primeros documentos de propuestas políticas produ-
cidas en las plazas. Además, ironizaban también sobre sus críticas al 15M por
no ser «suficientemente revolucionario»: «En una última pirueta, Monzó tam-
bién sugiere que la razón de su desinterés por el movimiento de los *Indignats* es
que es insuficientemente revolucionario, y que lo de estos no es revolución
sino “acampada”; tal vez insinuando que, si fuesen armados y con pasamon-
tañas, echaría a un lado el *laptop* y saldría a la calle puño en ristre a combatir a
esos “políticos con poltrona” que tanto afirma detestar, como un *sans culotte* en-
loquecido» (Amat y Martínez, 2011, 43).

de los seres humanos» consiste en «grandes catástrofes generadas por nuestra propia estupidez»⁹.

Me parece que este tipo de críticas, junto con el propio artículo de Cercas, cabrían también en otra categoría de intervenciones, que quizás han sido en realidad las más numerosas entre los intelectuales respecto al 15M: las que consisten en decir al movimiento lo que tiene que hacer. Ignorando por completo la posibilidad de ponerse a construir el 15M desde dentro para que sus ideas se sumen a su inteligencia colectiva —esa posibilidad que tantos otros millones de personas habían asumido—, intelectuales como Cercas prefieren simplemente recomendar desde fuera que, por ejemplo, se ponga «un énfasis mayor en Europa», porque Europa, dice, es «nuestra única utopía razonable». Lo cual, por cierto, confirma la adscripción de Cercas a esa tradición intelectual que, voluntaria o involuntariamente, tanto ha ayudado a justificar la construcción del neoliberalismo mediante su europeísmo, como traté de mostrar en la primera parte del libro.

En el mundo de los intelectuales, cada cual tiene su recomendación para los «*indignados*», sin que importe demasiado su adscripción ideológica: así, Ignacio Ramonet, en una conferencia en Heidelberg, echa en falta más preocupación por el poder de los *mass media* en el movimiento, porque la ha visto poco reflejada en sus eslóganes; mientras, Francisco R. Adrados responde a una encuesta a «intelectuales» en *La Razón* diciendo que «las informaciones, todavía escasas, indican decadencia» y recomienda que el 15M «no debe vivir de una fecha, de una obligación autoimpuesta». En un manifiesto titulado «Una ilusión compartida», firmas conocidas como García Montero, Almudena Grandes o Joaquín Sabina, por su parte, hablaban de «aprovechar la energía cívica del 15M» para movilizar a la izquierda. Otro de los encues-

⁹ <http://www.jotdown.es/2012/05/felix-de-azua-soldados-de-juguete/>.

<http://vozpopuli.com/ocio-y-cultura/3507-felix-de-azua-el-15m-me-parece-un-movimiento-narcisista>.

tados por *La Razón*, el catedrático Ángel Alonso Cortés, sin embargo, señalaba que «su fuerza es escasa porque su capacidad de persuasión es débil, y para tener futuro necesitaría una disciplina ideológica».

Los ejemplos son muchos más, y si algo resulta sorprendente en ellos, al menos cuando se conoce mínimamente el 15M, es lo olímpicamente que ignoran todos la posibilidad de usar los canales abiertos por el movimiento para integrar cualquier propuesta. Estos intelectuales lanzan las suyas como si estuvieran necesariamente –por alguna especie de mágica cualidad existencial que los haría diferentes a millones de sus conciudadanos– imposibilitados de llevar sus ideas a pie de calle, como uno más.

Finalmente, se podría hablar de otro tipo de intervenciones que, si bien no valoran positivamente ni por lo demás exploran en profundidad esas dimensiones culturales del 15M que chocan directamente con la propia tradición de la autoridad intelectual moderna, sí que al menos las «huelen», es decir, advierten alguno de sus aspectos. Tal vez se podría incluir aquí el artículo del escritor Enrique Vila-Matas «Empobrecimiento», en el que se ponía en relación al 15M con el uso de las redes sociales digitales, en concreto de Twitter, por más que para señalar que la brevedad del formato de los mensajes o *twits* que usaban los indignados eran un indicador más del empobrecimiento generalizado del lenguaje en nuestra época. Afirmación que no dejaba de ser, como tuve oportunidad de señalar, bastante curiosa viniendo de un escritor heredero de la vanguardia, defensor de la «literatura portátil», de la escritura que practica la autorrestricción y los juegos con formatos autoimpuestos.

Algo parecido estaría haciendo Sánchez Dragó, que pareció captar la dimensión de apertura de la política a cualquiera que tiene el 15M, pero solo para criticarla y reivindicar justamente lo contrario: un tipo de política que funcione como la tarea profesional desempeñada por una serie de técnicos a sueldo, es decir, una «tecnocracia». Decía al respecto:

Pago, como cada quisque, a unos señores para que administren la cosa pública y no para que me permitan o me obliguen a meter baza en algo que me aburre. Si un empresario contrata a un contable es para quitarse de encima el muermo de la contabilidad y no para fisgar en ella. ¡Estaría bueno! Cornudo y apaleado... Gestionen la política los políticos con honradez y eficacia, y déjennos en paz a quienes tenemos otras profesiones, vocaciones e intereses.

En una línea parecida, si bien utilizando formas menos expresivas, se situaron las respuestas de muchos de esos políticos «profesionales» como los que le gustan a Sánchez Dragó: recordando a la ciudadanía que la política se hace en las urnas y punto, y en algún caso incluso instando al 15M a que haga un partido político, o más bien a que se integre en los suyos. No entraré a recoger este tipo de respuestas, mucho más monótonas que las de los intelectuales, por falta de espacio aquí, pero sí me interesa atender a los cruces de ambas con las representaciones del 15M y su «clima» ofrecidas desde algunas de las lógicas imperantes en los grandes medios de comunicación. Sobre todo porque, a su vez, estas representaciones mediáticas –y en general todas las provenientes del *establishment* cultural– han suscitado respuestas directas e indirectas por parte de los movimientos que permiten comprender mejor el conflicto entre formas diversas de autoridad que se está poniendo en juego en estos diálogos.

5.3.3. Cuando «cualquiera» contesta a la autoridad cultural

Se ha hablado mucho de la distancia creciente entre los políticos y la ciudadanía en España, algo menos sobre la posible emancipación de esta respecto al establecimiento de la realidad que llevan a cabo los medios de comunicación de masas, y quizás aún menos sobre el también creciente distanciamiento entre los intelectuales y la ciudadanía. Sin embargo, son fenómenos

fuertemente relacionados, y así se hizo patente en muchos momentos del 15M.

Recordemos, por ejemplo, la emisión del programa de Radio Nacional de España «En días como hoy» el martes 17 de mayo de 2011. Dos días después de la manifestación del 15 de mayo, y ante la incipiente acampada en la Puerta del Sol, los «*tertulianos*» (esa especie híbrida entre la figura del intelectual y la del periodista) presentes en este *magazine* matutino de la radio pública, Miguel Larrea y Javier García Vila, se despacharon a gusto acerca del tema con opiniones como las siguientes:

«Es un embrión de algo, pero confuso», «hay un conglomerado ahí de fuerzas antisistema y fuerzas de todo tipo», «la consigna está tomada del libro de Stéphane Hassel *Indignaos*, un libro que no es nada», «“democracia real”: como decía Churchill, la democracia es el peor de todos los sistemas posibles excepto todos los demás, y esa es la realidad, no hay otra alternativa a la democracia», «todo lo que es asambleario está tan superado desde la Revolución Francesa, que no tiene mucho sentido», «me parece muy bien que se les haya desalojado, porque estaban convirtiendo la Puerta del Sol de Madrid en un campamento al que estaban llegando hoy gentes de todo pelaje...».

Ante todo esto, dicho por Larrea, se manifestaba de acuerdo García Vila, que añadía que en Sol se expresaba «un sentimiento de orfandad en relación con la clase política», pero que se trataba de «asambleas confusas que no conducen a nada» y que además «se utilizan por grupos antisistemas y violentos, para hacer sus cositas». A partir de ahí ambos tertulianos entraron en una espiral de reafirmación mutua que les llevó a ir desgranando la siguiente serie de estereotipos: «¿se puede cambiar el mundo? Es muy difícil, estamos viendo un mundo dominado por el dinero, por el consumismo, esto es lo que hay...», «Esperanza Aguirre dijo que lo que tienen que hacer es ir a votar, pero precisamente lo que no va a hacer es ir a votar, este tipo de joven que tenemos», «es necesario organizarse, tener portavoces, es necesario estable-

cer unas estructuras que son precisamente las que critican», «uno de los líderes es un abogado que está opositando, lo digo con todo cariño, pero no hay nada más burgués», y en definitiva: «los jóvenes de hoy viven mucho mejor que hace 40 años».

Hasta aquí todo discurría como algo que podríamos llamar «un día cualquiera en la CT», un día cualquiera en el mundo de los tertulianos, defensores cotidianos de los límites de lo posible desde su posición de autoridad semiintelectual y semimediatizada. Pero algo estaba cambiando. Pocos minutos después el programa daba paso a la llamada telefónica de una oyente —Cristina, desde Burgos— que iba a circular pronto viralmente por las redes:

«¿Estoy hablando con la radio pública, ¿no? ¿La que nos representa a todos, la que estamos pagando con nuestros impuestos?», así comenzaba su intervención Cristina, para pasar a exponer enseguida con voz clara y sin titubear todo lo siguiente:

Tengo 46 años, estuve en la manifestación de Madrid este domingo y tengo que decir algo: había muchísima gente joven, pero éramos gente de todas las edades y condiciones. ¿Antisistema? Sí, evidentemente: los políticos y los banqueros y los que realmente están apoyando esas medidas que están recortando todos los derechos que a nuestros padres y a nuestros abuelos les costó sangre, sudor y lágrimas ganar, nuestros políticos a los que hemos votado, que están dirigidos evidentemente por las mismas manos del capital que están dirigiendo también los medios de comunicación, son los que están convirtiendo a nuestros jóvenes, a nuestros hijos, en antisistema. Porque los están dejando fuera del sistema.

Tras continuar desarrollando estas ideas, Cristina aludió directamente a los tertulianos: «uno de ellos ha dicho: “este tipo de joven que tenemos”», y replicó: «este tipo de joven es el que nos va a dar una gran sorpresa». Finalmente, concluyó con estas palabras:

los han echado de la Puerta del Sol, pero ahí estamos todos, apoyándolos. Y no necesitamos partidos políticos ni partidos económicos, no necesitamos nada de eso. Nos bastamos y nos sobramos: nuestros padres y nuestros abuelos ya nos educaron en la dignidad de seguir siempre al frente persiguiendo nuestros sueños. Ahí estamos todos. No, no hay *antisistemas*, no hay cuatro descerebrados, no. Somos todos los que estamos reivindicando un mundo mejor. Es lo único que quería decir.

Momentos como estos ejemplifican de un modo bastante literal la «rebelión de los públicos» a la que se han referido textos de Amador Fernández-Savater y de Ángel Luis Lara, entre otros. Casi siempre este tipo de situaciones tienden a explicarse en términos de contestación a la «manipulación mediática de la información», pero me parece que es importante ponerlos también en ese contexto más amplio de la proliferación de culturas participativas al que, con Henry Jenkins, me refería en el capítulo anterior. En este sentido, no solo habría contestaciones directas a tergiversaciones o visiones sesgadas de la realidad por parte de los grandes medios, sino que, de forma muy importante, estas se darían dentro de un clima generalizado de circulación de voces «postmediáticas» en la esfera digital, capaces a su vez de contar sus propias versiones.

La «llamada de Cristina a la radio», este es el título del vídeo de You-Tube que en realidad popularizó la anécdota que he citado, pertenece a una especie de subgénero tácito de lo que podríamos llamar «contestaciones directas al poder mediático en su propio terreno» que cuando ocurren, siempre con un aura de excepcionalidad y de desafío, alcanzan gran difusión, precisamente, en las redes sociales. Son momentos en los que la palabra de un «cualquiera» (de alguien que no pretende dar valor a lo que dice desde un saber supuestamente excepcional, sino desde una posición cotidiana y experiencial), se enfrenta directamente al discurso autorizado de los medios, los tertulianos o los intelectuales, y que después la esfera postmediática celebra y difunde. No podrían

existir como tales, al menos, no podrían alcanzar una difusión masiva, sin esa esfera postmediática que se encarga de seleccionarlos, extraerlos del océano mediático —que a veces incluso los censura—, y distribuirlos viralmente.

Un par de buenos ejemplos más de este género se produjeron a raíz de otra de las victorias importantes de los movimientos sociales en la estela del malestar provocado por la crisis y la corrupción política: la de los vecinos del barrio burgalés de Gamonal, que consiguieron en enero de 2014 detener un plan urbanístico sospechoso de corrupción política en su zona.

Así, el vídeo «Un vecino corrige a un periodista de Radio Nacional que estaba mintiendo» (con casi un millón y medio de vistas en You-Tube) muestra una irrupción todavía más directa de la voz de un «cualquiera» en el discurso mediático. De hecho se trata literalmente de *interrupción*, distinta por ello a la llamada de Cristina, a la que se dio cabida dentro de la sección «El parlamento del oyente». En este caso lo que tenemos es a un locutor de radio en la calle, cubriendo las protestas en directo, y diciendo: «grupos de ciudadanos han actuado de manera violenta, han quemado contenedores y han roto las lunas de algunos comercios». Pero conforme habla, oímos que unas voces intentan replicarle, hasta que al fin una de ellas le interrumpe directamente —entendemos que probablemente alguien le ha arrebatado el micrófono— y reclama: «no digas mentiras: comercios ni uno, bancos. Bancos, que entendemos que también son culpables, también. Comercios ni uno».

Otro vídeo relacionado con las protestas de Gamonal alcanzó también notable difusión en las redes, mostrando un enfrentamiento dialéctico entre Manuel Alonso, un portavoz de los vecinos de Gamonal y un grupo de tertulianos de TVE. Ante la insistencia de la presentadora Mariló Montero en preguntar acerca del lanzamiento de líquidos y huevos por parte de los manifestantes de Gamonal, Alonso replicó: «y de todos los problemas que tiene la gente, ¿esto es lo importante? ¿Si se tira un huevo o un líquido de cerveza eso es lo importante, o son los problemas

que la gente, que los vecinos, que los ciudadanos en general tienen?». Montero respondió enunciando el mito de la objetividad periodística: «mi opinión aquí no es transcendente, yo me tengo que limitar también a la información de lo que estamos viendo».

Ante esa respuesta, tal vez diez años atrás —si se me permite este pequeño ejercicio de imaginación contrafáctica—, antes de que las redes sociales convirtieran la esfera pública en un espacio mucho más plural y accesible para muchos ciudadanos; tal vez entonces, digo, el portavoz de los vecinos se hubiera quedado sin argumentos. Pero en esta ocasión lo que demuestra con la reacción de Manuel Alonso es que el mito de la objetividad periodística ha perdido mucha fuerza en estos últimos lustros, y que aunque mucha gente no utilice el término «*agenda-setting*», no por ello dejan de saber muy bien que la veracidad de la información depende tanto de una representación ajustada de los hechos, como de qué hechos se elige representar y con qué grado de prioridad unos sobre otros.

«Mire, yo le voy a dar una información *prioritaria*, ¿eh?», dice Manuel Alonso, y saca un documento en el que se certifica la relación de los empresarios promotores que habían negado una y otra vez implicación alguna con el proyecto urbanístico de Gamonal con la empresa que iba a proporcionar todo el hormigón a las obras y por tanto a lucrarse con el proyecto.

La periodista de TVE responde con un tono algo desconcertado y decide dar paso a la conexión con otra periodista, no sin antes dejar caer un cuestionamiento solapado de la autoridad de ese «papel» —lo llama «papel», no «documento»—, que por lo demás ya ha sido claramente identificado por Alonso como un documento oficial del Registro Mercantil: «María, hazme un favor», dice, «vamos a ver con detalle ese papel, mientras me voy al pleno, quiero ver con detalle *ese* papel, el *lacrado* de ese papel, el *encabezamiento* de ese papel, *quién* ha sellado ese papel, *qué* documentación es...». Pronuncia esta enumeración enfatizando su ritmo monótono, como dando a entender que son muchos los requisitos que

va a tener que cumplir «ese papel» para conseguir alguna credibilidad ante ella como «documento».

Me parece especialmente revelador este intercambio porque muestra cómo el mito del periodismo objetivo se apoya en último término en el poder tecnocrático y experto que está en la médula espinal de la autoridad cultural en el Occidente moderno. En primera instancia, lo que hace Manuel Alonso aquí, y lo que ha hecho la conjunción del clima de falta de legitimidad generalizado que ha provocado la crisis económica con la pluralidad informativa abierta por las culturas digitales, es romper el círculo de la creencia en los medios de masas al que me referí en el primer capítulo, a partir del análisis de Michel de Certeau. Manuel Alonso y los vecinos de Gamonal han dejado de creer que la realidad es lo que se hace visible a través de los medios, han dejado de creer en que esa es la realidad porque se trata de lo que *todo el mundo* cree. El mito de la objetividad mediática está desnudo, los vecinos pueden producir sus propias versiones de la realidad, que saben bien que son mucho más justas, y lo hacen aportando documentos si hace falta.

Entonces, ante ese gesto, al discurso mediático no le queda más que dar un paso atrás, recurriendo a una supuesta autoridad mayor que la suya propia; una autoridad que tendría el poder de «*lacrar*» con su sello lo que es verdaderamente real, de entre las diferentes versiones. Esa autoridad, por más que no se la nombre directamente, no puede ser más que la que emana del complejo saber-poder moderno en sus múltiples y diferentes fuentes de legitimidad, desde la científicotécnica a la intelectual, pasando por sus derivados burocráticos e institucionales. La tradición a la que, por lo demás, recurre también el propio vecino Manuel Alonso al presentar ese documento legal, pero no desde la posición de poder de la Televisión Pública, ni escudándose en una supuesta objetividad informativa, sino desde un movimiento vecinal en el que se valoran también otro tipo de autoridades: principalmente la autoridad que tiene cualquiera para intervenir en el debate ne-

cesariamente colectivo sobre cuál es una vida digna —ese debate sobre «qué es lo verdaderamente importante» que le plantea Manuel Alonso a la periodista, y en el que ella no quiere entrar si no es con sello lacrado.

Pues en efecto, no es otra cosa lo que reclaman esas «voces de cualquiera» de los nuevos movimientos surgidos en la estela del 15M cuando irrumpen en los medios o en otros foros públicos: que se les deje hablar sobre lo que es verdaderamente importante, pero no desde la autoridad cultural hegemónica (cientificotécnica, intelectual, mediática, etc.). En ese sentido, me parece que lo que hacen es algo más complejo que «desmentir» o «corregir» una mala información, aunque ese sea el propósito inmediato muchas veces. Se trata también, al menos tácitamente, de reclamar que las arenas públicas en absoluto «neutrales» ni «objetivas» en las que se establece lo que va a pasar por real para un grupo humano, y en las que, por tanto, se construyen también las expectativas acerca de lo que debe ser una vida digna, no sean monopolizadas por voces que esgrimen autoridades expertas (como son las de los tertulianos, periodistas, intelectuales, políticos y otros pertenecientes al grupo de «los que saben»). Pues ese monopolio supondría que van a dilucidar de forma exclusiva algo que nadie debería delegar en otros: el sentido y la dignidad de sus vidas.

Este «conflicto de autoridades» se expresa a menudo como confrontación, como choque, a la manera de estas respuestas indignadas en los medios, interrupciones e intercambios de pruebas y contrapruebas. Los últimos años han sido proclives a desafíos públicos a la autoridad en el Estado español, y así, hemos podido ver a estudiantes que al recibir sus Premios Nacionales de Fin de Carrera negaban el saludo al ministro Wert, responsable de recortes en educación; hemos visto a la portavoz de la PAH Ada Colau llamar criminales en el Congreso de los Diputados a «supuestos expertos financieros» que alaban la legislación española sobre desahucios «mientras hay gente que se está quitando la vida por ese problema» (momento que ocasionó

otro vídeo viral); hemos visto a españoles emigrados en París y pertenecientes a la Marea Granate (la de los exiliados por la crisis económica) confrontando públicamente a la candidata del PSOE a las elecciones europeas para recordarle que su partido es también responsable de la «austeridad» contra la cual ahora enfoca su campaña; hemos visto a una mujer acercarse a Felipe de Borbón en plena calle para exigirle un referéndum sobre la permanencia de la monarquía, y hemos visto también, por citar solo algunos casos, numerosísimas grabaciones circulando por las redes en las que se mostraban hechos que contradecían versiones oficiales y mediáticas, como, notablemente, el papel activo de la policía secreta en la provocación de enfrentamientos violentos en la calle –incluyendo ese vídeo en el que uno de estos policías secretas, disfrazado de «antisistema», era vapuleado por los propios antidisturbios, a los que gritaba: «¡que soy compañero, coño!».

Pero también ha habido otro tipo de manifestaciones más indirectas y elusivas de ese conflicto entre la autoridad de los poderes culturales establecidos y la de «los cualquiera» que colaboran para impedir el monopolio de esos poderes sobre el sentido y la dignidad de la vida humana. En ellas me quiero detener un poco ahora, porque, en realidad, me parece que son las más características del ciclo político que estoy investigando, poco dado en general al antagonismo directo y más bien rico en estrategias de, como diría el filósofo Santiago López-Petit, «desocupación del orden» –a veces incluso mediante la renuncia a situarse en contra de quien debería cumplir el papel del «enemigo» (como ha ocurrido en ocasiones en relación con la policía)–. Con la consideración de estas alteraciones de las identidades establecidas (y de sus conflictos habituales) que ha sido tan característica del 15M, quiero, además, volver finalmente, una vez más, sobre la cuestión de la sostenibilidad del poder cultural que se genera alrededor del movimiento, especialmente complicada una vez se abandonan las plazas.

5.4. «EL BOXEADOR Y LA MOSCA»: NOMADISMO Y SOSTENIBILIDAD DESPUÉS DE LAS PLAZAS

5.4.1. *Desocupando la «lógica de policía»*

27 de mayo de 2011, víspera de la gran final de la «Champions League», en la que el F.C. Barcelona se va a enfrentar al Manchester United. El Telediario de la primera cadena de TVE hace una conexión con Londres, donde iba a tener lugar el partido, para mostrar a los hinchas del Barcelona pasando el rato en la «zona de diversión» organizada al efecto en Hyde Park. Detrás del corresponsal se ve a gente callada y en silencio. Pero de pronto una voz irrumpe: «¡ahora, ahora!». Acto seguido se pone en pie un numeroso grupo con carteles y coreando ruidosamente: «¡lo llaman democracia y no lo es!». El corresponsal, al que casi no se le oye ahora, se sigue refiriendo a ellos como «hinchas del Barça», negando la evidencia. Y el reportaje continúa sin que la cámara les vuelva a enfocar.

Donde debían estar los hinchas, aparecen los indignados. Se trata de una de la típicas maniobras de desplazamiento de identidades que caracterizan al 15M. Maniobras que de hecho a veces llevan incluso a que donde deberían aparecer «los indignados», no aparezca nadie; es decir, a que se «desocupe» el propio lugar que se le asigna al movimiento. Pues, en efecto, conforme el 15M es asimilado como un nuevo actor de la realidad que los medios de masas y las autoridades culturales describen y garantizan, empiezan a surgir estereotipos, expectativas y formas de representación que van cuajando dentro de esas narrativas «oficiales», y a las que a menudo el 15M ha intentado esquivar. Tengamos en cuenta, por dar un índice de la popularidad del movimiento, que ya en el momento de las elecciones locales del 22 de mayo de 2011, solo una semana después de que empezaran las acampadas, las grandes cadenas de televisión incluían entre sus conexiones en directo con los mítines de los diferentes partidos políticos en campaña, otra

de rigor con la Puerta del Sol. Se reservaba así, ya desde muy pronto, un espacio codificado y cada vez más rutinario para representar «la protesta de los indignados», según el lenguaje que solían utilizar los medios.

Ya he comentado que limitarse a entender el movimiento como una protesta es quizá una de las maneras más habituales y efectivas de borrar su potencial de creación de formas de vida colaborativas y de culturas democráticas a largo plazo. En este sentido, no es de extrañar que la inteligencia colectiva del movimiento a menudo se resistiera a entrar en el tipo de lógicas de conflicto directo y de resistencia o «choque» que se esperaba de él desde esa comprensión limitada.

Tal vez el mejor ejemplo de ese tipo de inteligencia colectiva fue el que se dio cuando, después de que el 2 de agosto de 2011 la policía dismantelara el puesto de información, que era lo único que quedaba físicamente de Acampadasol, surgieron espontáneamente una serie de «paseos» multitudinarios por la plaza, que acabaron provocando que la policía la cerrara completamente al público. Entonces, en lugar de seguir intentando reocupar la plaza o de dispersarse, la gente se marchó a otras plazas, y en ellas se volvieron a celebrar asambleas y reuniones que alcanzaron crecientes números y gran intensidad, dando lugar, de hecho, a una especie de renacer de Sol fuera de Sol. Mientras tanto, la propia Puerta del Sol seguía completamente vacía y acordonada por policías, noche y día.

Esta situación desató el ingenio humorístico en las redes, que inventaron enseguida una especie de protesta ficticia llamada «#Acampadapolicia». El propio 2 de agosto se creó una cuenta de Twitter con ese nombre, que lanzaba este primer mensaje, parodiando los de Acampadasol: «#Acampadapolicia necesitamos: gases lacrimógenos, pelotas de goma, porras extensibles y pilas pal walkie, que esto va pa largo @acampadasol». Y siguieron muchos más, como estos: «Vamos a comprar el dominio tomalaporra.net y el Facebook spanishinvolution #nopararemos», «Hemos

acampado en Sol y no pararemos hasta que nos den una orden», «Mañana 11:00 taller antidesobediencia pacífica con Mossos, 12:00 práctica de desahucios con ancianas, 20:00 cómo parar un tsunami indignado», «Ya están aquí los portavoces de PRY (Policía Real Ya) llevándose el mérito. Nos asambleamos para ver si los corremos a hostias», «Última asamblea de mandos de la noche: lo llaman democracia y sí lo es», «Si no nos dejáis dormir no pararemos de hostiar», etc.

Este tipo de ingenio humorístico capaz de visibilizar situaciones represivas o antagonicas mediante recreaciones creativas y satíricas ha sido fundamental en el clima 15M. Existen ya incluso estudios específicos sobre esta cuestión, como los del sociólogo Eduardo Romanos, que enmarca el uso del humor en el 15M dentro de un giro generalizado hacia la producción estética y de identidad en los movimientos sociales, y que diferencia los usos más instrumentales del humor frente a otros más expresivos. A mí me interesa en particular señalar que el humor tiene a menudo mucho que ver con la capacidad del movimiento para eludir eso que Rancière llama la «policía», en su tan citada distinción entre «policía» y «política» —que por supuesto resulta crucial para mi análisis en general de estas «culturas de cualquiera»:

La *lógica de policía* piensa y estructura las colectividades humanas como una totalidad compuesta de partes, con funciones y lugares que corresponden a esas funciones, con modos de ser y competencias que corresponden asimismo a esas funciones, con un gobierno como gobierno de una población, que divide esa población en grupos sociales, grupos de interés, y se presenta como árbitro entre los grupos, distribuye lugares y funciones, etc. La *lógica de policía* asume hoy la forma de una sólida alianza entre la oligarquía estatal y la oligarquía económica. La política comienza precisamente cuando se sale de ese modo funcional: de ahí que afirme que el pueblo, el *demos*, no es la población, pero tampoco los pobres. El *demos* son la *gens de rien*, los que no cuentan, es decir, no necesariamente los excluidos, los miserables, sino

cualquiera. Mi idea es que la política comienza cuando nacen sujetos políticos que ya no definen ninguna particularidad social, sino que definen, por el contrario, *el poder de cualquiera* (entrevista con Fernández-Savater, 2007).

Una de las formas de ejercer ese «poder de cualquiera» en el 15M ha sido la de, literalmente, evitar estar en el lugar en el que no solo la «lógica de la policía», sino la propia policía como tal, es decir, las fuerzas de orden público, esperaba que estuviera el movimiento.

Otro ejemplo notable de este tipo de fintas al orden policial se dio alrededor de la cumbre del Banco Central Europeo en Barcelona, a principios de mayo de 2012. Las autoridades decidieron poner en marcha un despliegue completamente insólito, enviando a 8.000 agentes de policía a las calles, e incluso suspendiendo temporalmente el tratado de Schengen para poder cerrar las fronteras del país. Sin embargo, la tan esperada protesta callejera que esas autoridades y algunos medios de masas daban ya prácticamente por hecha, nunca sucedió. Todo el dispositivo policial se manifestó claramente como inútil, lo cual, de nuevo, ocasionó una riada de bromas creativas en Twitter, esta vez bajo el hashtag #manificción: «Los primeros recuentos de asistencia oscilan entre 0 y 100.000 violentos e invisibles manifestantes en la #manificción», «200.000 manifestantes violentos según la policía. 0 según la organización. La prensa sería estima un punto medio de 100.000», «Los Mossos despliegan sofisticadas técnicas de mimo y expresión corporal que representan el combate con un enemigo poderoso», «Furgones de los Mossos atraviesan la ciudad a gran velocidad llenos de maniqués con rastas», «El presidente del BCE declara: “nunca había visto tanta violencia. De hecho, ahora tampoco la veo”», «La #manificción deja abierto el zoo: las avestruces se dirigen a Fitch, las serpientes a Moodys y los canguros golpean a los Mossos», «Trias incluye “invisibilidad” entre los delitos de la ordenanza cívica», «Puig redobra su apuesta: “en las próximas horas grupos de ser-

pientes en llamas y de pumas hambrientos invadirán Barcelona», «Puig acusa a AcampadaBcn de resistencia a la autoridad por eludir la cumbre y ordena detener a su cúpula».

5.4.2. *La velocidad tecnopolítica de las redes*

La velocidad de comunicación masiva que permiten las redes digitales ha sido crucial para permitir este tipo de «desplantes» —y los desplazamientos identitarios que los acompañan—, a menudo enunciados en clave de humor, y ha contribuido a cierto nomadismo no solo físico sino también, podríamos decir, «existencial», que caracteriza al movimiento 15M. Marchas improvisadas, multiplicación de nombres, cambios de planes, concentraciones autoconvocadas en pocas horas, disfraces, simulaciones, apropiaciones lúdicas de los discursos del «enemigo» y, en general, toda clase de tácticas sorprendentes e imprevisibles de ocupación del espacio físico y simbólico, han sido habituales en un movimiento que ha tenido una presencia muy activa, flexible y sobre todo combinada y coordinada entre las calles y las redes digitales.

Por supuesto, este «nomadismo» se vio multiplicado en la etapa posterior a las plazas, y dio lugar no solo a esas «desapariciones» o «camuflajes» del movimiento ante el poder, sino también a sus encuentros con otras protestas y procesos sociales que no se identificaban específicamente como «15M», pero que tendían a confluir o al menos a cruzarse con las derivas algo imprevisibles que el movimiento había impulsado.

Así, como se narró de manera inteligente en el blog *Al final de la asamblea* —que constituye una de las mejores fuentes para entender estas dinámicas del «post-15M»— en el verano de 2012, al poco de la «manifiación» de Barcelona, se produjeron una serie de convergencias muy interesantes de protestas de diversos grupos de funcionarios con movilizaciones «estilo 15M», llegándose a dar la circunstancia de que policías y habituales de Acampadasol se en-

contraran por una vez en el mismo «bando», cuando los primeros convocaron protestas por los recortes públicos que también afectaban a su sector. Lo interesante fue que, como señaló un post del citado blog, «El desconcierto. Cuerpos y fuerzas del estado de la indignación» (2014), el marco de prácticas inclusivas y «de cualquiera» que había creado —o cuando menos potenciado— el 15M, incluido su «nomadismo callejero» y su uso veloz de las redes, fue asumido incluso por sus supuestos «enemigos naturales», los policías, cuando estos quisieron protestar. Se planteaba en el post:

Me pregunto ¿dónde deberían haber acabado los policías indignados tras su enfado? ¿Dónde habrían acabado las gentes-de-orden de antaño en otro país, en otras circunstancias?

Se me hacen muy fáciles varias opciones: en la calle pero detrás de Le Pen en Francia, en Jobbik en Hungría, con Berlusconi en Italia, Manos limpias y España 2000 en España hoy, en manis del PSOE en España hace cinco minutos, como quien dice, o detrás de grandes banderas de sindicatos y líderes sindicales, o detrás de las terceras vías tipo UPyD, recicladores genéticos del sistema. O quién sabe, quemando coches y escaparates rabiosamente como en París o Londres.

Puede que cualquiera de estas cosas aún vayan a suceder, pero hoy mismo no. Puede que a los agentes de la policía municipal con los que voy a hablar les den igual lo rollos del no-nos-representan y de estas-son-nuestras-armas, sin embargo, de facto, han empezado su movilización amenazando con una acampada en el Congreso, convocando a través de las redes de manera bastante anónima (junto a algunas plataformas) y se han liado a hacer la primera perroflautada que han visto en algún lado, andar por las calles sin permiso, dar vueltas y vueltas al Congreso acoirazado, visitar la sede de los partidos mayoritarios.

En Acampadasol había aparecido ya un «policía indignado», pero que los policías como sector profesional adoptasen las formas de protesta del 15M era, ciertamente, algo bastante inesperado e incluso inquietante para muchos.

Unos meses antes, en febrero, con ocasión de otra protesta convocada bajo el nombre «#Yonopago», y que invitaba a colarse en el metro como protesta por las subidas del precio del transporte público, se describía también en *Al final de la asamblea* otra situación en la que el movimiento se resistía a hacer lo que se esperaba de él, provocando el siguiente análisis optimista por parte del colectivo de bloggers:

El Estado espera que pase algo. Los medios esperan que pase algo, había unidades móviles con antenas en Sol. Todos están seguros de que va a pasar. Nos ponen el escenario, abren un hueco en el medio. La tensión se contamina de emoción. Es como si una vez hubiera aterrizado E.T. en Sol, y ahora, a la mínima, se plantan los federales, los marines, la NASA y la TV. Tiene algo de muy cachondo, de amante en plantonazo. Es como si el aparato estatal boxeara con una sombra, con algo que no ve. Es como un boxeador de 170 kilos (con un cerebro aplastao) intentando golpear una mosca. Despliegan mucha, pero que mucha energía. Muchos hombres, caras jóvenes y relavadas, muchos jefes, trajes nuevos y planchaos, helicópteros, SAMUR, miles de furgos recién compradas, etc. Cámaras, periodistas, fotos, focos. Se presenta contento y dispuesto el adversario... y El Otro (nosotros), no viene. Decepción. Con los juguetes a casa.

¿Cómo es lo de los japos? ¿aprovechar el peso del adversario y su fuerza para su caída? (15más1 2014).

Gran parte de este «devenir-japo» del movimiento, de su capacidad de convertirse en una mosca a la que el poder a veces quiere dar caza a cañonazos, se debe justamente a esas «dinámicas de enjambre» que, sugería Margarita Padilla, propician las redes digitales. El grupo de investigación Datanalysis 15M ha llevado a cabo un trabajo exhaustivo y de gran riqueza metodológica (incluyendo gran cantidad de análisis cuantitativos) que recoge las múltiples interacciones entre calles y redes digitales que se han venido produciendo en lo que ellos llaman el «sistema-Red 15M» y su «sincronización multicapa del com-

portamiento colectivo». Así resumían la primera de sus conclusiones en el estudio *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas* (2013):

La centralidad de la conexión entre redes sociales en internet y las redes humanas para la emergencia de nuevas formas de comunicación, organización y acción colectiva mediadas por el uso político de la tecnología, los fenómenos de masa crítica y auto-comunicación de masas se ha mostrado tanto en la gestación, explosión, como en el desarrollo del 15M. Este uso táctico y estratégico lo caracterizamos como tecnopolítica y oscila entre la apropiación y derivación masiva del uso originario de plataformas digitales y la invención colectiva de nuevos usos y nuevas herramientas. Esto ha significado una drástica reducción del coste de la acción colectiva y mayor capacidad de construir el sentido de lo que acontece en tiempo real, al mismo tiempo que un impacto muy fuerte de las campaña virales o eventos contruidos desde las redes digitales.

En efecto, si el nuevo «poder cultural» que emana del 15M es capaz de crear «culturas de cualquiera» capaces de desafiar al monopolio de la autoridad cultural que intentan ejercer expertos, medios e intelectuales es en parte porque es capaz de proveerse de infraestructuras tecnopolíticas que le permiten «construir el sentido de lo que acontece en tiempo real», es decir, construir alternativas a la interpretación que esa oficialidad cultural va haciendo de «lo que acontece».

Pero esa necesidad de hacerlo «en tiempo real» que señala el colectivo Datanalysis 15M denota ya el tipo de acontecimientos —efímeros, nomádicos, veloces, puntuales, excepcionales— en los que esa «ligereza» de las estructuras tecnopolíticas resulta especialmente efectiva. Para competir con el tiempo acelerado de la «actualidad» marcada por los media, para anticiparse y sorprender a la policía o a la burocracia institucional, esa velocidad de las redes resulta, efectivamente, muy valiosa.

Sin embargo, como vengo señalando, me parece que esas no son las únicas, ni, probablemente, las más transformadoras dimensiones de las «culturas de cualquiera» capaces de desafiar al *establishment* de la autoridad cultural. Pues en ellas, una vez más, y como se verificaba en las acampadas del 15M, pero también en las prácticas de la PAH y de las Mareas, se trata también de sostener un espacio cultural en el que se democratice la construcción de sentido cotidiana que está íntimamente ligada a la dignidad humana, y eso supone también sostener un espacio que difícilmente puede funcionar solamente desde lo efímero. Se trata, efectivamente de nuevo, de conseguir construir una cultura que plante cara a la dispersión creada por el neoliberalismo, visibilizando y afianzando formas colaborativas e igualitarias de interdependencia humana que, me parece, no pueden basar su fuerza en la fugacidad¹⁰.

¹⁰ Cada vez más, es el propio capitalismo el que se basa en la veolocidad, lo transitorio e incluso en la destrucción para reproducirse a sí mismo. David Harvey señalaba ya en *The Urban Experience* (1989) que el capitalismo necesitaba, no solo como ya había señalado Marx «abolir el espacio», sino que, en su deriva post-industrial, funcionaba mediante una constante «autodestrucción creativa» por la cual necesitaba construir constantemente nuevos espacios para poder «disolverlos en el aire» (por retomar la expresión clásica de Berman) cuanto antes. «Miramos a la solidez material de un edificio, un canal, una autopista, y detrás de ella lo que vemos siempre es la inseguridad que acecha en el proceso de circulación del capital, que siempre pregunta: ¿cuánto tiempo más en este espacio relativo? (192). Más recientemente, el economista y profesor de negocios Stephano Harney (2010b; 2010a) ha integrado el estudio de las novedades presentadas por el mundo del capitalismo financiero dentro de esta línea de análisis, llevándola hasta un punto insólito: la afirmación de la ruptura total del capitalismo con los presupuestos y la ideología del progreso. El tipo de «destrucción creativa» en el que se embarcan los mercados financieros al especular con productos sofisticados como las derivativas, dice Harney, ya no puede pensarse en ese familiar horizonte, antes citado, por el cual, por más que a través de métodos a veces parcialmente perniciosos o incomprensibles para los legos, se consideraba que la «modernidad» capitalista iba siempre a revertir en un control sobre la naturaleza que, a nivel general, traería el progreso en el futuro. Hacia 1998, con la desregulación de la economía

No estoy planteando aquí una dicotomía entre la lentitud de lo físico y la velocidad de lo digital, sino entre la voluntad de crear redes de colaboración sostenibles que con su permanencia se acaben convirtiendo en alternativas a la organización neoliberal de la vida (para lo cual lo digital es una de las herramientas fundamentales) y la de sabotear puntualmente esa organización neoliberal propiciando la irrupción de capacidades, saberes y discursos no legitimados en ese orden. Es justamente la velocidad de la palabra y de la imagen, la velocidad de los aspectos más inmediatos de la construcción de sentido (multiplicada por las infraestructuras digitales), la que tiende a hacer que se ponga mucha energía en propiciar interrupciones, desplazamientos, sabotajes o desplantes efímeros al orden neoliberal, porque se sabe que conseguirán un objetivo inmediato. Pero el peligro de este tipo de especialización en lo efímero es dejar abandonado a lo cotidiano a su suerte, es decir, abandonado a la organización neoliberal de la vida, que es la que impregna todo por defecto en nuestra era.

La diferencia entre la lógica de las plazas y el «nomadismo» del movimiento, que se daba por ejemplo en los «azarosos paseos indignados» del post-15M, no es, insisto, la diferencia entre lo físico y lo digital. En ambos momentos convivían las dos dimensiones. La diferencia estriba más bien en que en el primer caso se articulaba un foro permanente de construcción democrática del sentido, como una especie de caballo de Troya dentro de la ciudad neoliberal, mientras que en el segundo se jugaba al ratón y al gato con la «policía», en el sentido rancieriano y en el literal.

financiera, afirma Harney, sucede algo que va a trastocar este horizonte familiar: mientras antes se había considerado que el valor económico debía siempre ir en aumento, en paralelo con ese «progreso de la humanidad» esperado por todos, ahora se empieza a considerar que lo importante no es que el valor suba, sino que sepamos manejarnos con sus oscilaciones. El riesgo se convierte en algo deseable, productivo. Se convierte, de hecho, en la principal apuesta del capitalismo, cuya economía especulativa es, como es sabido, unas 30 veces más grande que la «real».

Ambos modelos, que nunca se han encontrado del todo separados sino en diferentes mezclas, tienen, por lo demás, sus potencias y sus problemas.

5.4.3. Apropiaciones publicitarias y mercantiles del valor colectivo

En las plazas del 15M, como es sabido, se invitaba a todo el mundo a participar, pero no desde las tribunas mediáticas, tecnocráticas o intelectuales que tienden a producir el monopolio del saber, sino dentro del peculiar «espacio de cualquiera» que se estaba intentando sostener y que creaba sus propias condiciones de participación. Hubo en este sentido repetidos debates en Sol sobre si se debía permitir o no a los medios grabar las asambleas –y hubo momentos en que se les prohibió, rechazando una concepción ingenua de la «libertad de expresión», y planteando la restricción como una forma de defenderse de eso que se identificaba como peligro de «manipulación» pero que, me parece, tenía mucho que ver con el acaparamiento ilegítimo de la autoridad cultural que ejercen los medios de masas.

Las plazas eran inclusivas, pero justamente en unos términos que permitieran la inclusividad para todos, y lo mismo valía para los intelectuales, fueran famosos o no, de izquierdas o no, quienes, como afirmó Luis Martín-Cabrera (2011) en un artículo sobre el tema, «en las plazas tienen que esperar su turno como todo el mundo».

Cuando no hay plaza, sin embargo, cuando no existe ese permanente espacio de cualquiera, y aunque aparecen otras múltiples posibilidades de esquivar, burlar e interrumpir a los poderes culturales autoritarios, resulta también mucho más difícil hacerles respetar, aunque sea mínimamente, los protocolos necesarios para la multiplicación igualitaria de capacidades que crea inteligencia colectiva. Cuando el terreno de juego lo marcan los medios, con sus tertulianos, sus intelectuales, su constante afán de novedad, y

su transformación de la realidad en un mercado de «novedades», las cosas son diferentes.

Pondré ejemplos: al poco del 15M aparecieron diversos anuncios publicitarios que se apropiaban de la estética, las formas o, más bien, los «tics» del movimiento. Uno de ellos resultaba especialmente llamativo: ponía en escena una hipotética «asamblea» —completamente descontextualizada— en la que gente de diversas edades aportaba ideas sobre el precio adecuado de los mensajes de texto de telefonía móvil, para llegar finalmente al acuerdo de que todos debían ser gratis. La voz en off concluía: «la gente ha hablado y esto es lo que nos ha pedido: nuevas tarifas para móvil hechas entre todos». La compañía era Movistar, perteneciente al gigante español de las comunicaciones Telefónica, y conocida por sus constantes prácticas comerciales de dudosa legitimidad, como ha denunciado repetidamente la asociación de consumidores FACUA, cuyos miembros la han votado peor empresa del año durante varios años consecutivos, y asimismo en 2011 votaron el *spot* de la asamblea como Peor Anuncio del Año.

Se trataba, afirmó FACUA, «de una auténtica burla al movimiento del 15M intentando aprovecharse de su imagen y sus decisiones asamblearias». Por lo demás, la «guerrilla de la comunicación» anónima que florece en las redes digitales no tardó en subir a YouTube una versión «mejorada» del anuncio, en la que los personajes de la asamblea hablaban sobre la propia compañía Movistar-Telefónica, llegando a unas conclusiones muy diferentes: «récord de beneficios (10.167 millones de euros en 2010), récord de despidos (6.000, 20% de la plantilla) y récord de calidad (la conexión más lenta y cara de Europa)».

Algo parecido sucedió con un par de anuncios televisivos de la marca de embutidos Campofrío, emitidos en 2012 y 2013, respectivamente. En ambos se jugaba con una vaga noción de las virtudes de un supuesto «carácter español», puesto en escena como una manera de «subir la moral» supuestamente decaída por la crisis. Así, sin hacer ninguna referencia a las causas de esa cri-

sis, se elogiaban el deporte, las infraestructuras, el sentido del humor o la sociabilidad española, en una amalgama indiferenciada que terminaba en ambos casos revirtiendo en un deseo colectivo de comprar los productos embutidos de Campofrío, porque encarnaban –nunca mejor dicho– esa revalorizada «españolidad». Lo que me interesa aquí recalcar es que entre la lista de las características propias que debían devolver el ánimo a los españoles –que, oportunamente, en el primer *spot* se enunciaban bajo la forma de un currículum– se encontraba la «solidaridad» (ejemplificada con imágenes de protestas de la PAH) y la capacidad de «luchar aunque no tengas fuerzas» (según lo expresaba «el Langui», actor y cantante del grupo de hip hop La Excepción, que sufre parálisis cerebral, y que aparecía con una camiseta que mostraba un símbolo contra los recortes).

Más allá de los problemas que podría plantear el propio contexto comercial del mensaje –no olvidemos que se trata de *spot* publicitarios–, y sin querer desmerecer el refuerzo que las luchas de la PAH y contra los recortes en educación y sanidad hayan podido tener gracias a estos *spots*, que probablemente también existe, me parece que es importante señalar los riesgos que supone integrar estas luchas de forma acrítica en narrativas que las ponen junto a realidades sociales tan dependientes de la lógica neoliberal como son la promoción del deporte de élite y la creación de faraónicas infraestructuras de transporte –en el propio anuncio de Campofrío se dice «que aquí tenemos aeropuertos para aburrir», pero precisamente la construcción de aeropuertos de nulo o escasísimo uso ha sido uno de los emblemas de los excesos de la burbuja especulativa inmobiliaria.

En el siguiente capítulo voy a explorar un poco más las lógicas de apropiación del valor creado colaborativamente en «culturas de cualquiera» por parte del sistema neoliberal. Anticipo ya que estos «robos» tan evidentes del capital simbólico creado por los movimientos por parte de grandes multinacionales que lo usan para su publicidad son tan solo un ejemplo bastante literal, y por

ello especialmente útil, pero forman parte de todo un complejo conglomerado de dinámicas indirectas, híbridas, a menudo poco visibles y ambiguas por las que en realidad cualquier valor reconocido socialmente tiende a ser de una forma u otra financierizado y puesto a funcionar en la lógica competitiva y empresarial del neoliberalismo.

Afortunadamente, contamos también con numerosos y complejos análisis de estas dinámicas, y adelanto también que lo que me interesará a mí será plantear, en diálogo con esos análisis más generales, algunos intentos concretos de gestión del valor creado colaborativamente que intentan protegerlo de la apropiación neoliberal. Concretamente me referiré a instituciones que trabajan con «la cultura», y que intentan –de modo en parte análogo a las plazas del 15M– acotar espacios –físicos y digitales– en los que se puedan defender protocolos concretos que impidan la privatización del valor cultural y que garanticen la capacidad de autogestión de ese valor por parte de las comunidades colaborativas que lo producen.

No, no hay un afuera «puro» del neoliberalismo. Pero hay, como propuso el historiador Immanuel Wallerstein, procesos de «desmercantilización selectiva», es decir, creación de «estructuras que operen en el mercado y cuyo objetivo sea la prestación de un servicio y su supervivencia, y no el beneficio». «Esto», señaló Wallerstein, «puede hacerse, como sabemos por la historia de las universidades y de los hospitales: no conseguirlo todo, pero sí el máximo posible» (103).

En este sentido, lo que quería señalar aquí son algunas dificultades que el «nomadismo» del clima 15M plantea de cara a esa «desmercantilización selectiva», que parece necesitar, como dice Wallerstein, de la creación de «estructuras» más permanentes, como eran las plazas del 15M, con todo su intento de sostener una vida cotidiana no competitiva ni empresarial, y como son algunas de las instituciones de las que hablaré en el próximo capítulo, que tratan de hacer lo mismo con los aspectos culturales o simbólicos de la vida.

5.4.4. *Tertulias y academias: los peligros de jugar fuera de casa*

Una deriva especialmente controvertida de las relaciones entre las «culturas de cualquiera» y el *establishment* neoliberal, en relación con el «nomadismo» de las primeras, lo constituyeron ciertos intentos de intensificar lo que he propuesto entender como interrupciones o sabotajes de la lógica de los grandes medios en su propio terreno. Pienso en lo que ocurría con el asunto crucial y delicado de las intervenciones en debates televisivos de personas que, de una forma u otra, provenían o al menos se reclamaban parte de los entornos de las «culturas de cualquiera» o, más en general, del 15M. Quizá los casos pioneros y más importantes sean, con sus notables diferencias, los de la Ada Colau y el Pablo Iglesias que en sus primeros momentos televisivos, antes de convertirse en cargos políticos (y en el caso de Colau, cuando todavía era portavoz de la PAH), empezaron a aparecer en los programas de tertulia política que han proliferado en los grandes canales de televisión. En ese momento, y esto sin duda ha cambiado rápido, su aparición en programas de «tertulianos» tenía todavía algo de insólito, me parece que porque de alguna manera se les percibía como una especie de «infiltrados» que venían de un mundo ajeno al de los tertulianos, y, en general, al de los representantes del *establishment* (periodistas de grandes medios, políticos profesionales, expertos) que tenían copado el espacio del debate político televisivo.

Ante este fenómeno apareció un interesante debate en las redes digitales afines al clima 15M acerca de la oportunidad o no de estas intervenciones en un terreno que se percibía como «enemigo». Se trata de un tema complejo sobre el que quiero tan solo apuntar brevemente una idea, que quizá no estaba muy presente en dichos debates. Me refiero a que no siempre se tenía en cuenta la importancia táctica que juega en esos debates televisivos el recurso a saberes especializados, o incluso, simplemente, a la autoridad de la posición experta. Como anticipé, me parece que la figura del «tertuliano» televisivo o radiofónico debe mucho al

«aura» que proporciona dicha posición, y en ese sentido me parece que resulta especialmente difícil reapropiársela desde las «culturas de cualquiera», o al menos entrar en composición igualitaria con ella, como por lo demás se ha hecho con otras tantas figuras de saber-poder (el economista, el médico, el abogado, el filósofo, etc.) durante este ciclo de democratizaciones culturales que se abre con el 15M. Resulta especialmente difícil, digo, sobre todo mientras se intente hacer en el «espacio natural» del tertuliano, que son los grandes medios.

Me parece que esto es así en parte por un equívoco que subsiste: la crítica habitual al tertuliano es que hace como si «supiera», pero en realidad «no sabe». Lo cual, no está lejos de la verdad, en el sentido de que, efectivamente, a los tertulianos se les pide que opinen sobre cualquier tema de actualidad, y es imposible que «sepan» realmente de todo. Desde ahí, tendría sentido recurrir a una estrategia en la que se presentara a un «tertuliano» que rompe esa lógica, y que realmente sí sabe de qué está hablando.

Pero, de nuevo, la cuestión es qué significa «saber». Si se pone en escena a un tertuliano que ostenta un saber autorizado por las instituciones del *establishment*, como, me parece, tendía a ocurrir en el caso de ese primer Pablo Iglesias televisivo que se presentaba enfatizando su saber especializado como «profesor» y que le tiraba a la cara a otro tertuliano su brillante expediente académico (en uno de los vídeos de Pablo Iglesias con más vistas en You-Tube), tal vez se está dejando un poco de lado ese otro tipo de saber imprescindible que es el de «los expertos en lo que les pasa», el saber de los afectados, el de esas voces vulnerables que saben temblar¹¹.

No hay, sin embargo, apenas espacio para ese tipo de saber en las tertulias de los grandes medios. Cuando aparece la voz del afectado es para convertirla en víctima, para conmoverse o solidari-

¹¹ Sobre el desmarque de la dirección de Podemos y particularmente del llamado «grupo de la Complutense» respecto a las prácticas igualitarias de las culturas de cualquiera diré algo más en el epílogo.

zarse con ella, pero no para aprender con ella o de ella. En el caso de Ada Colau, que fue siempre fiel a su condición de portavoz, que no «representante», de la PAH, y que siempre ha intentado evitar colocarse en la posición autoritaria «del que sabe» (al contrario de la tendencia general en el grupo iniciador de Podemos), sus intervenciones en los medios en esa época tampoco fueran sencillas «traducciones» de la lógica igualitaria del 15M a la arena mediática. Se encontraba con que en esos foros la elección que se plantea es doblemente desgraciada: si se habla como afectado, se le intenta convertir a uno en víctima impotente, si se habla desde saberes especializados, se le presenta como experto prepotente, cuyo saber sería de un rango distinto al de la inteligencia colectiva.

Finalmente, junto a estas relaciones complejas de las «culturas de cualquiera» con los medios de masas, quisiera señalar que no han dejado de presentarse otras igualmente problemáticas, pero aún más directamente relacionadas con la lógica del prestigio jerárquico cultural. De nuevo, cuando el terreno de juego no lo ponen las propias «culturas de cualquiera» sino, en este caso, instituciones fuertemente marcadas por las lógicas monopolísticas y autoritarias del complejo saber-poder moderno, en su declinación neoliberal, como son la mayoría de las instituciones académicas y culturales del Estado español (y de otros estados), el valor simbólico creado por esas culturas es fácilmente reterritorializado en dinámicas competitivas que lo alienan respecto a las comunidades que lo producen. La inmensa maquinaria de la programación cultural institucional y de la publicación académica —ambas fuertemente marcadas por las lógicas neoliberales de competición y empresarialización— encuentra en el material creado colaborativamente por las culturas de cualquiera «temas» para sus eventos, libros y artículos, igual que los intelectuales mediáticos los encontraban para sus columnas de opinión.

Estos son los riesgos que corre, evidentemente, el propio volumen que el lector tiene entre sus manos, junto con la creciente producción investigadora y analítica que emerge en un contacto

más o menos directo y estrecho con las «culturas de cualquiera», pero que utiliza también la infraestructura proporcionada por instituciones claramente inmersas en el paradigma experto y neoliberal (concretamente en mi caso, la universidad privada norteamericana en la que trabajo).

Ante esos riesgos, como ante los que plantea en general toda incursión de esas «culturas de cualquiera» en instituciones ajenas a sus lógicas abiertas, desmercantilizadoras y colaborativas, como son los medios de masas, los partidos políticos, los museos y otra infinidad de foros asentados en el *establishment* que traté de describir en la primera parte del libro, me parece que una de las estrategias más poderosas suele ser la de implementar «recorridos de ida y vuelta» por los cuales la revalorización que permite ese *establishment* es a su vez reconducida hacia las propias «culturas de cualquiera». Me refiero a instancias en las que las infraestructuras, recursos y capacidades que proveen las instituciones neoliberales se ponen al servicio, de manera más directa o indirecta, de esfuerzos que tratan de crear alternativas a la lógica neoliberal.

Para hacer esto resultan especialmente necesarias esas dinámicas de creación de estructuras capaces de cierta permanencia y, por tanto, de cierta «desmercantilización selectiva», que a veces reclaman energías puestas en otras más «nomádicas» de los movimientos y las culturas en red, y por tanto quizá también más vulnerables al paradigma neoliberal de la dispersión. Dedicaré el último capítulo de este libro a estudiar algunas de las primeras, desde la convicción de que darles visibilidad desde el análisis histórico y filosófico es ya también una forma de construir el valor colectivo que puede garantizar su permanencia.

CAPÍTULO 6

¿HACIA INSTITUCIONES CULTURALES MÁS DEMOCRÁTICAS?

6.1. LA CULTURA AUTOGESTIONADA EN SUS ESPACIOS DE VIDA

6.1.1. Traficantes de sueños: compartiendo condiciones de posibilidad para la cultura

Unos cuantos libros sobre una mesa plegable: un pequeño puesto de literatura activista en el Rastro de Madrid.

Es 1996, y el germen de lo que hoy se ha convertido en el «proyecto de producción y comunicación política» Traficantes de Sueños cabe prácticamente en una maleta. Casi veinte años más tarde, este proyecto se compone, entre otras cosas, de una librería, una editorial, una distribuidora, un taller de diseño, un grupo de investigación militante, un programa permanente de seminarios de autoformación y un espacio social que alberga todas estas y otras muchas actividades. Probablemente en 1996 no había mucha gente que pensara que esta transformación se iba a lograr «regalando» libros. Pero, en cierto modo, así ha sido.

Pues, en efecto, desde que en 1999 esa mesa plegable se convierte en editorial, Traficantes de Sueños no ha dejado de poner a la libre disposición de cualquiera una versión digital de todos los libros que ha publicado. Así, además de permitir la copia mediante el uso de licencias Creative Commons, Traficantes de Sueños ha producido siempre un archivo .pdf de cada uno de sus muy cuidados textos y los ha colgado en su página web para faci-

litar la descarga. Esto, desde luego, no ha sido en absoluto motivo para que, como pretenderían *a priori* algunos escépticos, la gente se haya «aprovechado» masivamente de esos «productos gratis» y haya «arruinado» o hecho insostenible el proyecto de Traficantes de Sueños. Más bien al contrario. La apuesta valiente y decidida por la desmercantilización del objeto libro, junto con otros importantes factores a los que ahora me referiré, ha hecho especialmente atractivo el proyecto de Traficantes de Sueños para mucha gente, que, a su vez, ha encontrado las maneras de apoyarlo. De esta forma, Traficantes de Sueños se ha convertido en uno de los más claros ejemplos que existen en todo el Estado español de que los principios básicos de la Cultura Libre se pueden aplicar con éxito no solo a recursos digitales como el *software*, sino también a otro tipo de procesos culturales, como la edición de libros.

El investigador y activista Jaron Rowan, en un interesante y exhaustivo estudio sobre este proyecto cultural multifacético, señaló que lo que ha permitido el crecimiento exponencial de Traficantes de Sueños no ha sido solo su apuesta por liberar el acceso a sus libros, sino, más en general, su capacidad de crear infraestructuras que otra gente puede usar para llevar a cabo procesos de producción cultural. Es decir: su capacidad para crear y compartir, por tanto, no solo «resultados», como pueden ser, hasta cierto punto, los libros editados, sino también las propias condiciones de posibilidad para que se den procesos culturales abiertos, autogestionados.

Pensemos en lo que sucede una semana cualquiera en Traficantes de Sueños, o más bien, en Embajadores 35, que es el local del barrio madrileño de Lavapiés habitado por este proyecto (recientemente se ha mudado a Duque de Alba, 13). En este mismo momento en que escribo, sin ir más lejos, se está realizando un taller de *scratching* y mezcla con vinilos, por parte de DJ Caution, dentro del programa de actividades del Guacamayofest 2014, que se autodefine como una «plataforma lúdica divulgadora de las expresiones artísticas más vanguardistas del heterogéneo espacio sonoro latinoamericano». Pero, en un margen de muy pocos días

atrás y adelante, este mismo espacio físico ha albergado y albergará también una charla sobre ciberactivismo en África, la presentación de la traducción del libro *Revolución en punto cero* (editada por Traficantes) a cargo de la pensadora y activista feminista Silvia Federici, un concierto de homenaje a la poeta puertorriqueña Julia de Burgos, una conferencia sobre alimentos transgénicos y el comienzo del curso de autoformación «La leyenda del tiempo: subculturas, música, cambio social y rupturas en la “españa” contemporánea», que se iniciará con una sesión sobre «flamenco y poder», entre otros eventos de acceso libre y gratuito.

Además de acoger esta programación tan rica, el espacio está abierto al público en general en horario de mañana y tarde, de modo que quien quiere puede darse una vuelta por la librería o por la tienda de la cooperativa de comercio justo La Ceiba, que comparte el espacio con Traficantes de Sueños, y también con la cooperativa de *software* libre XSTO.info. De forma regular, Embajadores 35 se abre también al barrio a través de actividades para niños, clases de idiomas y talleres, y se cede habitualmente a colectivos locales que lo quieran usar para sus actividades, generando lo que Rowan ha llamado un «espacio dinámico marcadamente multiétnico y polivalente, muy al contrario que ciertos espacios culturales más tradicionales que presentan una demografía más homogénea».

Me parece que es importante tener en cuenta que es desde este trasiego cotidiano, desde esta confluencia exuberante de ritmos, cuerpos, deseos y proyectos —o, al menos, en su vecindad—, donde surge la extraordinaria producción de saberes que genera Traficantes de Sueños, mano a mano con las comunidades y redes que atraviesan el proyecto. Entre esos saberes están los que recogen y proponen los libros de la editorial, que a menudo se conectan de forma bastante directa con necesidades e intereses específicos que laten en esa cotidianidad. El caso tal vez más claro en ese sentido serían los libros que explícitamente se presentan como «manuales de uso», como el *Manual de desobediencia a la Ley Sinde*, publicado en colaboración con hacktivistas y el periódico

Diagonal en 2011 —en medio del ambiente de efervescente oposición a dicha ley que intenté describir en el capítulo 4—, o el de parecidos objetivos, *Copyleft. Manual de uso*, que salió ya en 2006.

Pero, hasta cierto punto, muchos de los libros de Traficantes de Sueños presentan esa misma vocación de servir a unas necesidades colectivas concretas lo más directamente posible. Es notable el caso de, por ejemplo, *La crisis que viene*, escrito por el colectivo de investigación militante Observatorio Metropolitano, que forma parte también de Traficantes, y publicado justo antes de la irrupción del 15-M, que se convirtió en referente fundamental para la oleada de politización producida por ese movimiento. Dos años después de su irrupción, este análisis de los dogmas del neoliberalismo que han conducido a la crisis económica había alcanzado ya las 50.000 descargas y los 2.000 ejemplares vendidos en papel. Importantes casos recientes de vinculación directa de libros publicados por Traficantes de Sueños con movimientos, redes y situaciones concretas son también, entre otros muchos, la recopilación de experiencias y saberes surgidos en torno al encuentro entre el Foro de Vida Independiente y la Agencia Precaria en *Cojos y Precarias. Haciendo vidas que importan* (2011) o el volumen colectivo *La Universidad en conflicto* (2010), compilado por la Universidad Nómada y Edu-Factory para investigar y ofrecer materiales de análisis sobre la mercantilización de las instituciones educativas superiores en el capitalismo globalizado.

Y es que conforme se ha exacerbado la crisis neoliberal, Traficantes de Sueños se ha ido convirtiendo en una factoría de conocimiento tanto más necesaria y solicitada aún, por su capacidad para albergar un tipo de reflexión conectada directamente a intentos de escapar al imperio de la competencia y la empresarialización, como es su propio modelo de sostenibilidad, en tanto que proyecto que apuesta por la «economía social». Traficantes de Sueños, como explica su página web, es una «asociación sin ánimo de lucro donde los trabajadores mandan» y que «sobrevive gracias a la comunidad que elige apoyarlo porque considera que es un re-

curso valioso para todos y todas». A efectos de ofrecer canales para ese apoyo comunitario, además de la compra de libros en su tienda física y virtual, Traficantes de Sueños ha habilitado métodos de suscripción a su librería y a su editorial, y la posibilidad permanente de realizar donaciones *online*¹.

Por supuesto, el valor creado de Traficantes de Sueños puede ser también cooptado de forma indirecta para ponerse al servicio de lógicas consumistas y mercantilizadoras, como cualquier otro valor socialmente producido, pero eso no anula la existencia de toda una serie de protocolos concretos que hacen de Traficantes de Sueños un proyecto de economía social y de cultura libre, que trata de hacer difícil esa cooptación: licencias abiertas, autogestión asamblearia por parte de los trabajadores, interrupción de las lógicas del lucro, puesta constante de recursos al servicio de las comunidades que participan en el proyecto, y en general, de nuevo en sus palabras, el tener como objetivo «generar bienes y servicios

¹ En relación con la etiqueta «economía social» a la que se adscribe Traficantes de Sueños existen definiciones y modalidades de sostenimiento diversas. En el citado texto «¿Quiénes somos?», Traficantes de Sueños ofrece la siguiente: «varias personas se pueden unir para poner en marcha proyectos productivos, que generen empleos, bienes y servicios, a partir de principios éticos. Esta es la base de la economía social que ya cuenta, en todo el Estado y todo el mundo, con miles de cooperativas, asociaciones y empresas que producen según otro modelo económico. Su objetivo no es acumular beneficios, sino generar bienes y servicios a través de estructuras productivas justas, donde primen la igualdad laboral, la igualdad de género y el respeto por el planeta».

En el caso de Traficantes de Sueños estos principios básicos de la economía social se combinan con los de la Cultura Libre. Sobre la confluencia de estos dos modelos Ricardo Amasté escribió: «se trata de ver cómo además del bien social, las organizaciones son capaces de fomentar la proliferación de bien(es) común(es), esto es, propiciar las condiciones para que se asegure la posibilidad de transferencia, reproducibilidad, reutilización y remezcla de los recursos que gestionan y producen por el mayor número posible de personas y colectivos (desde recursos naturales o en materia de salud, educación, cultura o economía, hasta modelos de gestión, *software* y archivos digitales o conocimientos situados)» (Amasté, 2013).

a través de estructuras productivas justas, donde primen la igualdad laboral, la igualdad de género y el respeto por el planeta».

No es de extrañar, entonces, que Traficantes haya experimentado en la crisis neoliberal un aumento de participación y un apoyo notable a sus actividades; en cierto sentido está haciendo las funciones de catalizador cultural, repositorio de conocimientos vivos, lugar de encuentro y potenciador de capacidades intelectuales y afectivas de cualquiera que otras instituciones más cercanas a las lógicas neoliberales, y más dependientes de las mismas para su sostenimiento, como son universidades, museos, centros y fundaciones culturales, se ven cada vez más imposibilitadas de ejercer por su creciente mercantilización, que supone una supe-ditación inevitable a intereses económicos privados.

En este sentido, me parece también especialmente importante destacar que junto a ese tipo de conocimiento más urgente, pegado a procesos políticos concretos o incluso táctico al que me he referido, en Traficantes se producen también interesantísimos procesos de aprendizaje e investigación que dan cabida a actividades más especulativas, experimentales o de relectura de procesos históricos de larga duración, que requieren temporalidades más sosegadas. Es notable, por ejemplo, el enorme interés que ha generado el texto de Silvia Federici *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, que ha alcanzado niveles de venta y descarga muy altos para tratarse de un libro de historia y ensayo político publicado por una editorial alternativa. Federici, cuya teoría sobre el origen del capitalismo y sus efectos sobre la reproducción de la vida es central para la propia investigación que expongo en este libro, ha visitado en varias ocasiones Traficantes de Sueños y ha llenado siempre por completo el aforo del local, congregando a personas interesadas en la confluencia del feminismo y la crítica del capitalismo, pero también dispuestas a participar en el tipo de análisis de temporalidad larga que suele tener más difícil cabida en espacios activistas, a menudo más volcados hacia lo inmediato.

Esa función de aprendizaje, investigación y análisis sostenido en temporalidades largas —que habitualmente se produce en espacios universitarios—, encuentra tal vez su lugar más propicio dentro de la constelación de Traficantes de Sueños en los cursos de autoformación llamados «Nociones Comunes». En ellos se abren indagaciones colectivas de problemas que los espacios «alternativos» o críticos con el neoliberalismo tienden a tratar más a menudo desde la protesta callejera, la militancia o la denuncia pública. Nociones Comunes proporciona infraestructuras para que además de esas respuestas se produzcan también aprendizajes colectivos que permitan profundizar acerca de asuntos muy ligados al presente, como por ejemplo los ya citados de la crisis neoliberal, las luchas por la libertad en Internet o las de los feminismos, pero también otros como las migraciones, las contraculturas, los procesos de gentrificación urbana y la cuestión, candente en este momento, de la posible democratización de las instituciones políticas representativas desde dentro.

Así pues, Traficantes de Sueños es por tanto una especie de incubadora de conocimientos y recursos en diferentes escalas, dimensiones y ritmos, que tienen que ver con las necesidades y capacidades que afloran tanto en la vida cotidiana de un barrio urbano multiétnico en el centro de Madrid, como en los flujos y reflujos de los movimientos globales de contestación al neoliberalismo, y que incluyen desde saberes eminentemente prácticos, tácticos o instrumentales ligados a la supervivencia inmediata hasta procesos creativos, estéticos, teóricos o de investigación en plazos extendidos, pasando por multitud de combinaciones entre ambos extremos.

6.1.2. Los Centros Sociales Autogestionados como espacios de vida desmercantilizada

Por otro lado, la capacidad de construir y extender redes y constelaciones de Traficantes de Sueños ha aumentado notable-

mente conforme su proyecto se ha ido federando con otros similares, en gran parte a través de la creación de la Fundación de los Comunes en 2011. Desde hace tiempo la distribuidora de Traficantes trabajaba con librerías y editoriales de otras ciudades, haciendo circular sus libros por una red que ahora se ha fortalecido, de manera que ahora, por ejemplo, los cursos de Nociones Comunes se repiten en diferentes versiones y con diferentes facilitadores en ciudades como Terrassa, Zaragoza, Pamplona o Málaga. Es en ellas donde están situados los «nodos» principales de la red que ha formalizado la Fundación de los Comunes. Y tal vez la fortaleza y la peculiaridad de esta red es precisamente el haber puesto en el centro la vinculación de actividades que habitualmente se reconocen como «culturales», como son la investigación, la autoformación, la edición y la «tecnopolítica», con las «cuencas de producción social viva» —en palabras de Marisa Pérez Colina, coordinadora de la Fundación de los Comunes— que se generan en espacios cooperativos abiertos al flujo de vida cotidiana como es el propio Embajadores 35.

Así, Pérez Colina afirmaba recientemente que, en efecto, los colectivos de la Fundación de los Comunes realizan sus prácticas de investigación militante, autoformación y edición en el marco de Centros Sociales Autogestionados o Centros de Participación Ciudadana que son «espacios de agregación o de encuentro» con una particular vocación de perdurar en el tiempo, y añadía que, por tanto, uno de los primeros objetivos de la Fundación es «servir de sostén material y de vida» a estos Centros Sociales. También Jaron Rowan utiliza en su investigación sobre Traficantes de Sueños este concepto de «cuencas de producción social», que le parece fundamental para entender lo que distingue al proyecto de otras «empresas culturales». Rowan explica, siguiendo análisis provenientes del movimiento postautonomista italiano y de la revista francesa *Multitudes*, que las cuencas de producción social serían «lugares de confluencia de nuevos saberes, palabras, formas de relación y nuevos imaginarios», de los que las «industrias

culturales» se nutren para «capturar ciertos flujos y extraer rentas de ellos». Los ejemplos clásicos de este tipo de procesos serían, por ejemplo, en pequeña escala, la apropiación de grafitis urbanos para la estética del diseño de moda, o, en el ámbito de lo macro, la revalorización del suelo urbano que producen estas cuentas productivas, y de la que se benefician principalmente los *lobbies* de la especulación inmobiliaria y el turismo.

En el caso de un proyecto como Traficantes de Sueños, no se produce esta privatización de la riqueza generada colectivamente. Pues la riqueza social de las «cuencas productivas urbanas» que nutren a Traficantes de Sueños es devuelta constantemente en forma de libros con licencias abiertas y, en general, de toda una serie de bienes e infraestructuras culturales de libre acceso que van a enriquecer aún más a esas cuencas².

Me parece fundamental la apuesta que hace la Fundación de los Comunes por la vinculación de sus proyectos de edición, investigación y autoformación con los Centros Sociales Autogestionados en los que tienen lugar, porque es una forma de señalar y acotar pragmáticamente la existencia concreta de esas «cuencas productivas», haciendo más visible su creación colectiva de riqueza y por tanto también más fácil defenderla frente a privatizaciones de uno u otro tipo. Me parece que es ese gesto de acotar y fortalecer ámbitos concretos de producción cultural colectiva

² La propia Traficantes de Sueños ha publicado varias investigaciones sobre los procesos de apropiación de la riqueza común que se producen en el llamado «capitalismo cognitivo» y constituye probablemente una de las editoriales más útiles en español para adentrarse en esa tradición de la postautonomía italiana y el entorno de la revista *Multitudes* en la que se basa Rowan para su análisis. Ver, por ejemplo, en este sentido, el volumen colectivo *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva* (Blondeau, Lazzarato *et al.*, 2004). Por supuesto, un referente fundamental en esta tradición de pensamiento sobre las «cuencas de producción social» y su apropiación capitalista es la trilogía de Toni Negri y Michael Hardt formada por *Empire* (2001), *Multitude* (2005) y *Commonwealth* (2009).

autogestionada el que permite poner en marcha con mayor éxito procesos de desmercantilización, en tanto que, como proponía Wallerstein, hace posible trabajar sobre «estructuras» concretas para abrir pequeños espacios de resistencia a la lógica neoliberal.

Wallerstein hablaba de hospitales y universidades, pero lo que resulta interesante del modelo que plantea Fundación de los Comunes es que entiende los Centros Sociales Autogestionados como «espacios de producción social» (y podríamos añadir simplemente: «espacios de vida»), dotados de una multifuncionalidad que, a mi parecer, ataca directamente la lógica de dispersión y parcelación de la experiencia que está en el corazón del neoliberalismo. Una de las expresiones más importantes de esta lógica de la dispersión consiste en separar la producción simbólica, la «cultura», frente a su sostenimiento material: universidades por un lado, hospitales por otro; mentes a un lado, cuerpos al otro.

«El mercado está constantemente ensamblando y desensamblando los vínculos en función de su incesante búsqueda de la maximización del beneficio», afirmaba Franco Ingrassia en relación con el fenómeno de la dispersión. De esta forma se tienden a invisibilizar y a someter a profundas desigualdades las relaciones de interdependencia constitutiva que permiten la subsistencia material y simbólica del ser humano.

Pero si, como ocurre en Traficantes de Sueños, además de usar licencias abiertas o habilitar un espacio para la programación de actividades «culturales», esto no se hace de modo «voluntario», sino siendo capaz de sostener autónomamente la vida de un núcleo de organizadores para que no tengan que depender de un salario externo, y de proporcionar infraestructuras útiles para la vida de quienes participan del proyecto, la posibilidad de contrarrestar esa lógica de la dispersión es muy significativa. Y si, además, todo esto se hace dentro de un contexto en el que hay un fermento cotidiano de otros proyectos de vida desmercantilizada —como cooperativas alimentarias, de *software*, espacios de sociabilidad sostenidos comunitariamente, etc.—, me parece que se multiplica la

posibilidad de que las personas que hacen y disfrutan esa cultura sean capaces de establecer por sí mismas su valor, sin que interfirieran criterios externos basados en la maximización de beneficios, que conlleven la dispersión.

Al no depender totalmente de las lógicas mercantiles neoliberales para su producción y sostenimiento, los saberes, las narrativas, las investigaciones y los aprendizajes que se producen en lugares como Traficantes de Sueños desafían el tipo de separación y borrado de las vidas concretas e interdependientes de las que surge «la cultura» que se suele producir en el mundo neoliberal. Al utilizar los CSA's como bases en las que se acota e incluso se «acumula» el valor de la colaboración cotidiana y material que hace siempre posible cualquier producción de sentido, podríamos decir que uno no puede sino *ver materialmente* esos procesos colectivos que a menudo quedarían escondidos detrás de formas mercantiles de capturar el valor colectivo, como los usos privatizadores y especulativos de la figura del autor, de la «obra», la «calidad estética», las modas, los «hypes»...

6.1.3. *La tradición de los CSA's y las «culturas de cualquiera»*

Me parece que la cuestión de la intensificación recíproca de valor colectivo que se produce entre proyectos de desmercantilización cultural, alimentaria, habitacional, social y de cualquier otro tipo en el seno de los CSA y, en general, en cualquier instancia en las que se logre acotar y defender la riqueza social de determinadas cuencas productivas (como puede ocurrir, por ejemplo, con la multiplicación de CSA's o proyectos similares en un determinado barrio, pueblo o territorio), es fundamental. Afortunadamente, está proliferando la investigación sobre este tema, conforme los proyectos comunitarios y cooperativos se extienden por el Estado español, creando tejidos de excepcional riqueza participativa. Y conforme se demuestra que, en la crisis de las ins-

tuciones del Estado, la función de estos tejidos redobla su importancia. Así se ha podido comprobar recientemente, por poner un ejemplo conocido, en la defensa masiva del CSA Can Vies, en el barrio de Sants de Barcelona, con ocasión del intento de desalojo y demolición por parte del Ayuntamiento, que suscitó importantes protestas y generalizadas muestras de solidaridad vecinal, llegando incluso a iniciarse una reconstrucción ladrillo a ladrillo de la parte derribada del inmueble cuando este tuvo que ser paralizado por la autoridad municipal³.

Pero más que profundizar en la importancia de este tejido comunitario que se genera en torno a los CSA's, quiero ahora apuntar la pregunta por la relación entre formas de autogestión colectiva del valor cultural producido por comunidades que se defienden de la «captura» neoliberal de ese valor, con el tipo de experiencia de potenciación de las capacidades de cualquiera que he reseñado en el capítulo anterior en relación con el movimiento 15M y otros procesos políticos cercanos, como las Mareas y la PAH.

Pues me parece que, a pesar de las obvias similitudes, cabe preguntarse: ¿son esas culturas de los CSA's que defiende la Fundación de los Comunes también «culturas de cualquiera»

³ Sobre este tejido social formado por los CSA's ver por ejemplo el volumen colectivo *Okupa Madrid (1980-2010)* (Seminario de Historia Política y Social de las Okupaciones en Madrid-Metrópolis 2014). Varios artículos de prensa se han hecho eco de la creciente legitimidad de los CSA's, en relación con el incidente de Can Vies pero también, más en general, en la estela de la politización producida por la crisis (ver, por ejemplo, León, 2010; Peiró, 2014; Lenore, 2014; Cabrera, 2014). Para el caso de Barcelona, resulta excepcional el trabajo de mapeo e investigación que está llevando a cabo el Observatorio Metropolitano de Barcelona, en su página web bcncomunes.net. Con motivo de la presentación del proyecto colectivo Guanyem Barcelona (<https://guanyembarcelona.cat>), el tejido de proyectos comunitarios y autogestionados de esta ciudad está ganando aún más reconocimiento, en tanto que se presenta como uno de los pilares de la apuesta política municipal de Guanyem.

en el sentido de que rompan con las divisiones *a priori* entre «los que saben» y «los que no saben»? ¿son formas de composición entre saberes especializados y cotidianos? ¿son capaces de «empoderar» a cualquiera creando situaciones propicias para el reconocimiento de valores diversos, y no solo de aquellos reafirmados por la tradición tecnocientífica y el complejo saber-poder moderno?

Me parece que estas son preguntas pertinentes pues, en efecto, uno podría pensar que la capacidad de autogestión y sostenimiento de procesos culturales mediante métodos colaborativos y relativamente desmercantilizados o ajenos a la lógica competitiva del neoliberalismo, no garantiza exactamente el tipo de democratización cultural que he observado en el 15M y el «post-15M». La autogestión desmercantilizada de las necesidades y capacidades culturales de una comunidad podría todavía albergar lógicas jerárquicas o de exclusión: quizá no todo el mundo es bienvenido en esa comunidad desmercantilizada, quizá en su seno se reproducen separaciones *a priori* entre unas u otras identificaciones jerárquicas de «los que saben y los que no saben».

Sin embargo, creo que habría al menos tres razones para desestimar estas dudas y contestar afirmativamente, al menos en un nivel genérico, a las preguntas planteadas anteriormente. En primer lugar, la cuestión clave de la apertura de infraestructuras y de procesos culturales —y no solo de «resultados»— necesariamente apunta al menos en la dirección de ese «empoderamiento» que se produce cuando se confía en las capacidades de cualquiera, cuando se entiende la cultura más como algo que se cocina colectivamente, en «talleres» necesariamente abiertos que necesitan de una logística material, que como algo que se produce en una especie de vacío «detrás de las bambalinas» y se degusta en soledad, individualmente.

Además, en tanto estas culturas están fuertemente arraigadas en la vida cotidiana que se genera en los CSA's, en principio es

de esperar que esos «talleres» de la cultura —de la edición, investigación, autoformación, etc.— que lo habitan se contagien de saberes y cualidades a menudo no reconocidos por la tradición cultural hegemónica, pero fundamentales para sostener la propia cotidianidad de los CSA's: prácticas del cuidado mutuo, habilidades sociales, intuitivas, «amateurs», saberes tradicionales, extradisciplinarios, etc.

Por último, la configuración asamblearia y la cada vez mayor tendencia a construir los proyectos de los CSA's y de sus pequeñas «productoras culturales» en redes abiertas que facilitan la construcción de nuevos «nodos», son marcas de igualitarismo que facilitan la apertura de estas «culturas de centro social» más allá de comunidades cerradas, por más que su vinculación con lo local siga siendo muy fuerte.

Ninguno de estos aspectos, en cualquier caso, garantiza completamente que no se puedan producir reterritorializaciones jerárquicas o exclusivistas, reapariciones de fenómenos de «vanguardias» o sectarismos que, por lo demás, no son en absoluto ajenos a la historia de los movimientos sociales ni, en particular, al ámbito de la autonomía y la autogestión anticapitalista o incluso al del movimiento vecinal, que es también importante en cuanto a la genealogía y composición de los CSA's. La elaboración de una historia suficientemente detallada y compleja de estos ámbitos de «producción social viva» sobrepasa completamente mis posibilidades y propósitos aquí, del mismo modo que me es ajena la voluntad de establecer juicios de valor desde una supuesta neutralidad observadora⁴.

⁴ Tengo que añadir que aquí me limito a mencionar una mínima muestra de los muchos CSA's y CSOA's que existen en el Estado español, centrándome particularmente en los vinculados a la Fundación de los Comunes porque me permiten analizar mejor los problemas relativos a la autogestión y la democratización cultural que vengo tratando. No es en absoluto mi intención minimizar la complejidad de la gran cantidad de experiencias sociales y culturales en torno a la autogestión a la que no me puedo referir aquí.

Lo que sí me interesa, sin embargo, es proponer algunas indagaciones sobre protocolos concretos de autogestión cultural desmercantilizada, que me permitan identificar la complejidad, los límites y desafíos que se plantean algunas instituciones que practican, de un modo u otro, dicha autogestión, en relación con el tipo de democratización que están suponiendo las «culturas de cualquiera» en la crisis neoliberal. El objetivo, por tanto, es rastrear la posible emergencia de una «ecología cultural»⁵ democrática a partir de los que conformarían posiblemente sus nodos más estables, aquellos que, de cierto modo, se plantean como «instituciones» o que, simplemente, como decía Pérez Colina, «tienen vocación de permanecer».

En este sentido, me parece que es muy importante observar junto este tipo de cultura comunitaria del entorno de los Centros Sociales Autogestionados, también otros experimentos de autogestión y democratización cultural que provienen de un ámbito muy distinto pero a la vez capaz de otorgar durabilidad a los proyectos, que es el de las instituciones públicas, que, a su vez, presentan por ello sus propias posibilidades y límites. Por ello me acercaré ahora al una institución atípica y peculiar, que en muchos sentidos es abanderada de estas derivas autogestionarias y democratizadoras de lo público en el ámbito reconocido habitualmente como «cultural» en Madrid: Medialab Prado.

⁵ Tomo prestado este término de Reinaldo Laddaga, que a su vez lo tomó del sociólogo Charles Tilly para aplicarlo al ámbito de la estética. Laddaga habla citando a Tilly de transacciones recurrentes entre unidades que «producen interdependencias entre sitios, transforman los entendimientos compartidos en el curso del proceso y vuelven a vastos recursos de cultura disponibles en cada sitio particular a través de sus conexiones con otros sitios», por medio de una organización espontánea que supone «la formación y la activación de individuos que inician avances o demandas en sus escalas locales, pero que de alguna manera los articulan con identidades de gran escala y luchas colectivas» (Laddaga, 2006; Tilly, 2002, 49).

6.2. BAJO EL AMBIGUO PARAGUAS DE LO PÚBLICO

6.2.1. *Medialab-Prado: protocolos institucionales para la participación de cualquiera*

Medialab Prado es un «programa del Área de las Artes, Deportes y Turismo del Ayuntamiento de Madrid» que se autodefine más concretamente como «un laboratorio ciudadano de producción, investigación y difusión de proyectos culturales que explora las formas de experimentación y aprendizaje colaborativo que han surgido de las redes digitales». Medialab se presenta, por tanto, como un tipo de institución cultural pública experimental, que abandona modelos clásicos como el de la biblioteca, el museo o el auditorio. Tampoco pone en el centro la edición o la distribución de cultura escrita, a diferencia de la tradición de las librerías asociativas o «librerías de centro social» de la que vienen Traficantes de Sueños y los otros nodos de la Fundación de los Comunes. En lugar de ello, toma como referencia esas «formas de experimentación y aprendizaje colaborativo que han surgido en las redes digitales» para instituir algo así como un intento de «traducir» cierta cultura digital al ámbito de lo físico.

En este sentido, la apuesta de Medialab por lo procesual, por la apertura de infraestructuras y procesos de producción cultural, por la búsqueda de formatos ajenos a la cultura moderna basada en la división entre autores y públicos, es aún más explícita —lo cual no significa que se verifique necesariamente con mayor intensidad— que la del modelo de colectivos de investigación militante, autoformación y edición que plantea Fundación de los Comunes. Estos colectivos vienen del mundo de los movimientos sociales y, aunque, por supuesto, se hayan encontrado por el camino con la explosión de la tecnopolítica y las redes, Medialab bebe tal vez más directamente de estos últimos ámbitos (al menos en lo que a su autorrepresentación se refiere), y estos tienen inscritos en su propio ADN la centralidad de la procesualidad y de lo colaborativo abierto.

El modelo de producción de sentido en los movimientos sociales, por su parte, ha dependido tradicionalmente más de nociones como las de la «contrainformación», que sigue estipulando la necesidad de un «público», y ha girado en torno a la figura del militante y el activista como centros de los que emanaría ese sentido —aunque todo esto se haya transformado considerablemente con la intensificación de las lógicas «de cualquiera» en torno al movimiento 15M.

Tal vez la actividad paradigmática de Medialab, la que ocuparía el lugar central que en otros espacios culturales ocupa la edición de libros, el seminario de investigación, la conferencia informativa, la exposición de arte o la *performance* musical o escénica, es lo que se ha dado en llamar el «taller colaborativo de desarrollo de proyectos» o, simplemente, el «taller de prototipado». Se trata de un modelo inspirado por las prácticas colaborativas del *software* libre y de la tecnología experimental que se ha formalizado como un protocolo con unas pautas de organización muy precisas. Primero, Medialab realiza una convocatoria para proyectos, siempre a partir de un marco conceptual bastante amplio, como, por ejemplo, la premisa que se plantea en la última de ellas en el momento que escribo: «Madrid, laboratorio urbano. Infraestructuras prácticas y herramientas para pensar la vida en común». Cada convocatoria está auspiciada por tres consejeros elegidos por Medialab, que a su vez elegirán los alrededor de 10 proyectos que van a participar en el taller.

Una vez elegidos estos proyectos se convoca a 50 colaboradores que quieran participar en el desarrollo de las «herramientas, plataformas y acciones» que los proyectos proponen como objetivos concretos. Así, en el ejemplo mencionado, estos 50 colaboradores, que se admiten por orden de llegada, trabajarán para «prototipar» experimentos que van desde «un electroencefalógrafo (EEG) no invasivo de bajo coste para usarlo como BCI (interfaz mente-computadora)» hasta «una propuesta que ayude a la Administración Pública a entender y normalizar iniciativas ciudadana-

nas que utilizan el espacio público como un procomún» (como, por ejemplo, huertos urbanos en solares abandonados), pasando por «una aplicación móvil que facilita la localización de lugares accesibles y adaptados» para personas con diversidad funcional, o un recorrido por la historia y el presente del Barrio de las Letras «de la mano de sus habitantes y usuarios a través de sus testimonios y fotografías».

Los talleres tienen lugar en sesiones intensivas, en este caso en dos fases de 6 y 3 días, respectivamente, y se acompañan a veces de otros módulos de reflexión o exposición, como en este caso un seminario internacional que se celebrará entre las dos fases. Hay también toda una serie de infraestructuras telemáticas y materiales puestas a la disposición de los proyectos, que pueden hacer uso de las herramientas digitales y del espacio físico de Medialab durante los meses que separan las dos fases de trabajo intensivo.

De esta forma, se establece un marco que intenta dar continuidad a los procesos, pero que al mismo tiempo hereda también la vocación típicamente pragmática de los programadores de *software* libre o los experimentadores con tecnología, que suelen trabajar sobre objetivos concretos en los que las ideas deben ponerse a prueba. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que aunque los talleres colaborativos sean tal vez el paradigma de la actividad en Medialab, no son ni mucho menos la única. De forma quizá no tan diferente a lo que ocurre en los CSA's —y los antropólogos Corsín y Estalella han señalado la permeabilidad y cercanía de Medialab al mundo de la autogestión comunitaria—, en esta institución se establece una cotidianidad rica en encuentros y situaciones heterogéneas, que va más allá de la lógica de los eventos puntuales o de las sesiones de trabajo intensivas. Medialab ha conseguido en este sentido construir una red de participantes o usuarios cotidianos de sus infraestructuras que goza de una autonomía bastante insólita en las instituciones culturales públicas, habitualmente muy condicionadas por las propuestas puntuales emanadas de los equipos gestores.

Pero, además, todo esto no es algo en absoluto casual o «improvisado»: en Medialab se da un constante proceso de reflexión sobre la propia institución atípica que se ha creado, y que se sigue intentando mejorar en todo momento. Dentro del grupo de trabajo «Pensando y haciendo Medialab» se señalaba, en este sentido, que tal vez uno de los mayores retos era precisamente el de crear mayor continuidad para los procesos culturales que facilita o propulsa Medialab, así como ampliar las comunidades que participan en dichos procesos. En esta dirección, se creó recientemente el dispositivo de las «Estaciones de Trabajo» permanentes, que permiten tener operativas las funciones más eminentemente productivas y procesuales de Medialab en todo momento, sin depender tanto de la celebración puntual de talleres intensivos de prototipado.

Me interesa, así, señalar que la propia condición de institución «experimental» de Medialab en cierto sentido facilita que ese aspecto de creación de infraestructuras culturales abiertas —que es también consustancial a proyectos de cultura comunitaria como Traficantes de Sueños— se refuerce con la creación de protocolos pensados exclusivamente para intensificarlo, como son las «Estaciones de Trabajo».

Pero, además, dentro de esta experimentación instituyente que le caracteriza, Medialab ha producido también otros protocolos más directamente dedicados a afrontar la cuestión no menos central, y para la que tal vez las instituciones de cultura comunitaria no siempre están tan dotadas de herramientas sofisticadas, de la posibilidad de la participación de cualquiera, o, más precisamente, del posible empoderamiento de las capacidades de cualquiera. Entre los objetivos básicos oficiales de Medialab ya se incluye el «ofrecer diferentes formas de participación que permitan la colaboración de personas con distintos perfiles (artístico, científico, técnico), niveles de especialización (expertos y principiantes) y grados de implicación». Pero me parece que lo más significativo al respecto es la importancia que da Medialab a la figura de sus «Mediadores», ahora asociados a las «Estaciones de Trabajo», cuya

función específica es precisamente «responder a las necesidades de los diferentes tipos de públicos y usuarios: desde información general y asesoría hasta formación, recursos materiales y espacios para la escucha y el encuentro», así como «explicar la naturaleza del espacio y poner en contacto a personas con personas, a personas con proyectos, a proyectos con proyectos».

Al dedicar este esfuerzo específico a, digamos, «poner una persona en la puerta»; es decir, al dar prioridad a la acogida y la escucha de las necesidades y deseos diversos de los potenciales participantes, Medialab está apostando explícitamente no solo por la colaboración, sino también por la inclusividad y la pluralidad. Al reconocer la importancia de «los principiantes» o de «los *amateurs*», está intentando, me parece, deshacer esas barreras entre quienes supuestamente «saben» y «no saben» que nos ha legado la tradición de las disciplinas artísticas, técnicas y científicas a las que, al mismo tiempo, también se adscribe oficialmente Medialab.

Todo esto tiene que ver con algo que en principio no existe tan explícitamente en la tradición de los CSA's o de otras instituciones culturales comunitarias: la voluntad de universalidad asociada a lo público, la vocación de ser justamente eso: «un servicio público». Ahora bien, se trata además en el caso de Medialab de cierta interpretación particular de lo público, que Marcos García, el director de la institución, matiza muy bien:

La diferencia entre un proyecto público que es para todos (el público general, una entidad homogénea) y un proyecto público para cualquiera significa atender a las particularidades de cada persona que se acerque, y por tanto la única manera de que pueda desarrollar sus capacidades.

6.2.2. Los riesgos de captura neoliberal del valor cultural público

Dicho esto, lo que me interesa resaltar además es que, si bien por un lado la propia experimentalidad que constituye a Medialab

como institución y su vocación de servicio público le permiten desarrollar protocolos tanto de intensificación de la procesualidad como de la inclusividad y la pluralidad, al mismo tiempo, y paradójicamente, su propia condición de institución pública, dependiente de una administración local con una fuerte tradición en la aplicación de políticas neoliberales, constituye siempre una amenaza a estas mismas tendencias.

A riesgo de simplificar, diré que esto es así principalmente por dos razones. En primer lugar, porque la tradición de las instituciones culturales públicas sigue estando muy asociada al monopolio del saber-poder que han ejercido las élites expertas e intelectuales en la modernidad occidental, y que ha sido potenciado por el neoliberalismo como forma de extraer valor financiero de la cultura. Desde el propio Medialab se hace a menudo la reflexión autocrítica –y se trabaja intensamente para darle respuesta– de que mucha gente percibe esta institución como un espacio de «especialistas», de gente con saberes muy técnicos y poco accesibles. Sobre esto no puede detenerme ahora, pero no dejaré de señalar que no me parece en absoluto un problema irresoluble, y que de hecho todo parece apuntar a que Medialab está siendo capaz ya en estos momentos de cambiar esa percepción y las realidades de exclusión a las que puede llevar –por ejemplo, mediante programas diseñados específicamente para vecinos del barrio o para niños, así como dando más protagonismo en sus actividades a saberes y habilidades tradicionales, *amateurs* y cotidianas que no requieren especialización técnica.

Lo que sí me parece la manifestación de un problema más enquistado y estructural es que, a pesar de los muchos y muy valiosos protocolos que Medialab pone en marcha para crear una mayor continuidad de los procesos que alberga, su propia condición de institución pública perteneciente a una administración que lleva lustros impulsando las lógicas neoliberales supone también la inevitable activación de fuerzas de captura y acumulación del valor cultural que necesariamente van en contra de esa misma continuidad.

La expresión más brutal y extrema de estas fuerzas –y ciertamente vivimos en momentos propicios a que la brutalidad y el extremismo neoliberal se manifiesten en toda su crudeza– se produjo en forma de la amenaza que sufrió Medialab en 2014, cuando se corrió el rumor de que el Ayuntamiento estaba a punto de ceder el edificio que ahora ocupa Medialab, el de la antigua Serrería Belga, recién restaurada, a la Fundación Telefónica. De haberse concretado la operación, se hubiera producido así, sin más, un hachazo desde arriba que hubiera amenazado con dar al traste prácticamente con todo lo que significa Medialab, en beneficio de una empresa multinacional privada, y en esa decisión nada hubieran tenido que ver –de hecho más bien al contrario– las personas que desde dentro y fuera de cargos institucionales gestionan, dan vida, usan y animan directa y cotidianamente esta institución de cultura participativa y desde hace alrededor de 14 años.

Pero este, como digo, es tal vez solo el ejemplo extremo de una tensión que inevitablemente recorre a todas las instituciones públicas que dependen de un estado que ha abrazado el neoliberalismo como forma principal de sostenimiento de la vida social, y por tanto de aspectos básicos de la existencia humana, como la producción cultural, la educación, la sanidad, los cuidados o la vivienda. En el caso de instituciones como Medialab, que tienen un funcionamiento fuertemente democrático en muchos sentidos, esta tensión es tal vez doblemente acuciante, pues hace chocar directamente los protocolos creados para que sean las comunidades abiertas de usuarios las que generen su propio valor cultural (como las estaciones de trabajo, los talleres de prototipado, los mediadores, etc.), con un marco institucional que constantemente está ejerciendo una presión para que ese valor sea reconducido hacia formas de privatización neoliberal que ejercen actores ajenos a dichas comunidades.

Me parece que una manera importante en que se articula cotidianamente esta presión neoliberal es mediante la recurrente exigencia de aislamiento de unidades de sentido –como puede ser

un evento, una tendencia, un nombre o un concepto— o, de forma más clásica, la insistencia en la identificación de «autores» y «obras», para convertirlos en mercancías susceptibles de producir valor financiarizado —en «marcas»—, siempre a costa de interrumpir o dificultar la continuidad de procesos de producción autogestionada de bienes culturales que puedan ser usados directa y cotidianamente por quienes participan en dicha producción.

Esta exigencia puede estar a veces planteada de modo directo por la administración pública, como, por ejemplo, cuando se siguen empleando criterios cuantitativos para valorar el funcionamiento de instituciones culturales, al tiempo que se reducen sus presupuestos. En este sentido, no solo Medialab sino todas las instituciones públicas han sufrido las famosas «medidas de austeridad», los también llamados «recortes», que han caracterizado la gestión neoliberal de la crisis, pero no han dejado de ver fiscalizada constantemente su actividad a menudo desde criterios productivistas que, en lugar de valorar la capacidad de empoderar y fomentar la autogestión cultural entre quienes participan, tienden a exigir simplemente más eventos, más visibilidad, más asistencia de «público», etc.

Por otro lado, y de forma no menos importante, la presión neoliberal viene también dada indirectamente, a través del clima generalizado de precarización, que hace que el trabajo, la energía y el tiempo que pueden aportar las comunidades que usan Medialab (por ejemplo, esos «colaboradores» que participan en los «talleres de prototipado») se vea fuertemente limitada por su dependencia de modos de obtener renta cada vez más exigentes, al tiempo que necesarios para su supervivencia.

En este sentido, es cierto que, como señaló en un artículo Domenico Di Siena, incluso la noción de «prototipo», que tan fértil ha demostrado ser en el contexto de Medialab, puede correr el riesgo de minimizar la importancia de, o incluso alimentar cierta tendencia a, la autoexplotación, por lo que tiene de asunción de la provisionalidad de lo que se siguen concibiendo como «pro-

yectos», más que como realidades tangibles en el presente. En el límite, una excesiva centralidad de esa provisionalidad asociada al prototipado podría llevar a caer en el tipo de desvalorización que se produce en las instituciones pedagógicas en condiciones imperantes de neoliberalismo, en el sentido de se tienden a convertir en una especie de incubadoras de un valor que solo va a poder ser llevado a efecto fuera de ellas, es decir, en «el mercado», cuando los estudiantes ya preparados salen a buscar trabajo o, en el caso de los prototipos, cuando estos estén ya listos para ser «convertidos en realidad» por empresas que los comercialicen.

6.2.3. Participación sin decisión sobre el modelo económico (el caso del PECAM)

Me interesa hacer especial hincapié en estas tensiones porque creo que son fuertemente representativas de las presiones que están sufriendo durante la crisis neoliberal no solo las instituciones culturales públicas sino también, en cierta medida, las comunitarias y autogestionadas. Pues, justamente, lo que se hace patente en los problemas que tienen instituciones como Medialab, es que en realidad la asunción por parte de la administración pública de los criterios privatizadores, financiarizadores, productivistas y precarizadores del neoliberalismo se está traduciendo en una apuesta por instituciones públicas cada vez más parecidas, en muchos sentidos, a las de la autogestión comunitaria.

Como están señalando agudamente algunos críticos de las políticas culturales, como son los ya citados Jaron Rowan (2013), Rubén Martínez (2014b) o Adolfo Estalella (2012), esto no es nada nuevo: el ejemplo tal vez más conocido es lo que se llamó el modelo de la «Big Society», aplicado por el presidente británico David Cameron para, dice Rowan, «instar a la base social a compensar y asumir las tareas no realizadas por el Estado debido a los recortes de fondos y competencias». Abriendo la puerta de las

instituciones públicas diezmadas por los recortes a la «participación ciudadana», se produce así una especie de potenciación a la autogestión que corre en muchos casos el riesgo de ser una instigación a la autoexplotación, al tiempo que se impide a la ciudadanía la toma de decisiones sobre las cuestiones relativas a la sostenibilidad de esas instituciones públicas que ahora se reclaman «participativas».

En el lenguaje de la administración pública española es, en efecto, cada vez más frecuente la apelación a la participación de los ciudadanos, al tiempo que los recortes en las partidas de financiación de servicios públicos básicos, incluidos los culturales, son ya los más significativos de Europa.

En el ámbito de las instituciones culturales, y por poner un ejemplo concreto, esta situación se vio claramente retratada con motivo del inicio de un proceso para llegar a un nuevo Plan Estratégico de la Cultura de Madrid (PECAM), por parte del Ayuntamiento de la ciudad, cuando estaba gobernado por el Partido Popular. El Ayuntamiento ofreció en 2012 un extenso documento titulado *Hacia el PECAM*, en el que se planteaban una serie de reflexiones y propuestas sobre políticas culturales a medio plazo y en el que, como observaron los críticos antes mencionados, tenían un importante protagonismo los conceptos que articulan el modelo de instituciones participativas y democráticas, ya sean autogestionadas, como el CSA La Tabacalera, al que se dedicaba una sección, o públicas, como es el propio Medialab-Prado.

De hecho, en el acto de presentación del proceso de deliberación que ha de llevar al PECAM, y que el Ayuntamiento propone como un «proceso participativo», el delegado del Área de Gobierno de las Artes, su máximo responsable, afirmaba que «el enorme esfuerzo inversor en infraestructuras y actividades culturales realizado por el anterior equipo del gobierno», iba a «resultar insostenible» (no decía por qué) pero que, al mismo tiempo la cultura estaba entrando en un nuevo paradigma, que ejemplificaba mediante tres conceptos habituales del discurso de Medialab-

Prado, sin citar a esta institución: «digitalización, procomún y mediación».

A partir de estos dos elementos argumentales, el delegado parecía llegar a la siguiente conclusión: «la cultura se hace y se vive, no se legisla. Y, desde luego, no se aumenta o recorta por decreto». Lo cual, desde luego –y como señaló incisivamente Jaron Rowan–, no deja de ser sorprendente como afirmación pronunciada con ocasión de un proceso que se inicia justamente para legislar, es decir, para concretar una serie de políticas culturales públicas, y en un momento en que, efectivamente, se están emitiendo desde la administración constantemente decretos que recortan fondos a actividades institucionales de promoción y producción cultural.

A partir de estos malentendidos o contradicciones conceptuales de partida, el proceso supuestamente participativo que debía llevar hacia el PECAM consistió básicamente en la habilitación de un dirección de email en la página web del Ayuntamiento a la que se podían dirigir mensajes que no iban a recibir respuesta directa y que no podían ser vistos por otros usuarios, así como en la celebración de una serie de reuniones «sectoriales» y una serie de «mesas redondas» públicas en las que participaron «expertos». Por lo que he podido investigar en la documentación de este proceso, no parece que estos eventos puntuales hayan sido suficientes para que se hayan disipado esas contradicciones conceptuales que arrastra el proceso desde el principio.

Se han producido, sin embargo, interesantes momentos en los que dichas contradicciones han salido a la luz en toda su crudeza. Uno de ellos, por ejemplo, se dio en la mesa redonda titulada «Diálogo entre Administración Pública, Fundaciones, Asociaciones y Empresa», que, como era de esperar por su título, reunió a personas de muy diversa adscripción y con muy diferentes nociones de «cultura»: desde una representante de la Fundación Telefónica hasta un participante en varios Centros Sociales Autogestionados, entre ellos La Tabacalera, pasando por una di-

rectora general del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, entre otras personas.

Esta misma configuración heterogénea de la mesa era ya reveladora de un marco de discusión que de por sí no tiene nada de neutro, como fue apuntado y puesto en cuestión directamente por Carlos Vidania, el participante en varios CSA's al que me refería. Vidania afirmó que situar en el mismo plano a proyectos culturales autogestionarios junto con otros empresariales como si fueran lo mismo, constituía un modo seguro de repetir el tipo de errores que han llevado a la crisis económica, cultural y de modelo de ciudad que define la coyuntura actual. Para él, los modelos imperantes y responsables de la crisis han sido los de la gran industria cultural, la cultura-espectáculo y la ciudad-marca. Todos ellos son incompatibles con una verdadera participación ciudadana porque se enfocan en la «atracción de capitales, de iniciativas de mayor valor añadido». Frente a estos modelos, las experiencias autogestionarias de «empoderamiento débil» no pueden ni quieren competir, porque plantean otro modelo de economía, cultura y ciudad. «No es lo mismo hacer el mundialito antirracista de Alcorcón que las Olimpiadas de Madrid», afirmó gráficamente Vidania, «pero, además, es posible que sean cosas incompatibles».

Vidania aportaba otra crítica sustancial al propio proceso de creación del PECAM, y en general a los modelos de diálogo que proponen las instituciones públicas con el tejido asociativo: denunciaba que mientras no se creen instrumentos para la decisión efectiva por parte de la ciudadanía en políticas culturales, no existirá verdadera participación. Y explicaba con claridad que las instituciones públicas debían propiciar vías de relación que posibiliten verdadera capacidad de decisión para construir y distribuir recursos, y para establecer las prioridades del uso de esos recursos, porque en el modelo de ciudad-marca buena parte de ellos se acaban destinando a apoyar a quienes, paradójicamente, más recursos tienen ya: fundaciones de em-

presa y grandes industrias culturales. A los proyectos autogestionados, sin embargo, decía Vidania, se les concede un papel meramente «folclórico».

Esta intervención de Carlos Vidania tuvo cierta función formativa en cuanto a poner de manifiesto la vigencia inmediata de sus argumentos. Así, fue respondida rápidamente por Carlota Álvarez Basso, máxima responsable del Ayuntamiento para la elaboración del PECAM, en una intervención que ignoró por completo ambas críticas realizadas por Vidania (la incompatibilidad de modelos de cultura y la falsa «participación» ofrecida), evidenciando cuál era el tipo de «diálogo» que la administración estaba propiciando en esa misma mesa redonda. En lugar de hacerse cargo de las concretas impugnaciones al modelo de política económica cultural basado en la «ciudad-marca» o la cuestión de la «falsa participación» sin derecho a decisión que ofrecen la administración pública, Álvarez Basso contestó a Vidania esgrimiendo una nueva defensa del proceso «hacia el PECAM» en términos, justamente, de lo mucho que fomenta la participación, y añadiendo que se había invitado a representantes de 80 asociaciones a «mesas sectoriales» a las que, dijo, llevando el asunto a lo personal, «no recuerdo por qué motivo tú no pudiste venir o no te pudimos contactar».

Álvarez Basso reiteró también su voluntad de redactar después el PECAM a partir de los diálogos que se estaban generando en el proceso. Es decir, en otras palabras: su voluntad de, efectivamente, negar la participación directa en la toma de decisiones al tejido asociativo que produce cultura autogestionada en Madrid, y de reservar dicha prerrogativa en última instancia a sí misma y el resto de los técnicos del Área de las Artes del Ayuntamiento designados al efecto, tal como denunciaba Vidania.

La representante de la Fundación Telefónica, de esa misma Telefónica que estuvo a punto de contribuir a la expulsión de Medialab-Prado de su actual sede —y la misma, por cierto, que se apropiaba del imaginario de las asambleas del 15M para anun-

ciarse en 2011, mientras despedía a 6.000 trabajadores—, terció en el debate para afirmar, en referencia a lo que ella llamaba modelos de «cultura subvencionada», que «lamentablemente a lo largo de la historia ha habido muertos». Añadió que ese hecho «forma parte de la evolución» y que la «cultura subvencionada» era uno de esos muertos.

En este sentido, había también algo de performativo en el gesto de Vidania de denunciar la incompatibilidad entre empresa y autogestión: en efecto, los modelos empresariales de cultura como el de la Fundación Telefónica parecían no poder existir por sí mismos sin necesidad de mandar a la tumba al resto, a los que llamaban, con muy poca precisión, «subvencionados».

6.2.4. La cultura como «recurso»: ciudadanía desahuciada de la «casa pública»

El investigador de políticas culturales Rubén Martínez, también presente en la mesa, tuvo la posibilidad de matizar esa idea expresada por la representante de Fundación Telefónica, aportando la distinción entre la concepción de «cultura como derecho» y «cultura como recurso» que en su día propuso el investigador George Yúdice. Esta distinción es útil para ir más allá de la crítica a la conversión de la cultura en mercancía, porque señala cómo otra forma de poner en peligro el derecho a la cultura es convertirla en «recurso», es decir: en un pretexto para otra cosa.

Desde esta concepción, que ha sido predominante durante las últimas décadas, las instituciones públicas han estado más preocupadas por «el impacto» de la cultura que por la cultura en sí misma, y el Estado ha intervenido para hacer de la cultura un sector al servicio de otros: el sector servicios, el inmobiliario, el turismo... Martínez afirmó por esta razón que «la cultura como recurso debería pasar a la historia», aunque, sin embargo,

está en la médula del PECAM, como se ve en su uso del concepto de «industrias creativas», que no es sino una intervención del Estado para favorecer la empresarialización de los *free lance*, y después dejar que ellos, a través de la autoexplotación, se encarguen de llevar a cabo funciones que antes hacía el Estado.

De nuevo la respuesta de Álvarez Basso fue reveladora de la posición de la institución pública: afirmó que la cultura como derecho, pero también como recurso y como bien común, son todas legítimas, y que tienen que compartir «el espacio». Y añadió que «hay industrias culturales muy saludables», y que el tejido asociativo también está «pidiendo paso», pero que no son excluyentes entre sí.

Por su parte, Begoña Torres, la directora general del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte que negoció la cesión del uso del inmueble que alberga al CSA La Tabacalera a los colectivos que lo gestionan, manifestó su desacuerdo con Rubén Martínez, afirmando que «el uso económico de la cultura» ha sido un gran descubrimiento para España, porque ha permitido pasar de tener un museo a tener cientos.

Se perfilaban así dos negativas rotundas a afrontar las consecuencias desastrosas de las políticas neoliberales en cultura: una que insistía en la perfecta compatibilidad del modelo empresarial de las industrias culturales con el modelo asociativo autogestionado y otra que, yendo quizás aún más lejos, reivindicaba directamente la puesta de la cultura al servicio de intereses financieros, haciendo un canto a esa proliferación de museos por el Estado español que ha sido considerada uno de los grandes emblemas de los excesos de la «burbuja» (el a veces llamado «efecto Guggenheim»)⁶.

⁶ Ver *El efecto Guggenheim* (Esteban, 2007). Sobre transformaciones de las políticas culturales en el marco del neoliberalismo español son iluminadores los libros escritos por el propio Rubén Martínez en colaboración con Jaron Rowan firmados como YProductions (YProductions, 2009a; YProductions, 2009b). También es muy útil el artículo «Las políticas culturales en el Estado español (1985-2005)» (Marzo y Badía, 2006).

A estas dos negativas a aceptar las consecuencias desastrosas del modelo neoliberal me gustaría añadir aún otra, fundamental en el repertorio de los argumentos utilizados por las administraciones públicas para no abordar directamente y a la vez justificar y fomentar solapadamente la precarización de la cultura que impone el neoliberalismo. Se trata de la ya clásica exhortación al «emprendimiento» por parte de los agentes culturales, que no es, me parece, sino otra manifestación de la omnipresente exigencia de empresarialización que supone la forma de vida neoliberal.

En otra mesa de diálogo en la que participaron Rubén Martínez y Jaron Rowan, esta vez con un representante de la administración catalana, y en el marco del Forum Indigestio 2013, estos dos investigadores, que han sometido a extensa crítica el tipo de políticas públicas que favorecen las «industrias creativas», insistieron en que, en el contexto de la crisis, resultaba todavía más claro que no se debían repetir esas políticas. Solo para encontrarse con pintorescas reediciones de los mismos argumentos, como las siguientes:

No me parece que haya nada de malo en que un grupo de música pueda tocar música y ganar dinero por tocar música y en que pueda explotar económicamente su creatividad (...) Si estimular a una empresa quiere decir ayudar a que un grupo de música se forme, y pueda girar y facturar, y sepan medir antes de hacer una gira si les saldrá a cuenta, sí, entonces estamos fomentando empresas, pero la finalidad no es hacer empresas.

Rowan sintetizó estas políticas de la siguiente y gráfica manera: «yo voy con mi abuela y me dice: “dales un duro a los del metro, que están tocando, tienen derecho a ganarse la vida”, claro, pero eso no puede ser una propuesta de una institución política, ¿dónde está el proyecto político en eso?».

Cooptación de la «participación» y de la «autogestión» para que se integre en el sistema neoliberal, defensa a ultranza del uso de la cultura como recurso para obtener beneficios económicos

o capital político, exhortación a convertirse en empresa a todo aquel que quiera «hacer cultura» aun a costa de caer en la precarización y la autoexplotación... Cabría entender metafóricamente este tipo de actitudes de las administraciones como una especie de «desahucio» activo de los agentes culturales protegidos por el paraguas de lo público, para arrojarles a la intemperie del mercado. Y me parece que es una metáfora útil porque permite relacionar esta situación con otros de los más notables problemas creados por la crisis neoliberal, así como con los movimientos que han surgido al respecto.

La Plataforma de Afectados por las Hipotecas y las Mareas Verde y Blanca, a las que ya me he referido, pueden en este sentido entenderse como formas de reclamar el espacio que lo público debe salvaguardar para el bien común y la satisfacción de necesidades básicas de la ciudadanía, frente a las intrusiones de los intereses privados. Viviendas, hospitales y escuelas son la manifestación física de ese «espacio», que implica también muchos otros recursos, pero que tienden a converger en torno a esos centros neurálgicos situados en edificios concretos. Así parece haber sido estimado por la ciudadanía, que ha organizado sus movilizaciones en torno a la defensa, y en algunos casos mediante experimentos de autogestión, de esos espacios físicos —escuelas, hospitales, viviendas—, para reclamar la función de protección de los derechos básicos que debe ejercer lo público. Pero en el caso del derecho a la cultura, ¿cuál sería esa «casa pública» por antonomasia que habría que defender? ¿Acaso podrían ocupar ese lugar esos museos y centros de arte tan supuestamente tan propicios para «la economía», que se han convertido en símbolo de la burbuja? ¿O las bibliotecas, los archivos, los auditorios, tan dependientes de las tradiciones elitistas que han dominado la cultura moderna?

Quiero utilizar ahora estas preguntas para dar una vuelta de tuerca más al análisis de la emergencia de un posible ecosistema de «culturas de cualquiera» en marcos autogestionados o públi-

cos, recogiendo un debate interesante acerca de por qué no ha existido una «Marea de la Cultura», o al menos en absoluto una con tanta fuerza como las de la sanidad y la educación. Adelanto que tanto el peso de la tradición elitista moderna como la habitual consideración de la cultura como una necesidad «menos esencial» han producido su mayor vulnerabilidad a las formas de privatización neoliberal, y han contribuido a hacer muy difícil el tipo de movilización centralizada en espacios públicos que hemos visto en las Mareas.

En cierto sentido, esos espacios «públicos» de la cultura tal vez nunca lo habían sido del todo, por su fuerte adscripción a la hegemonía del complejo saber poder-moderno, y, al mismo tiempo, porque su proceso de «venta» al mejor postor en el mercado neoliberal estaba ya mucho más avanzado que en el caso de hospitales y escuelas, pues estos resultan mucho menos efectivos para promover fenómenos de revalorización urbanística espectacular. Todo esto tiene, por supuesto, una serie de consecuencias fundamentales en cuanto al tipo de producción cultural que se ha podido sostener, en ausencia de esas «casas públicas» de la cultura. Y sobre algunas de estas consecuencias también intentaré plantear finalmente algunas preguntas, que pongan sobre la mesa los efectos del neoliberalismo no solo sobre los modos de sostener la cultura, sino también sobre las formas de expresión y de construcción de sentido.

6.3. ENTRE INSTITUCIÓN Y EXPERIMENTACIÓN: ¿POR QUÉ NO HA HABIDO UNA MAREA DE LA CULTURA?

6.3.1. *«Todo es cultura» pero hay un «sector cultural»*

Ante la quiebra de las instituciones culturales públicas, su invasión por parte de los intereses privados, su incapacidad de programar por «falta de fondos» y su invitación a todos los agentes

culturales, empezando por sí mismas, a «empresarializarse o morir», lo que le ha quedado a menudo a mucha gente que quiere dedicar su tiempo y energía a la producción cultural es nada más y nada menos que la calle.

Y fue en la calle donde se celebró el 9 de marzo de 2014 el acto «Todos somos cultura», que formaba parte de que algo que en realidad sí se llamó «Marea de la Cultura» o «Marea Roja», pero que no llegó a alcanzar la intensidad de otras Mareas. En el madrileño Paseo del Prado se dispusieron para dicho acto ocho plataformas dedicadas respectivamente a música, artes escénicas, artes visuales, educación, patrimonio, literatura, danza, cine y movimiento ciudadano. Así, pues, a pesar de «llevar la cultura a la calle», parecía que la lógica de la agrupación de asociaciones profesionales que convocaba el evento (constituidas como Plataforma para la Defensa de la Cultura), seguía manteniendo el tipo de divisiones sectoriales practicadas por esas mismas instituciones cuyo proceso de privatización se denunciaba.

En relación a este concepto compartimentado y profesionalizado de cultura, Carmen Lozano-Bright (2014) escribió en la víspera del acto un oportuno artículo en el que señalaba con mirada crítica:

Se habla de mañana como «la primera gran movilización del mundo de la cultura». Como si todo lo que estamos viviendo (particularmente desde hace tres años) no fuera la mayor manifestación y aprendizaje cultural en décadas: recuperación de espacios en desuso, huertos comunitarios urbanos, redes de apoyo mutuo, creación y articulación de puntos de encuentro *comunes* frente a la Nada que dejó la burbuja inmobiliaria⁷.

⁷ Lozano-Bright parece estar pensando en prácticas más cercanas a lo que habitualmente se entiende como activismo, a menudo vinculadas con espacios físicos. Sin embargo, sería interesante mapear también la proliferación de proyectos culturales desde o en torno al 15M en el ámbito de la cultura escrita (algo a lo que he intentado contribuir con el artículo «Cuando cualquiera es-

Lo que está aquí de fondo, quizá, es el recurrente malentendido o cuando menos la persistente tensión entre la definición extensiva, «antropológica», de cultura, que considera como tal toda construcción de sentido humana, y la versión acotada que planteó la modernidad liberal burguesa, apoyándose en la concepción exclusivista de la producción de sentido que vengo reseñando en este libro. Pero con el agravante, claro está, de que esta última concepción, «sectorial», «profesional», «especializada», es la que ha predominado en las instituciones del neoliberalismo-burbuja, y por tanto la que ha ocupado sus infraestructuras espectaculares, hasta que estas han empezado a vaciarse de recursos. De ahí que, cuando este tipo de comprensión sectorial de la cultura «sale a la calle», o se reclama parte de las Mareas, no falten voces críticas como la de Lozano-Bright.

Se generó, de hecho, un cierto debate polémico acerca de esta situación, que Víctor Lenore resumió así en el título de otro artículo: «Cultura y 15M: una relación tormentosa». En él recogía las opiniones sobre el tema de varios agentes culturales y, en ellas, entreveradas con otros comentarios, podemos encontrar sin duda reacciones críticas a las marcas indelebles que han dejado tanto la tradición elitista como el neoliberalismo sobre «el sector cultural».

Así, el músico Nacho Vegas afirmaba, por ejemplo, poniendo en relación inteligentemente ambos problemas: «Muchos “creadores” desconfían por principio de cualquier movimiento colectivo por considerarlo borreguil, como si seguir el dictado hiperindividualista impuesto por el neoliberalismo no fuera dejarse llevar por la corriente de manera acrítica». Al mismo tiempo, como ocurría con Lozano-Bright, la apuesta por la «transversalidad» de la cultura reaparecía como una forma de contrarrestar esos vicios abusivos del sector «autorial» y «profesional». En este sentido, la escritora Belén Gopeque afirmaba: «La cultura, me parece, no debiera ser

cribe. Procesos democratizadores de la cultura escrita en la crisis de la Cultura de la Transición española (Moreno-Caballud, 2014).

una sección en un periódico, sino que debería estar imbricada en cada una de las otras secciones. Por el mismo motivo, no creo que deba ser una sección en un movimiento, sino una expresión del mismo y así estar en todas partes y en ninguna».

Por supuesto, el peligro de llevar al extremo esa lógica de la transversalidad de la cultura, peligro en el que, por cierto, me parece que ninguna de las personas citadas incurre, es minimizar la necesidad de sostener materialmente ciertas prácticas culturales intensivas, que de otra forma no podrían existir. O, dicho de otra forma, la necesidad de que, aunque por supuesto todo el mundo es de hecho productor cultural (todo el mundo piensa y habla, todo el mundo da sentido a lo que le pasa), pueda haber además quienes quieran dedicar su vida a cultivar intensamente unos u otros aspectos de la producción de sentido y puedan «vivir de eso», es decir, no tener que combinar esa dedicación con otras cosas para poder sostenerse como seres humanos con una vida digna.

Jordi Oliveras, organizador del mencionado Fòrum Indigestió y animador de interesantes debates sobre estas cuestiones en la revista *Nativa*, sintetizaba esta concepción de la cultura como algo común y cotidiano pero que también admite «especializaciones» en los siguientes términos: «deberíamos entender a los creadores como especialistas que trabajan el magma cultural en un proceso implícito de delegación social, y los gestores y estructuras de gestión –públicas o privadas– como instrumentos al servicio de estos procesos, y no a la inversa».

Guillermo Zapata, activista, guionista audiovisual y promotor de múltiples iniciativas culturales y políticas, apuntaba también algo esencial en relación a esas «estructuras de gestión» que se deben al «magma cultural», recordando que, además de públicas y privadas, pueden ser también comunitarias, pero que para eso hace falta que haya comunidades dispuestas a defenderlas:

Creo que una de las claves de las Mareas es que entienden que la defensa de lo público ya no es solo cosa de los profesio-

nales, sino que requiere de las comunidades. Las preguntas que se abre son: ¿cuál es la comunidad de la cultura en España? ¿Puede haber comunidad si llevamos años tratando a la gente o bien como clientes o bien como ladrones?

En lo anterior he tratado de ofrecer unas pinceladas acerca de cómo el mundo de los Centros Sociales Autogestionados y algunas instituciones culturales públicas especialmente permeables a la implicación comunitaria, como Medialab-Prado, son tal vez lo más parecido a esas comunidades capaces de defender procesos intensos de producción cultural que reclama Zapata. En absoluto pretendo ser exhaustivo con estos ejemplos. Afortunadamente existe una pluralidad de experiencias de autogestión cultural comunitaria y capaz de empoderar todo tipo de saberes y capacidades, y muchas veces estas experiencias no dependen directamente de lo que propiamente se pueden entender como CSA's, ni tampoco de instituciones públicas, o al menos no enteramente.

A menudo se trata de procesos culturales que experimentan con formas híbridas de sostenimiento autogestionado, público y privado, en el ámbito físico y el digital, engarzando trabajo colectivo no remunerado con uso de infraestructuras públicas o incluso subvenciones, pero también con ciertos usos de lo mercantil ajenos a las lógicas de privatización y competencia.

6.3.2. *«Comunidades experimentales epistemológicas»: sin mimo no hay experimentación*

Es cierto, en cualquier caso, y me parece importante hacer la distinción, que, entre todo ese magma de «recuperación de espacios en desuso, huertos comunitarios urbanos, redes de apoyo mutuo, creación y articulación de puntos de encuentro *comunes* frente a la Nada que dejó la burbuja inmobiliaria» al que se refiere Lozano-Bright, cabe identificar algunos proyectos o espacios que

se dedican con más intensidad a cuestiones de aprendizaje, al trabajo con el lenguaje, con la investigación y el análisis y, en general, con la experimentación en la producción de sentido.

Así, en una trilogía de artículos fundamentales para pensar estas cuestiones, Tomás Sánchez Criado señalaba que, en efecto, la crisis neoliberal ha traído al mismo tiempo una crisis de las «instituciones del saber» que produce un deseo generalizado de «articular teórica y prácticamente «quiénes somos», «qué nos está pasando», de discutir «sobre la que se nos ha venido encima» y «qué podemos hacer con ello». Puesto que, como dice Sánchez Criado, al respecto de esas «instituciones de saber» se ha demostrado que «no sabían» que esto podía pasar, que «no podían» hacer nada para evitarlo, que «no predecían» lo que iba a ocurrir o que «no querían» contarnos que se «lucraban», de entre todas las nuevas formas de encuentro que han aparecido algunas de ellas se dedican a afrontar de una manera la necesidad de sustituir a esos saberes fraudulentos:

Grupúsculos o grandes masas que se montan sus propios ambientes para crear conocimiento, que se afanan en crear climas de debate y discusión, con una gran hospitalidad para con lo extraño. Toda una verdadera «ecología de las prácticas colectivas» que requeriría de nuestro mejor talento como naturalistas para intentar dar cuenta de ello, para sacarle todo su jugo.

Sánchez Criado hace un pequeño catálogo y propone también el concepto de «comunidades experimentales epistemológicas» para pensar estas prácticas colectivas. Por supuesto, los saberes y el conocimiento, lo «epistemológico», siempre están implicados en cualquier actividad humana, y en muchos de los procesos políticos iniciados en torno a la crisis neoliberal esto ha sido notorio, como he tratado de mostrar en relación con las plazas del 15M, la PAH y las Mareas en el capítulo anterior.

Sánchez-Criado reconoce claramente esta cuestión, pero además señala algunas líneas para mapear, sin ánimo de establecer

categorías rígidas, aquellos espacios o proyectos que han puesto en el centro esa dimensión epistemológica de una forma más experimental. Es decir, aquellos espacios, podríamos decir, con una mayor disponibilidad para cuestionarse el sentido de la realidad que surge de la crisis neoliberal, aun a riesgo de no conseguir ser tan rápidos en cuanto a la consecución de cambios específicos en la institucionalidad que gestiona esa crisis.

Así, Sánchez Criado habla por ejemplo de experiencias modeladas en torno a la función del aprendizaje colectivo, como las de la «Universidad en la calle» o la «Universidad Popular de Verano» celebrada en el espacio urbano autogestionado Campo de la Cebada. Experiencias que, dice, podrían emparentarse con las tradiciones añejas de las escuelas populares de barrio y los movimientos de renovación pedagógica. Menciona también el caldo de cultivo de los CSA's, algunos proyectos como los Observatorios Metropolitanos de Madrid y Barcelona y Nociones Comunes, para los que podríamos utilizar la rúbrica de «investigación militante», y alude también a «espacios institucionales híbridos», entre los que incluye tanto a Medialab Prado como al CSA integrado en la Fundación de los Comunes Ateneu Candela, de Terrassa, además de Intermediae, Colabora-bora y Zemos98, más los «innumerables colectivos de arquitectura participativa que han brotado como las setas en los últimos años». Un añadido interesante a esta lista sería el campo interdisciplinario de estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS), que ha llamado la atención sobre las dimensiones éticas y políticas de la ciencia y la tecnología, produciendo encuentros interesantes con prácticas activistas, como los desarrollados por el propio Sánchez Criado alrededor de las «políticas materiales del cuidado» (intervenciones críticas sobre los servicios y las tecnologías relacionadas con la noción de «dis-capacidad»).

En lugar del eje autogestión comunitaria/institución pública, que yo he venido utilizando, Sánchez Criado persigue aquí en particular esa función epistemológica y experimental de algunos pro-

yectos culturales del presente. Función que me parece fundamental destacar para entender cuáles son los derroteros de las culturas colaborativas surgidas al hilo de la crisis neoliberal, y quizá también para entender por qué no han cuajado en una multitudinaria «Marea de la cultura» al estilo de las de la educación y la sanidad. Pues, además del problema previamente señalado de la cooptación de los espacios públicos por parte de las lógicas competitivas neoliberales, me parece que hay que tener en cuenta también la tensión inevitable que se produce siempre entre formas de experimentación y procesos instituyentes.

Los espacios que ponen la crisis epistemológica en el centro y la afrontan con un ánimo experimental, sin proponer soluciones preconcebidas, de alguna forma necesitan estar también reinventándose constantemente a sí mismos, lo cual no es en absoluto incompatible con la creación de instituciones, si entendemos que sus tendencias organizativas y estructuradoras pueden ser flexibles, pero marca ciertas prioridades en ese sentido.

En el tercer artículo de su trilogía, Sánchez Criado defendía su uso del concepto de experimentación, en una línea análoga a esa noción de los «expertos en lo que les pasa» que proponía de la mano de Antonio Lafuente en el capítulo anterior:

Hablaba, sin embargo, de experimentación no solo porque me guste ser juguetero con las palabras o simplemente por incorporar un vocablo *cool* del ámbito del arte, sino por la cercanía o vecindad de estos modos de producción de conocimiento con la práctica real de los laboratorios científicos (y no su visión mítica): porque en estos espacios se nos hace necesario explorar constantemente los afueras de nuestros modos convencionales de pensar y actuar; haciéndonos cargo de la materialidad cambiante y vibrante que nos constituye, en mundos complejos como los contemporáneos, donde nos des/componemos a través de nuestras relaciones con microbios y afecciones somáticas muy diversas, infraestructuras de comunicación, catástrofes climáticas, sistemas de vivienda, formatos de propiedad intelectual, etc., que posibili-

tan articular sociomaterialmente nuestra agencia; esto es, que permiten o interfieren en nuestras posibilidades de actuación particulares para hacernos cargo de lo que nos afecta. Y me regodeaba en el hecho de que el resultado que su unión ha producido una situación novedosa, que ha permitido a las antiguas cobayas de la razón tecnocrática explorar y experimentar con otras alternativas vitales y existenciales, buscando maneras para devenir algo así como «cobayas autogestionadas», haciendo «la revolución de los cuerpos, desde los cuerpos, para los cuerpos, en los cuerpos...», esto es, desde su diversidad radical.

En este mismo artículo Sánchez Criado reconocía también que las prácticas experimentales de esas «cobayas autogestionadas» que surgen en la crisis neoliberal han sido asediadas por la mencionada «razón tecnocrática», que ha intentado integrarlas en el mundo de la «innovación» y el «emprendizaje», para ajustarlas a las lógicas de la competitividad neoliberal. Por eso destacaba que es fundamental atender a la vulnerabilidad de estas prácticas experimentales, desarrollando lo que expresivamente llamaba «el *mimo*»: «ese cuidado y atención cotidiana que requiere la experimentación con pasión». Y para ello proponía «nuevos formatos de institucionalidad», o «*mimatorios* donde estas prácticas experimentales tengan cobijo»,

espacios autogestionados por construir donde poder llevar a cabo nuestros quehaceres experimentales, donde poder controlar nuestro sostén, manteniendo vivos nuestros saberes de la experimentación y su relación particular con materiales, prácticas, ideas, herramientas, etc. Pero también espacios donde se mimen estas prácticas para que redunden en un buen hacer, donde se prueben y se experimenten formatos para dotarlas de condiciones mínimas de subsistencia y remuneración.

No es otra necesidad la que he intentando rastrear en las anteriores reflexiones acerca del cobijo y sostén cotidiano que pueden encontrar, siempre con las dificultades esperables, las

«culturas de cualquiera» en espacios autogestionados o públicos. Pero Sánchez Criado enfatiza además una de las características fundamentales de esas prácticas culturales intensivas, de esa cierta «especialización» que se produce dentro del magma cotidiano de la producción de sentido colectiva: la experimentación. Y este énfasis en la experimentación, como uno de los factores importantes de las «culturas de cualquiera», me parece que puede añadir otra capa al debate sobre la posible «Marea de la cultura», en tanto que nos muestra que tal vez no sería solo el acoso neoliberal y sus «cercamientos» de lo público los que han dificultado la existencia de unas «casas públicas de la cultura» capaces de suscitar Mareas en su defensa, sino que la propia condición especialmente experimental –y por tanto vulnerable– de la producción de sentido necesaria en la crisis neoliberal –en este momento tan fuerte de «no-saber» compartido– dificulta o cuando menos plantea exigencias especiales a las dinámicas institucionales capaces de crear tales «casas» desde redes participativas y comunitarias.

6.3.3. Recopilar respuestas o plantear preguntas: entre institución y experimentación

Pensemos por ejemplo de nuevo en la Fundación de los Comunes. ¿No sería este uno de esos «mimatorios» que deben cuidar de las prácticas experimentales de las «cobayas autogestionadas» en la crisis de las instituciones del saber neoliberales? Me parece que además la Fundación de los Comunes constituye un ejemplo privilegiado porque recoge una tendencia generalizada a reclamar desde espacios autogestionados el derecho a lo público, en línea análoga a lo que planteaban Rubén Martínez y Carlos Vidania a raíz del PECAM. La FdC se creó, según se explica en su blog, para

construir un territorio de experimentación compartida entre, por un lado, instituciones culturales o políticas con vocación desins-

titucionalizadora, en el sentido de no capturadoras de lo otro y de superadoras de sus límites (brechas de separación respecto a la producción social realmente viva) y, por otro lado, unos espacios de cooperación autónomos con deseos de dotar de mayor estabilidad, consistencia e incidencia a sus prácticas, es decir, superadores, a su vez, de la precariedad a la que pretende condenarnos la globalización neoliberal.

En este sentido, la Fundación trata de sistematizar o formalizar un deseo colectivo de intervención en las instituciones públicas por parte de los movimientos surgidos en la crisis del neoliberalismo para salir de esa «condena a la precariedad». Y, significativamente, al hacerlo se presenta a sí misma también como una institución, legal, con estatutos y, sobre todo, con un discurso claro y hasta cierto punto instrumental acerca de sus objetivos.

Esto es lo que me interesa ahora resaltar particularmente, porque me parece que cuando se introduce el vector de la experimentación en la ecuación de las «culturas de cualquiera», se hace especialmente patente que hay en estas culturas formas de producción de sentido más instrumentales, que comparten espacio con esa experimentación, lo cual no puede sino ser origen de diversidad de modelos y hasta de tensiones entre ellos.

La Fundación de los Comunes se propone a sí misma como un *think-tank*. Esto significa que tiene que ofrecer no solo preguntas, sino también respuestas. Su coordinadora, Marisa Pérez-Colina, ha comentado en diversas ocasiones que se trata de «elevar el discurso al nivel del conflicto en la calle» o, como se explicaba en un artículo de la Fundación, de escuchar y observar a «los movimientos», porque

la respuesta a la pregunta «¿cómo ganar?» no vendrá de discusiones intelectuales ni de análisis teóricos *a priori*. La respuesta solo la tienen los movimientos y se encuentra inscrita en su cuerpo, en sus prácticas, en sus formas de hacer. Hoy tenemos una miríada de prácticas interesantes de las que aprender, de nue-

vos experimentos, y es necesario escucharlas y observarlas, siempre desde una posición interna a dichas prácticas. A la pregunta «¿Qué hacer?» podemos responder con otra pregunta: «¿Qué es lo que ya se está haciendo –desde las luchas–?».

El modelo *think-tank* hace que estas preguntas se tengan que dar por buenas para poder formular respuestas. Así, más que plantearse qué son o qué significan «las luchas», qué significa incluso «ganar», o, quizás de forma aún más importante, en qué tipo de lenguaje hablan esas luchas y movimientos y cuál sería la forma más adecuada de traducir a «discurso» su «cuerpo, sus prácticas, sus formas de hacer», se presume cierta legibilidad, cierto acceso que va a permitir ofrecer respuestas. O cuando menos, no se pone el foco en la experimentación, el no-saber y la incertidumbre que implicaría tal vez esa «traducción» necesaria.

En definitiva, lo que quiero señalar aquí, de la mano del concepto de experimentación vulnerable propuesto por Sánchez Criado, es que no siempre los «movimientos», si incluimos en ellos esas «comunidades epistemológicas experimentales», van a proporcionar respuestas, sino también, justamente, más preguntas. Y en ese sentido la «traducción» que propone FdC no siempre va a poder ser un ejercicio fácil. Lo cual, me parece, no significa en absoluto que no sean necesarias instituciones capaces de defender esas culturas, más bien al contrario. Pero sí, tal vez, que dichas instituciones probablemente van a tener que reservar siempre un espacio importante para el no-saber y la experimentación, para lo que no se puede traducir de forma inmediata al lenguaje de la política o la cultura institucional, lo cual no siempre es fácil.

Quizá donde mejor se aprecia esta dificultad de engarzar la experimentación cultural con las prácticas instituyentes capaces de proporcionar un sostén a largo plazo es en el terreno de los proyectos que tienen una vocación más orientada hacia las cuestiones estéticas, hacia la propia reflexión sobre las formas de representación plástica, lingüística, audiovisual, etc.

En este sentido, me parece significativo que a menudo cuando se ha hablado de «cultura del 15M» —y yo mismo lo he hecho en textos anteriores— se han convocado sobre todo proyectos que más o menos se pueden asociar con formas artísticas o culturales tradicionales, como el cine (15M.cc, Cine sin Autor), la música (Fundación Robo), la literatura (Asalto) o incluso «la biblioteca», en el caso de #Bookcamping. Y se ha pensando su relación con los «espacios de vida» o «instituciones» de una forma más o menos indirecta, puesto que, efectivamente, a diferencia de proyectos como Traficantes de Sueños, ninguna de estas iniciativas culturales están vinculadas directamente a estructuras institucionales permanentes, como son los CSA's, aunque algunas sí se han apoyado ocasionalmente en ellos y también en algunos «centros culturales» públicos.

Tal vez, sugiero ahora, más allá de la tendencia tradicional a separar «la cultura» y aún más «el arte» de las «cuencas sociales de producción» que los nutren, hay que reconocer que existe también una tendencia inevitable en los aspectos más experimentales de la producción de sentido, esos que se suelen asociar con la exploración estética o filosófica, a trabajar con un gran nivel de incertidumbre, que no siempre casa bien con la necesidad de consensos y afirmaciones positivas que se da en la construcción de instituciones.

En este sentido, más allá de tratar de establecer ninguna especie de «sutura» artificial o de intentar reducir a una unidad las múltiples diferencias entre estos proyectos estéticos, aquellos más orientados hacia lo «epistemológico» y las experiencias instituyentes diversas a las que me he referido, lo que me interesa en lo que sigue es añadir una última reflexión en torno a las tensiones y las derivas plurales que se dan no solo entre lo autogestionario y lo público —ambos siempre sometidos a las presiones de la «extracción» y el «cercamiento» neoliberal—, sino también entre las dinámicas instituyentes y experimentales que recorren ambos terrenos.

Para ello, quiero ahora explorar brevemente y a modo de final abierto de mi recorrido algunos ejemplos de procesos culturales experimentales surgidos alrededor de ese tipo de preguntas de difícil respuesta que no siempre permiten avanzar en la dirección de la creación de propuestas institucionales, pero que son cruciales en cuanto a la posibilidad de no reproducir los lenguajes y formas de legitimación que el neoliberalismo coopta con mayor facilidad. Es decir: que son también cruciales, por tanto, para democratizar las «culturas de cualquiera» al nivel de los materiales más inmediatos —lingüísticos, formales, conceptuales— con los que estas se dotan de existencia y autorrepresentación.

6.4. «HACERNOS EXISTIR»: LA PREGUNTA POR LAS FORMAS DE (AUTO)REPRESENTACIÓN

6.4.1. «Tomar la lengua» para existir: el Seminario Euraca

¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Volvamos ahora a esos jóvenes presentados por el diario *El País* como «Nimileuristas», de los que hablaba al comienzo de este libro. Si nos fijamos otra vez, si miramos con un poco más de atención o, simplemente, de otra forma, veremos que las fotos que presenta el reportaje muestran a figuras de apariencia bastante «normalizada» (mediante el uso del maquillaje, el peinado, la ropa) sobre un fondo pretendidamente «neutral»: blanco.

Así lo hizo notar el Seminario Euraca —que se presentó inicialmente como un seminario sobre poesía y poética contemporáneas— en sus primeras intervenciones, en octubre de 2012. El grupo iniciador de esta pesquisa colectiva quería ejemplificar con estas imágenes sobre fondo neutro una operación de sentido que resulta fundamental para entender lo que está en juego en lo que yo vengo llamando «culturas de cualquiera». Se trata de una forma específica de ejercer ese «establecimiento de la realidad» del que

habla Michel de Certeau, que se apoya siempre en el prejuicio de tomar por real aquello que se puede presentar como visible, pero que, en esta modalidad se pretende además no solo visible, sino más bien «transparente»; es decir, se pretende hacer pasar por algo perfectamente legible, cuyo sentido aparecería de forma palmaria, *ready-made*, listo para ser consumido.

Las poetas María Salgado y Patricia Esteban, iniciadoras del Seminario Euraca, propusieron como una de las premisas para su «investigación en lenguas y lenguajes en los últimos días del euro» la necesidad de poner en cuestión este tipo de operación, que, apoyándose en un texto del histórico poeta del Oulipo Jacques Roubaud, conectaron con la existencia de algo así como una «lengua muesli» del capitalismo global, bien triturada para que pueda fluir por todas partes, cuyo epítome vendría a ser esa especie de «inglés de aeropuerto» completamente instrumentalizado, veloz y «normalizado», que ocupa cada vez más terreno en la construcción de la experiencia colectiva en el neoliberalismo.

Frente a esta lengua «transparente», y en general frente a operaciones de «representación blanda» como las del diario *El País* y su «generación Nimileurista», lo que Euraca propone es recuperar la materialidad de las lenguas, su capacidad de estar situadas en cuerpos y espacios geográficos que les dan una existencia concreta y una multiplicidad de sentidos que es precisamente lo opuesto de esa pretendida «transparencia».

Como ejemplo de formas de resistencia a la «lengua muesli» que se apoyan en la materialidad de las lenguas, Euraca quiso tomar como punto de partida el trabajo de algunos poetas argentinos de los años noventa que construyeron una poética basada en la apropiación de lenguas coloquiales, lumpen, juveniles o de barrio, pero no desde una pretensión de representar a quienes las hablaban, sino para producir un extrañamiento, en el que las operaciones retóricas propias del lenguaje literario no estaban ausentes. No se trataba, por tanto, de «imitar» la lengua de otros, sino de utilizar la materialidad de lenguas situadas, fuertemente

marcadas, para desestabilizar esa lengua normalizada, estandarizada y pretendidamente «transparente» que lo invade todo.

Salgado y Esteban resumían el valor de este tipo de operación recuperando una frase de los críticos Selci y Kesselman que analizaba uno de esos poemarios argentinos clave, *La zanjita*, de Juan Desiderio:

Los personajes de *La zanjita* casi no tienen nombres, no se los describe sino a los brochazos y el relato que los enmarca es apenas inteligible; sin embargo, hablan de modo tan singular, tan rara pero auténticamente, que el lector les otorga de inmediato el beneficio de la existencia.

Justamente ese «beneficio de la existencia», esa verosimilitud basada en la singularidad material, de la que a veces el habla y la lengua son prueba inequívoca, es la que *El País* negaba a la generación de jóvenes españoles que están sufriendo la crisis neoliberal, al convertirlos en una especie de estereotipos fotogénicos flotando en un vacío deshistorizado, sin contexto. Para poner en cuestión esa pretendida neutralidad, Euraca se embarcó en un intenso viaje en el que se abrieron preguntas similares a algunas planteadas en la primera parte de este libro —y también en diálogo con los historiadores Germán Labrador y Pablo Sánchez León— acerca de los efectos normalizadores del ideal mesocrático y de la sociedad de consumo sobre el lenguaje y la producción de sentido en el Estado español.

Al mismo tiempo Euraca abordaba en su periplo múltiples espacios fronterizos, criollos, híbridos y resistentes en otras latitudes, desde el Caribe a los *banlieues* de las grandes metrópolis europeas, pasando por Tijuana, y otros cónclaves mestizos de lo afro y lo indígena en Latinoamérica. Entre toda esa pluralidad, destacaban también dos lugares quizá más de llegada, o cuando menos más cercanos a esa posición poética y política «Euraca» que se trataba de interrogar: los poemarios de Luz Pichel en dialecto castrapo, esa mezcla de gallego y castellano asociada a las

clases populares, y de Luis Melgarejo en «andaluz», ambos problematizadores tanto de lenguas «muesli» como de marcos nacionales y sus representativas y veneradas literaturas «altas».

Pues, ciertamente, frente a esas poéticas de la «alta cultura», otra forma de explicar lo que plantea e investiga Euraca, también cercana a tramas centrales de estas reflexiones sobre «culturas de cualquiera», sería afirmar que en todo su trabajo con lenguas «marcadas», situadas y semiopacas, lo que hay es un descubrimiento del lenguaje de la «gente ordinaria», de esa gente que no pertenece, en cada caso, en cada contexto, al grupo tácito de «los que saben».

Las élites que pretenden monopolizar la producción de sentido habrían pasado, en el análisis que plantea Euraca, de preferir «lenguas oficiales o altas» —*lenguas de palo*, como dice Roubaud—, a utilizar también fluidez de lo «muesli», pero siempre como estrategias para ejercer un control policial sobre la materialidad desbordante de la lengua ordinaria, de la lengua de «los que no saben». Si antes el bárbaro inculto era el incapaz de elevarse a la sofisticación de las lenguas «cultas», y se quedaba sin poder entender sus códigos exclusivos, ahora es el que se mantiene demasiado apegado a sus «lectos», a la especificidad local de su territorio, de su acento o de su cuerpo, demasiado lento para integrarse en la velocidad del comercio global del sentido. El bárbaro es ahora el que ensucia y contagia esa lengua internacional e inmaculada de los aeropuertos y los no-lugares con su pertenencia irremediable a formas de producir sentido materiales, situadas, imperfectas, ordinarias⁸.

⁸ Las reflexiones del escritor Ricardo Piglia sobre el lugar de la literatura ante estas tensiones me parecen excepcionalmente relevantes aquí: «Hay una escisión entre la lengua pública, la lengua de los políticos en primer lugar, y los otros usos del lenguaje que se extravían y destellan, como voces lejanas, en la superficie social. Se tiende a imponer un estilo medio —que funciona como un registro de legitimidad y de comprensión— que es manejado por todos los que hablan en público. La literatura está enfrentada directamente con esos usos

Pero cuando el neoliberalismo entra en crisis de forma tan profunda como ha sucedido en el Estado español, su lengua muesli también lo hace. Y entonces proliferan todas esas lenguas «bárbaras» y «ordinarias», llenando de ruidos, disonancias y sentidos impropios en el espacio común. Cuando las autoridades que pretenden controlar el lenguaje haciéndolo transparente se encuentran con una crisis tan intensa de la legitimidad cultural como la que atraviesa la institucionalidad española, quedamos a menudo abocados a la extrañeza de lo cotidiano.

«Lo ordinario tiene siempre algo de extraordinario», dijo María Salgado en la presentación de *Euraca*: sales a la calle de un barrio cualquiera de Madrid y te encuentras a un vendedor callejero diciendo: «ajo colorado y extraordinario, traigo a uno lo que dan a cuatro»; entras en Internet y recibes un aluvión plurilingüístico de texto, con preeminencia del inglés, pero es un inglés «bastardizado» por mil acentos, jergas e ignorancias, como dice el poeta Kenny Goldsmith; escuchas la voz de tu bisabuela en unas grabaciones de casete y descubres que sin darte cuenta has estado utilizando la palabra «camisa» en el mismo sentido ahora arcaico que era cotidiano para ella: como metonimia de «ropa elegante».

Frente a la supuesta transparencia de las lenguas dominantes, el lenguaje ordinario aparece hoy tal vez más que nunca como esa «nave de los locos» en la que todos estamos sin remedio, de la que hablaban Wittgenstein, Merleau-Ponty y De Certeau:

Estamos sujetos a, aunque no identificados con, el lenguaje ordinario. Como en la nave de los locos, estamos embarcados

oficiales de la palabra y, por supuesto, su lugar y su función en la sociedad son cada vez más invisibles y restringidos. Cualquier palabra crítica sufre las consecuencias de esa tensión, se le exige que reproduzca ese lenguaje cristalizado, con el argumento de que eso la haría accesible. De ahí viene la idea de lo que funciona como comprensible. O sea, es comprensible todo lo que repite aquello que todos comprenden, y aquello que todos comprenden es lo que reproduce el lenguaje que define lo real tal cual es» (Piglia y Rozitchner, 2001, 40).

sin posibilidad de una vista aérea o de cualquier forma de totalización. Es la «prosa del mundo» de la cual trataba Merleau-Ponty. Engloba esta todo discurso, aun si las experiencias humanas no se reducen a lo que puede decir acerca de ellas. Para constituirse a sí mismos, los métodos científicos se permiten *olvidar* este hecho, y los filósofos *creen dominarlo*, y así estar autorizados a tratar sobre él (De Certeau, 11).

Ha sido tal vez esta capacidad del Seminario Euraca de poner en el centro esta dimensión desbordante que cobra el lenguaje ordinario cuando el consentido olvido del Experto y el pretendido dominio del Filósofo ya no sirven, la que lo ha convertido en una «comunidades epistemológicas experimentales» capaz de generar un intenso deseo y aprendizaje a su alrededor. Ciertamente, el seminario trascendió pronto los posibles límites identitarios o «sectoriales» que su especial vinculación con la poesía le podría haber impuesto. Según explicó uno de sus participantes, Rafael SMP, Euraca «planteó un problema que concernía a mucha gente que no somos poetas, que tiene que ver con el combate de las palabras, con una crisis del lenguaje, que tiene que ver con cómo nos nombramos, con cómo nos decimos».

Efectivamente, me parece que Euraca es, cuando menos, una de las comunidades de experimentación viva surgidas en la crisis del neoliberalismo en el Estado español que se plantea de forma más directa y deliberada la necesidad de dotar a las «culturas de cualquiera» emergentes de lenguajes que permitan la autogestión de su producción de sentido. Y tal vez por eso, ha atraído y potenciado, como se puede comprobar en el archivo de sus actividades y en su frenética lista de correo, una llamativa pluralidad de capacidades, temáticas y puntos de vista, que conciernen desde a la propia poesía y la poética, hasta al activismo, pasando por el análisis del discurso, el trabajo con el espacio urbano, la historiografía cultural, la crónica, la música, la arquitectura y un larguísimo etcétera.

En lugar de dar por buenos lenguajes o formas de producción de sentido ya existentes, y por ello hasta cierto punto siem-

pre «tomados prestados» por las culturas emergentes a otras tradiciones y comunidades —como pueden ser, notablemente, las de los movimientos sociales, la cultura libre, las contraculturas o la larga tradición de «la izquierda» política—, Euraca ha abierto la pregunta por las formas en que estas culturas emergentes del presente pueden autorrepresentarse, intentando responder a la situación peculiar que plantea la crisis cultural e institucional del neoliberalismo. Quizá en esto se cifra su vocación eminentemente experimental. Euraca ha pensado esa particularidad, a grandes rasgos, utilizando el marco del enfrentamiento entre lengua «muesli» y lenguas «marcadas». Pero estas «lenguas marcadas» las ha pensado como lenguas que también pueden ser —de alguna forma que siempre es problemática, que siempre hay que construir— «lenguas comunes», sin ser transparentes.

6.4.2. *¿Cómo nos contamos y nos cantamos? Bookcamping, Asalto y Fundación Robo*

Este gesto de poner sobre la mesa la autorrepresentación más como problema o pregunta a investigar experimentalmente que cuestión técnica a resolver con los métodos de un «*think-tank*», se ha repetido de formas diversas en los procesos políticos y culturales que desencadenó el 15M. Al poco de comenzar las acampadas, por ejemplo, la escritora Silvia Nanclares envió un *tuit* preguntando: «¿y tú, qué libro te llevarías a tu acampada?». A raíz de esta pregunta, se puso en marcha en las redes sociales la elaboración de una especie de genealogía colectiva que ayudara a los participantes del 15M a explicarse sobre la marcha lo que estaba pasando.

Mientras los medios de masas trataban de explicar la irrupción del movimiento político más importante en España desde la transición a la democracia refiriéndolo arbitrariamente al libro *¡Indignaos!* de Stéphane Hessel (del que surge la etiqueta «indignados»), Nanclares propiciaba así un proceso colectivo de au-

to investigación en el que otros muchos libros iban a ser propuestos como herramientas explicativas y contextualizadoras del 15M por sus propios participantes. Desde ese momento comienza a formarse en paralelo al devenir del propio movimiento la biblioteca digital #Bookcamping, en la que se van abriendo diversas «estanterías» que agrupan temáticamente las referencias (y en algunos casos los propios archivos de texto), bajo sugerentes títulos como «Antecedentes. Las madres del cordero», «Manuales de acción. Micropolítica. Análisis local. Cultura libre», «Tecnologías de la liberación/Tecnologías liberadas», «Economía política de la crisis», entre otros.

Con la identidad del Movimiento 15M todavía latente pero ahora ya más desdibujada, #Bookcamping ha adquirido una nueva autonomía y un foco más orientado hacia el presente y el futuro que hacia el pasado. Seguir haciendo listas de libros, seguir ampliando ese espacio de referencias, es ahora ya no solo una forma de reconocer lo que le ha sucedido a esa comunidad difusa, sino cada vez más un modo de propiciar que le sigan pasando cosas, de que esa comunidad siga creciendo y enriqueciendo su espacio común. Así, lo que fue inicialmente un gesto de contextualización genealógica que pretendía hacer frente a las etiquetas impuestas desde fuera por los medios de masas al movimiento 15M, ha generado cierta capacidad de creación de criterio colectivo que va más allá de la voluntad de saber «quiénes somos», para entrar en el territorio de «lo que podríamos ser». Una de las listas más activas de #Bookcamping lleva el nombre «Contándonos» y se presenta a partir de una serie de preguntas que sintetizan lo que, me parece, está en juego en proyectos culturales como estos:

¿Podemos salirnos del megamutante relato neoliberal que todo lo absorbe? ¿Tenemos palabras y lugares para producir otro relato que contenga lo que queremos contar? ¿Puede la ficción abrir espacios e imaginarios que afecten o aporten o abran a su vez espacios políticos? ¿Cómo lo vamos a hacer? ¿Con qué mitos? ¿Con qué historias? ¿Desde dónde hablamos? ¿Qué re-

corridos siguen nuestras ideas y las palabras? ¿Con qué maneras de producir sentido y formatos contamos y nos servimos?

En el caso de otro de los proyectos culturales más conocidos que surgieron directamente vinculados a las plazas del 15M, la plataforma musical Fundación Robo también podría decirse que surgió a partir de una pregunta, que podría enunciarse como: «¿qué puede ser hoy la canción protesta?», o quizá: «¿qué puede ser hoy la canción popular politizada?». Fundación Robo es un proyecto que trabaja de una forma muy clara con la construcción de imaginario para las culturas emergentes, casi podríamos decir de «himnos»: canciones que tengan la capacidad de que la gente insatisfecha por la crisis neoliberal y deseosa de más democracia se sienta representada en ellas. Y una de las maneras en que lo consigue es creando letras en las que se construye una política cotidiana, no experta, de cualquiera.

Para ello han echado mano de importantes veneros de la cultura popular musical, como la canción protesta folk, siendo notorias las versiones realizadas de algunos temas de Chicho Sánchez Ferlosio, que en su momento pasaron por ser canciones anónimas populares y se convirtieron en himnos antifranquistas. Pero en Fundación Robo han aparecido también el hip hop, el techno, el pop en múltiples modalidades, el punk, la cumbia y hasta el country. Y además lo han hecho a menudo, de forma aún más interesante, en combinaciones insólitas, creando situaciones en las que las identidades de esas tradiciones, sus intérpretes, su poesía y sus tics, se ven desplazados, se entrecruzan y se abren a la experimentación. Me refiero, por ejemplo, a la versión country del tema del legendario grupo punk Eskorbuto «Es un crimen», la canción del conjunto techno-pop Diplo que utiliza estrofas de Camarón de la Isla «Fuego» o la versión colectiva en castellano y adaptada a las circunstancias del clásico de Woody Guthrie «Esta tierra es nuestra», entre otras muchas.

Esta experimentación con tradiciones musicales populares tienen también en Fundación Robo una dimensión de creación insti-

tucional, pues según Daniel Granados, uno de sus iniciadores, la plataforma se reclama no solo como una forma de «generar lenguaje», sino también como «un modelo de negocio alternativo al del capitalismo y la industria discográfica». En esta línea, la presentación del tema «Poder en la sombra» del DJ y productor techno Óscar Mulero, proponía ir más allá de la clásica noción de la música «comprometida» como aquella que tiene letras explícitamente políticas:

La carga, o mejor dicho, la potencialidad política de las nuevas músicas reside en lo que la música «hace» y no tanto en lo que la música «dice». Una fiesta techno autogestionada que recupera espacios muertos de la ciudad y les insufla vida y comunicación, aunque sea temporal, es, en sí, un acontecimiento que puede tener carga política. (...) Crear redes de distribución independientes que dan salida a material de pequeños productores que contribuyen a la construcción de un acervo musical común con un uso intensivo del sampleado, el remix y la copia también lo es.

Pero es quizá otro tipo de politización de la música el que ha tenido más resonancia en Fundación Robo, especialmente de la mano de canciones interpretadas por el cantautor Nacho Vegas como «Runrún» y «Cómo hacer crac», que han apostado por una mezcla creativa de lo personal y lo colectivo en sus letras, a la que se refirió el músico Roberto Herreros en estos términos: «no se me ocurre un modo más honesto de explicar problemas personales que escribir sobre conflictos colectivos».

Así, «Cómo hacer crac», de Nacho Vegas, que ha llegado a adquirir ese carácter de «himno» en el post-15M, es una canción ambigua, en la que el malestar personal se confunde con el malestar de la multitud, y que está contada con el lenguaje de lo cotidiano. No en vano la canción comienza con la expresión «cada mañana...» y el relato es el de un día en la vida de alguien anónimo, de alguien cualquiera que compra en el supermercado, que baja a un bar, que ve la televisión y que ve cómo su país, o tal vez él mismo, o tal vez, sencillamente, todo «*hace crac*».

«Asalto, la facción literaria de Fundación Robo» surge con un propósito similar: politizar la literatura, igual que se politiza la música. Se han producido hasta ahora cinco «asaltos» y cada uno de ellos consiste en la publicación de una serie de textos cortos en una página web, sin firmas, pero con los nombres de los autores al final de la página, de modo que no se sabe quién ha escrito qué. El primer asalto, proponía jugar con «el campo semántico de lo diario, aquellas palabras que designan objetos, frases hechas o estructuras de vida con las que convivimos y que se encontrarán en el título del texto».

El segundo se planteó como «un ajuste, una revisión o desmontaje casi completo, de determinadas expresiones lingüísticas», un trabajo con «estructuras semánticas que se usan sin pensar, o peor, pensando, que confunden y pueden dañar». Porque, según afirmaba la presentación, «a diario tenemos que leer frases extrañadas. Quienes dicen dominar el lenguaje las emplean, ¿o son las estructuras semánticas las que les emplean?», en cualquier caso, continuaba Asalto: «no debería ser como si nada hubiera pasado cuando alguien aprovecha el asiento social que se le entregó para decir lo manido, para no decir lo necesario».

No es difícil oír en esas palabras el eco del cansancio respecto a los discursos expertos y sus retóricas vacuas, el desagrado frente a esa falacia constante según la cual el paradigma experto hace pasar por conocimiento lo que en realidad es «asiento social», o como dice De Certeau, legítima como ciencia lo que en realidad «no es más que el lenguaje ordinario de juegos tácticos entre poderes económicos y autoridades simbólicas» (8).

Asalto proponía así cierta etnografía de lo cotidiano que se hace necesaria cuando se desvelan las falsas legitimidades que pretenden controlar el flujo, los sentidos plurales contruidos por cualquiera. Esa etnografía que, en palabras de De Certeau, surge cuando se es consciente de «ser un extranjero en casa, un “salvaje” en el medio de la cultura ordinaria, perdido en la complejidad del sentido común y de lo que se da por sobreentendido» (11).

6.4.3. *Al final de la asamblea y el «lenguaje del 99%»*

Bien podría ser esta también una descripción de la posición desde la que parecen estar escritas las entradas del blog *Al final de la asamblea*, al que ya me referí en el capítulo anterior, y que comenzó a publicar textos anónimos relacionados con el movimiento 15M y otros movimientos internacionales similares en septiembre de 2011. La peculiaridad de los textos de este blog consiste precisamente en no recurrir a ninguna fuente de autoridad supuestamente externa al lenguaje ordinario para enfrentarse a la complejidad de lo real, sino tan solo a la narración, la anécdota y la crónica más «a ras de suelo» posible.

Se trata de nombrar lo que está ahí, tan a plena vista que a veces no se ve, como se decía en el post «23-F o la vulgaridad de lo extraordinario», a raíz de la sorprendentemente concurrida y diversa manifestación de Mareas que se produjo en el aniversario del intento de golpe de estado de 1981, 31 años después: «no sea que por no contarnos lo obvio, lo vivido, lo que vemos, se nos escape algo. A ver si nos vamos a estar acostumbrando a la vulgaridad de lo extraordinario».

Pues, en efecto, la tesis de fondo de *Al final de la asamblea* parece ser, de forma similar a lo que plantea Euraca, que se está produciendo un gran cambio a nivel subjetivo en el Estado español, pero que este carece de lenguajes «autorizados» que lo narren y lo representen, tal vez precisamente porque este cambio contenga en sí cierta impugnación del propio desprestigio de lo ordinario y lo cotidiano que está en la base de la cultura moderna, y particularmente en la base de la Cultura de la Transición española. Se afirmaba en otro post:

Mientras miramos fijamente como un gato una ratonera al Parlamento y constatamos que allí nada pasa, mientras declaramos que no acaba de llegar el día de la revolución en que todo cambia, mientras muchos siguen mirando el cielo con ansiedad para ver si llega alguien que se pueda hacer cargo de la situación

y los sufrimientos, un redentor, un liberador democrático y justiciero, un partido o algo. Mientras muchos se deprimen entre la ansiedad que produce la urgencia y la ausencia de soluciones advenidas.

Mientras, girando la mirada a un lado, en lo menos espectacular, quizá, el suelo se va resquebrajando. Mientras esperamos la revolución y las soluciones que lo cambien todo, quizás, al lado nuestro, todo está cambiando.

El no-grupo que publica anónimamente en *Al final de la asamblea* se ha arrogado la misión de mirar de esa otra forma, de narrar lo menos espectacularmente posible, y ha producido notables intervenciones desde la crónica, como por ejemplo las que mostraron los entresijos de la Marea Blanca en Madrid, las convergencias inesperadas del 15M con los cuerpos de seguridad (a las que ya me he referido) y otros muchos momentos de una cotidianidad que, sorprendentemente, es mucho más difícil de encontrar por escrito de lo que uno tal vez podría creer. Y es que todos esos acontecimientos están siendo narrados, sí, pero por un tipo de dispositivos que no son tal vez lo suficientemente democráticos como para constituir algo que pudiera ser «un lenguaje del 99%» —y que por tanto son incapaces de ver el cambio de subjetividad al nivel cotidiano. Preguntado por Amador Fernández-Savater, sobre esta fórmula, Pepe, de *Al final de la asamblea*, respondía refiriéndose a esos dispositivos que introducen la desigualdad en la producción de sentido:

Un lenguaje del 99% no sé lo que sería, pero sí sé lo que no es. El comunicado militante, los estereotipos periodísticos, los códigos autorreferenciales de las distintas capillas intelectuales o políticas, etc. Un lenguaje del 99% no es un lenguaje donde ya está el 99%, sino donde *podría* estar. No un mínimo común denominador, sino un agregado (no nivelador) de voces.

En este sentido, como ocurría en Euraca, no se trata simplemente de copiar, de imitar o de «traducir» una especie de «sabi-

duría popular» que ya estaría allí, en principio oculta, pero en el fondo tan accesible —una vez desvelada— como ese lenguaje «transparente» que pretende dominar la realidad.

La posición del 99%, la posición de quienes están excluidos de una verdadera participación en las políticas neoliberales como en sus dispositivos de producción de sentido, no está dada de antemano, sino que se debe construir. El neoliberalismo es, ante todo, una máquina de producir desigualdad a través de la competición y uno de los vehículos para esa desigualdad son los lenguajes estereotípicos, «muesli», que, a pesar de su aparente inclusividad, lo que hacen es crear espacios de indiferencia, arenas en las que las reglas del juego de la producción de sentido ya están dadas de antemano y lo único que queda es competir por el valor. Frente a ello, un lenguaje del 99% trata de construir espacios comunes a partir de diferencias que no se compongan en disposiciones competitivas.

En ese sentido, el trabajo de crónica que hace *Al final de la asamblea*, no es en absoluto «natural», «inmediato» u «objetivo», por más que se intente funcionar siempre con formas de discurso cotidianas, coloquiales, u ordinarias: lo cotidiano está asediado por los estereotipos que dividen la realidad en identidades competitivas, que inscriben la desigualdad a fuego en las palabras y los cuerpos. Construir un lenguaje capaz de deshacer esas desigualdades no es una tarea en absoluto fácil, ni tiene que ver con una especie de «realismo» que debiera limitarse a representar lo que ya está ahí. Trayendo, una vez más, los ecos de la teoría política, epistemológica y estética de Jacques Rancière, podemos recordar que la igualdad no está nunca dada de antemano, sino que es una hipótesis que hay que afirmar para poder verificarla. «Podemos ser iguales en este mundo de la desigualdad», «podemos hablar el lenguaje del 99% en este mundo de las neolenguas que justifican las jerarquías y nos ponen a competir unos contra otros»: no son afirmaciones que describan una realidad preexistente, sino apuestas por la construcción de algo que no está dado.

Álvaro, de *Al final de la asamblea*, tiene muy claro que, a pesar de que en su blog no hay discursos fuertes sobre lo que debería ser la realidad, sí hay elecciones fundamentales acerca de cómo contarla:

El blog se caracteriza por no tener discurso, por ser tan blando como la realidad, pero también por ser feliz, el tono son las potencias y las positivities. Es una elección importante: hacer la descripción de lo que podemos y no de lo que no podemos; en la vida se puede elegir lo contrario y es bien habitual, la elección de la impotencia. No hay discurso y, por tanto, no hay crítica de la realidad. ¿Desde dónde dices tú lo que le falta a la realidad? De hecho, cuando en una entrada hay crítica, el interlocutor no suele ser la realidad, sino las otras voces que le dicen a la realidad lo que debe ser, las voces que nos meten ansiedad repitiendo «el gobierno debería caer ya, todo el mundo debería salir a la calle ya», debería, debería.

* * *

Una vez más: no pretendo alcanzar ningún tipo de exhaustividad al referirme a estos proyectos culturales concretos, que son solo unos pocos ejemplos en un océano de experimentos con las formas de producir sentido en la crisis de la tradición experta e intelectual que ha dotado de legitimidad al neoliberalismo. Tan solo quiero llamar la atención sobre la manera en que las emergentes «culturas de cualquiera» se están dotando no solo de estrategias de composición y empoderamiento de capacidades humanas en general, no solo de «espacios de vida» en las que esas capacidades puedan atender a necesidades comunitarias de forma sostenida y cotidiana, sino también de lenguajes y formas de (auto)representación capaces de nombrar y dar valor a esas formas de vida más basadas en la colaboración que en la competición.

En el momento en que escribo (principio de 2015), el Estado español atraviesa una excepcional crisis institucional, que va también acompañada de una efervescente creatividad. Este impulso

creativo ha llegado ya no solo a las instituciones culturales del Estado, sino también a las políticas, con la irrupción de Podemos y la gestación de plataformas ciudadanas que se preparan para las próximas elecciones municipales y autonómicas. En el ámbito de lo electoral, de los cargos representativos, de los mecanismos de gobierno que ha implementado el sistema de partidos hasta ahora al servicio de un modelo neoliberal, los choques entre experimentación e institución están destinados a ser, obviamente, mucho más salvajes y complejos aún que los que se producen en los espacios asignados para «lo cultural», tanto desde la autogestión como desde lo público.

Pero, quizá, si para algo puede servir este libro es para recordar que también esos ámbitos institucionales de lo político son «culturales», es decir, que también en ellos se dirime el constante debate implícito y explícito acerca de qué pueda ser una vida digna. Una parte esencial de ese debate, me parece, tiene que ver con las formas, los lenguajes y las tradiciones de sentido que puedan construir esa dignidad hoy.

«Si no nos contamos, nos cuentan.» Si esas formas, lenguajes y tradiciones de sentido con las que se pretenden construir una política verdaderamente democrática no consiguen escapar a ese «mega mutante relato neoliberal que todo lo absorbe», como proponía #Bookcamping, probablemente muchas de las lógicas antidemocráticas que han llevado a la crisis tenderán a repetirse.

«Un mundo solo se para con otro mundo», escribió la poeta María Salgado. Un poco antes, en relación con su lectura del libro *El Sur*, de Silvia Nanclares, apuntó también estas palabras, que bien pueden servir como las últimas de esta investigación y tal vez las primeras de otras:

Entonces pensé en que quizá sí que me gustaría que alguien escribiese todo esto todo esto todo esto que está pasando o que ha pasado, que lo narrase, vaya, no como crónica sustitutiva, sino para que lo percibamos quienes lo estamos viviendo. Parece sencillo, pero es difícilísimo. Hacernos existir, digo.

EPÍLOGO EN DOS PARTES

I - 2015

Me imagino ahora todo este libro escrito de otra manera. *Ahora*: ahora que los dos revisores o revisoras anónimxs ya han dado su aprobación al manuscrito y se va a publicar en una editorial académica*. Ahora que el haber asegurado esa publicación me coloca con opciones a conseguir el «tenure», es decir, la plaza fija en la universidad en la que trabajo. Es, por cierto –y aclarándolo para quienes no conozcan este sistema de contratación académica–, o el «tenure» o la puerta, no hay más.

Me imagino ahora, pues, un libro con una voz autorial menos tradicional, más situada. Un libro que mostrara más claramente –aunque algunos indicios hay ya– quién lo escribe, desde dónde escribe, qué experiencias y qué recursos materiales y simbólicos lo sostienen, qué responsabilidades, qué dilemas y qué contradicciones vitales lo atraviesan. Una voz que no ocultara sus dudas, sus lagunas, sus inconsistencias. Y quizás aún más importante que todo eso, una voz que no pretendiera estar explicando la realidad desde una posición de autoridad intelectual tradicional (individual, «científica», sancionada por las instituciones pedagógicas y culturales oficiales, supuestamente «neutra», pero implícitamente productivista y patriarcal), sino más bien proponiendo herramientas para la elaboración democrática de un relato común.

* Se refiere a la edición en inglés del libro, *Cultures of anyone*, publicada por Contemporary Hispanic and Lusophone Cultures en 2015.

Algo de esto último hay también, quiero pensar, por lo menos en cuanto a la posibilidad que he tenido de dar bastante espacio a múltiples voces «afectadas» y «situadas» en los debates que reconstruyo. Pero más allá de lo que imagine o deje de imaginar, me parece que todavía estoy a tiempo, en este epílogo, de hacer explícita la invitación al encuentro que me gustaría que este libro fuera, aun con todas sus imperfecciones.

Una propuesta que se podría formular en forma de preguntas: ¿en qué manera categorías como «culturas de cualquiera» o «culturas de expertos» pueden ayudar a profundizar procesos de democratización como los que describe el libro?, ¿tiene sentido elaborar un relato que intenta conectar procesos históricos tan dispares como el desarrollismo franquista y el clima 15M en la crisis neoliberal? *Culturas de cualquiera* propone lugares posibles para un relato común que tenga efectos democráticos, rescatando piezas de aquí y allá, voces, memorias, experiencias, cuerpos y lenguajes para constituir lugares de encuentro —no necesariamente armonioso ni consensual—. Es un libro lleno de agujeros, de aristas y de perfiles inacabados —trata de ser una herramienta para componer con otros muchos relatos—. Eso sí, prefiere, aun con los consiguientes riesgos, juntar muchas piezas que, quizá, no es tan habitual juntar. Su apuesta intelectual y política es la de trazar una contextualización histórica y conceptual amplia de los procesos de democratización cultural que se están produciendo en el Estado español durante la crisis neoliberal, con la esperanza de que dicha contextualización empodere —por utilizar una vez más esa palabra clave— dichos procesos y a otros similares que se puedan producir en el futuro.

Todo esto no significa que al autor de *Culturas de cualquiera* le importe muy poco «la realidad» y que se dedique a inventarse lo que le da la gana. Significa que, como ocurre con todo artefacto humano, este libro nace de y se presenta ante una comunidad de sentido, implícita o explícita, que será la que le dé o le quite valor. Este libro habla de y con personas, y a ellas, a sus cuerpos vulne-

rables, a sus pasiones, a sus imaginarios, a sus ideas y a sus aspiraciones de igualdad, se debe.

Releo, entonces, este libro ahora como una invitación a encontrarse con personas que han existido y existen. «Culturas de cualquiera»: las de aquellas personas que han apostado por construir el sentido colectivo de sus vidas de forma tal que nadie quedara excluido de la participación en dicha construcción. ¿Cómo lo han hecho? ¿Cómo podemos hacerlo ahora nosotros?

Para abordar estas preguntas –para proponerlas como espacios de encuentro– tengo que dar muchos rodeos, visitar muchas experiencias. Imagino ahora este libro escrito como una novela, utilizando la literatura como esa «filosofía de los pobres» que, dice Ricardo Piglia, nos ayuda a comprender «las formas puras de la experiencia».

Empezaría con una televisión, en 2008, retumbando en una habitación vacía con las noticias a todo volumen, la Voz del Tele-diario, dictando el orden del día de la realidad: cada cual a lo suyo, se avecinan tiempos difíciles pero los superaremos con el esfuerzo personal, todo está bajo control porque tenemos por encima de nosotros a Los Que Saben, la Voz del Maestro, la Voz del Experto, siglos de modernidad y tecnología punta no pueden estar equivocados. Sigán comprando, que es bueno para la economía, y alégrense si tienen trabajo, que tener trabajo hoy en día *es un lujo*.

El gesto ante esta especie de inicio abrupto y orwelliano no puede sino ser el de la toma de distancia genealógica y la matización: la Voz del que Sabe no emite de forma unidireccional, se distribuye en una cámara de ecos por toda la sociedad –el neoliberalismo ha hecho de nosotros competidores, «sujetos-marca», «empresarios de nosotros mismos»–. Hay, por tanto, al mismo tiempo un poder centralizado –una autoridad privilegiada en la producción de sentido– y un poder disperso por todas partes: el que ejercemos todos cuando participamos de un modelo mercantil de existencia, que pretende instrumentalizar la vida humana para la obtención de beneficios financieros.

Es la culminación de un proyecto largo: la instauración de un modelo productivista de vida por el que (desde el siglo XVIII) se intenta cuantificar monetariamente todo valor social, llegando a olvidar que el sostenimiento de la vida es anterior y condición de posibilidad de la propia existencia del dinero (como ha explicado Amaia Orozco desde la economía feminista). Así, el dinero se independiza paradójicamente de la reproducción de la vida y se convierte en vehículo de una forma de relación social competitiva entre individuos que ignoran tener otros vínculos. En esa forma de relacionarse muchos salen perdiendo, por supuesto: sus vidas se convierten en prescindibles porque sus capacidades y su valor no se traduce monetariamente.

El libro propone el encuentro con algunas de esas personas —tanto con las que caen del lado de lo prescindible como de las que garantizan la autoridad y ejemplifican el éxito en el juego del dinero—. Es muy difícil hacer justicia a todas las capas arqueológicas de poder, exclusión y subalternidad que confluyen; es, de hecho, ridículo pretender que un solo autor lo haga en un solo libro —por eso me apoyo en muchos otros y, particularmente, en dos relatos-marco, que me permiten centrar el debate en torno a la emergencia de un «síndrome poder-saber» en la modernidad (Bauman), y de un proceso de desposesión y devaluación de recursos y capacidades reproductivas en el origen del capitalismo (Federici).

Pero vuelvo a las personas: ahí están los campesinos del Estado español en los años cincuenta, en el momento en que el franquismo tecnocrático culmina su labor de desarticulación de las culturas de subsistencia rurales, incorporando —de forma precaria— a toda esa población a través de grandes planes de reestructuración económica a los que se llamó «desarrollismo». El tecnócrata traza la línea por donde se construirá la presa: todo lo que queda a un lado perecerá bajo el agua. Incluyendo, claro está, el hambre, las jornadas inacabables de trabajo manual, la violencia patriarcal, el control eclesiástico y otras lacras del mundo rural. Pero también los saberes tradicionales, y las muchas capacidades

materiales y simbólicas que garantizaban la subsistencia en las culturas campesinas, que no van a ser consideradas «productivas». Particularmente, los saberes y capacidades asociados a la reproducción de la vida, los cuidados, lo afectivo y el trabajo doméstico, el ámbito habitualmente asignado a las mujeres en el patriarcado.

En los pueblos de la comarca del Sayago, dice el escritor José María Arguedas, ya no hay «tertulias» ni «seranos», los jóvenes no hacen más que ir del trabajo a casa y de casa al trabajo; tanto es así que hasta escasean los noviazgos. Las formas de sociabilidad que no se ajustan al nuevo productivismo van quedando apartadas. «El bendito negocio se va metiendo por todas partes, ¡es el diablo!», le dice una mujer a Arguedas. Y esas palabras viajan desde su garganta hasta estas páginas, en una conversación entre décadas que va construyendo una experiencia histórica posible.

Esas voces, su especificidad, es la que, en mi lectura, le hacen más bien al libro, y a la vez, inevitablemente, las que más se echan en falta a veces. De todas las piezas con las que necesita componerse este libro, sin duda, esas, las de las voces situadas en procesos históricos concretos, son las más preciosas. Ojalá hubiera habido miles de Arguedas anotándolas y uno tuviera miles de horas para reescribirlas. Pero no solo las de los campesinos, claro, sino también las de los tecnócratas del franquismo, que aparecen poco representadas, e incluso las de sus herederos, los «expertos» y las élites intelectuales de la democracia, que continúan legitimando las mismas líneas maestras de la «modernización» capitalista, a través de la incorporación de la política de partidos y del europeísmo que lleva a la exacerbación neoliberal.

Si este libro fuera una novela o una crónica (abiertamente) literaria se metería —como ya hace, pero aún más— en los reservados de los restaurantes en los que se pactó la Transición, en los *cocktails* que celebraron el maridaje de la cultura oficial y el Estado en democracia, e incluso, por qué no, en los cerebros de quienes convirtieron en hegemónica una interpretación despolitizada de la estética moderna. Compartiría reuniones secretas con los «hom-

bres que fuman» y tertulias de altos vuelos con los «hombres que beben». Pero también, cómo no, bucearía en las cloacas del ideal de la «clase media» española, que tanto para franquistas como para demócratas ha supuesto durante mucho tiempo el apoyo sociológico para justificar sus políticas como formas de «normalización». Buscaría, entonces, las huellas de ese desfase que señalan los historiadores entre las imágenes mesocráticas que se han utilizado para representar a las mayorías sociales y las prácticas económicas y culturales de esas mayorías. Indagaría en la persistencia de los complejos de inferioridad colectivos que han sido tan importantes para la invisibilización culpable de toda forma de vida que no se adaptara al productivismo capitalista al que se ha llamado «modernidad».

Pero no lo haría por un afán anecdótico, ni siquiera micropolítico. Simplemente, intentaría ir más allá en cuanto a dar entrada a las formas de autorrepresentación que permiten problematizar los estereotipos sociológicos y democratizar la producción del sentido. Nadie es normal visto de cerca (y sobre todo cuando se le escucha realmente). De cerca aparece la multiplicidad de la experiencia, que nunca es fácilmente traducible a categorías sociales rígidas.

Sobre todo, cuando emerge una experiencia colectiva transformadora, que no se limita a reproducir las formas de vida imperantes, sino que las desplaza. Estoy de acuerdo con la lectura de Charlotte Nordmann: ni Bourdieu ni Rancière tienen del todo razón, teniéndola a la vez los dos; el ciclo de la dominación nunca se repite exactamente, siempre se transforma, pero no todos los momentos de esa transformación son iguales, en algunos casos se produce una «redistribución de lo sensible», que surge siempre a partir de contradicciones sociales concretas. Con sus limitaciones, *Culturas de cualquiera* pretende, como dice Nordmann, «circunscribir las condiciones históricas de la emancipación» (189), es decir, contar cómo han emergido ciertas experiencias colectivas transformadoras, alrededor de 2011, a partir de una serie de contradicciones sociales. Notablemente: la contradicción entre la extrema precari-

zación que el neoliberalismo estaba produciendo y la existencia de una serie de dispositivos que permitían el empoderamiento y la colaboración de grandes sectores de la población precarizada.

«La experiencia de red es un poco como el LSD en los años sesenta: una experiencia distinta, irreal pero real, que permanece en tu memoria porque lo que has experimentado lo has experimentado realmente: la capacidad de conversar con desconocidos, de traspasar fronteras, de autotransformarte, de crear con facilidad, etc.» (decía Margarita Padilla). En las plazas del 15M esa experiencia se explora con una pasión irrefrenable. Con mucha incertidumbre, también, porque no se sabe hacia dónde se va, como dijo la documentalista Cecilia Barriga, que filmó con amor ese viaje: «Una impresión muy fuerte de navegar a la deriva, tanta gente distinta en el mismo barco. La sensación de que nos podíamos ahogar, de que eso se podía caer en cualquier momento, no por la policía sino por nosotros mismos. Cada día en Sol era una conquista, todo dependía de nosotros».

Surge, como ha dicho en su imprescindible libro *Utopías artísticas de revuelta* Julia Ramírez Blanco, no solo un «empoderamiento político», sino también un «empoderamiento expresivo», que activa la capacidad de experimentar con la construcción de una sociedad diferente (24). No solo una demanda explícita a las instituciones, no solo una serie de peticiones, sino más bien «una propuesta sistémica que habla de la posibilidad de una autoorganización radical, de una existencia sin jerarquías formales, de formas de trabajo voluntario y economía no monetaria, y de una vida comunitaria donde los cuidados sean colectivos» (236). Una forma de vida que confronta directamente no solo la lógica neoliberal, sino también el monopolio de la producción de sentido por parte de los medios de masas, los intelectuales y los «expertos». Y por supuesto la venganza de la Voz del que Sabe no se hace esperar.

Pero si esta «revolución cultural», o este proceso de emancipación, no consigue cuajar en una institucionalidad fuerte y sostenible en un primer momento, me parece que no es tanto por el

contraataque de un *establishment* intelectual y político de legitimidad más que desgastada. El peligro, efectivamente, quizá no es tanto «la policía» como «nosotros mismos». O más bien la policía *en* nosotros mismos. Tras la plazas, constantemente tiende a resurgir el orden de los que saben y los que no saben, y por supuesto persiste la precarización de una vida obligada a competir para poder reproducirse, ejerciendo una brutal violencia estructural contra quienes carecen de capital material y simbólico suficiente para hacer una «empresa de sí mismos». Incluso en las zonas los movimientos sociales más sensibles a las dimensiones «culturales» (de construcción experimental de sentido y subjetividad), resulta tremendamente difícil desafiar al neoliberalismo tejiendo redes de economía solidaria sostenible capaces al mismo tiempo de habilitar espacios para ese «empoderamiento expresivo». Los ámbitos autogestionados y los intentos de recuperar lo público para estos proyectos de economías colaborativas y culturas democráticas se enfrentan a la constante extracción de su riqueza social en el contexto de la ciudad neoliberal. Tienen que negociar la constante tensión entre la pulsión experimental, «expresiva», creadora de formas de existencia de los movimientos y la persistencia apabullante de la gestión neoliberal de las vidas.

Surge entonces algo que en este libro no he tenido tiempo de analizar directamente, pero que inevitablemente lo sobrevuela de principio a fin: el anhelo de otro tipo de institucionalidad, ya no autogestionada sino representativa, que pueda poner freno desde dentro del sistema de partidos políticos a la precarización neoliberal. Comienza el ciclo del «asalto a las instituciones».

II - 2016

Continúa el acto. Hay gente arriba y gente abajo. La atención concentrada en un foco, como si fuera un momento en el que pasa algo importante, pero, ¿no es también una especie de tiempo

muerto? Como un paréntesis: por un rato, se suspende el trajín de voces cotidianas para que hable alguien que ocupa el centro. El Representante, el Maestro, el Experto, el Que Sabe, el locutor del Telediarlo, la Voz de la Oficialidad. Los demás escuchan, o al menos hacen como que escuchan.

No solo en la rueda de prensa o el mitin, no solo con la figura del político profesional o del experto. Una situación mucho más general. La típica entrevista en la tele a gente que pasa por la calle, por ejemplo: ¿por qué cuando nos ponen un micro delante empezamos a hablar de una manera rara, pretenciosa? A lo mejor os ha pasado alguna vez, uno se ve en una situación en la que de pronto se da cuenta: pero, ¿por qué estoy hablando así? La Voz de la Oficialidad se me ha metido en la garganta.

No me importa tanto ahora lo que dice si no lo que hace esa Voz. La Voz actúa rompiendo la continuidad de lo cotidiano para recordarnos la presencia de la Oficialidad. Así, lo que nos pretende imponer cada vez que habla es justamente eso: que existe algo que tiene más valor que lo cotidiano, que hay una dimensión de lo importante a lo que no puede acceder cualquiera y, por tanto, que hay desigualdad; que hay voces autorizadas y otras que no lo están tanto; que, en definitiva, el valor de nuestras vidas es desigual, depende de hasta qué punto accedan o no a esa dimensión de lo importante.

Es una Voz que se da a sí misma importancia porque remite a la existencia de un mundo desigual, en el que unos saben y otros no, en el que unos valen y otros no.

¿Lograremos formar parte de los que valen?, ¿seremos *alguien*?, ¿o nos tocará ser más bien un Don Nadie? Más que un guion prefijado de nuestras vidas, tal vez un juego, al que se puede jugar en todos los ámbitos, desde los Parlamentos y Tribunales de las instituciones, hasta los bancos de un parque: el juego de la desigualdad. ¿Estaremos arriba o abajo? La vida como triste juego en el que siempre se tiene el consuelo de que por lo menos haya alguien por debajo de mí.

Ahora bien, ese juego no se juega nunca en el vacío, sino bajo unas condiciones históricas y materiales concretas que, en cada caso, traen consigo una serie de herramientas más útiles que otras para «estar por encima». Repertorios de autoridad, de creación de valor. En este libro he propuesto que para el Estado español postdictatorial hay dos grandes fuentes de autoridad: el dinero y el prestigio cultural. Con esas herramientas se llega lejos tanto en los Parlamentos como en los bancos del parque.

Y así, la Voz de la Oficialidad ha hablado por aquí desde el '78 sobre todo de Modernidad, de Europa, de progreso, de trabajo, de competitividad, de rentabilidad, pero también de ahorro, diversión, entretenimiento, cultura y educación. Y al mismo tiempo, todos hemos entendido que lo que quería decir era que para tener valor, para ser alguien en la vida, había que estudiar y luego trabajar, ganar dinero, competir y quizá llegar a formar parte de las élites políticas, financieras, culturales y mediáticas que, con su monopolio del saber autorizado, nos llevaban a todos hacia ese supuesto futuro mejor.

Frente a esta vida que se nos ha presentado como la única posible, y frente a su representante, la Voz de la Oficialidad, por supuesto, no ha faltado el más absoluto desprecio y falta de identificación por parte de amplias capas de la población, también durante los años de supuesta bonanza económica. Parece que cagarse constantemente en la Oficialidad es algo mucho más frecuente entre pueblos como los que habitan el Estado español que en otros de más al norte. «La escuela es una mierda, el trabajo también, los políticos mienten constantemente, los medios también, en general, todo el mundo que alcanza un poco de visibilidad social es un hipócrita que anda buscando su propio beneficio a costa de otros.» Son mantras de un espíritu cínico que ha acompañado como su reverso perfecto a la Voz de la Oficialidad, constituyendo tal vez el mejor pegamento para el orden social.

Porque en absoluto es lo mismo cagarse en quien está arriba que dejar de jugar al juego de la desigualdad.

Luego, llega 2011 y me parece que algo se abrió. Un cierto apartamento tanto de las fuentes habituales de reconocimiento de valor (dinero y prestigio cultural) como de la postura cínica. Algo bien raro, la verdad.

Es muy fácil ahora, cinco años después, infantilizar o incluso reírse de las voces esperanzadas y a veces quizá ingenuas que emergieron en el momento del 15M. Eran voces que hacían lo posible por no basar su importancia, su valor, en su supuesta pertenencia a la Oficialidad, a la Autoridad, al bloque de Los Que Saben. Intentábamos que nuestras voces tuvieran valor sin entrar en el juego de la desigualdad. Y eso es bien difícil. Había que inventar otro juego. En las plazas, en Juventud sin Futuro, en las asambleas de la PAH, en las Mareas y en infinidad de otros espacios similares, se usaron herramientas múltiples para conseguirlo, ninguna infalible. Desde el uso de un registro coloquial y del femenino para los plurales, en el nivel de la lengua, a dispositivos complejos creados por ensayo y error como el asesoramiento colectivo de la PAH o la constante referencia a nuestra igualdad ante lo cotidiano, lo corporal, a la interdependencia y a la necesidad de sostener materialmente las vidas en las plazas.

No se inventó nada en el sentido de que, junto a los juegos de desigualdad omnipresentes, existen siempre también espacios para la construcción de dinámicas igualitarias, por más precarios que sean. Pero lo que sí sucedió, me parece, fue que durante unos meses hubo una fuerte presencia de esas prácticas igualitarias en la vida cotidiana de mucha gente, aunque fuera solo como posibilidad. Se hablaba de indignación, de protesta, de crisis económica, pero, al mismo tiempo, una especie de pregunta muchas veces no explicitada parecía invadirlo todo: si el juego jerárquico y competitivo de la Oficialidad y sus Expertos nos han metido en este desastre, ¿no podremos jugar a otro juego, no sería posible una especie de tregua en este constante estar por encima o por debajo de los demás para intentar ahora hacerlo de otra manera, para intentarlo ahora como iguales?

Esta posibilidad se ensayó (y se sigue ensayando) sobre todo en diversas situaciones de lucha y de protesta, pero también de convivencia cotidiana, de intervención en el entorno urbano y de experimentación artística o filosófica. Se potenciaron espacios de relación en los que se trató de evitar que el dinero y el prestigio cultural determinaran el valor de las cosas, siempre con muchos problemas, por supuesto, porque la vida está ya profundamente atravesada por esas formas de valoración. En algunos casos, se cayó en las paradojas de los purismos antijerárquicos (llegando a ver en cualquier gesto la amenaza de la reaparición de la desigualdad). Se fetichizaron a veces algunas herramientas, como la asamblea. Pero, al mismo tiempo, se extendió un cierto «clima» (como lo llamó Amador Fernández-Savater) en el que cundió el ánimo a considerar al otro, al desconocido, como un posible igual y como un posible colaborador.

Era como si, por un momento, el público dejara de escuchar a la Voz de la Oficialidad y nos miráramos unxs a otrxs a la cara, para intentar hacer algo juntxs. Y el valor de ese algo, no podía venir ya de su pertenencia al repertorio de Los Que Saben. Por el contrario, la tendencia en espacios como las plazas, la PAH, etc., era a reconocer valor a las palabras y actos cuando remitían a un mundo en el que cualquiera tenía la capacidad de saber y de valer, sin necesidad de la validación de quienes estaban arriba.

Por otro lado, los mecanismos de producción de desigualdad no dejaban de actuar arrastrándonos de vuelta a su miseria cotidiana, una miseria que para quienes están peor supone perder sus casas, que sus hijos no coman o coman mal, y otras dificultades de supervivencia básicas. Y para quienes están mejor, para la clase media en vías de precarización, la ausencia de un horizonte laboral y la dificultad de desarrollar sus capacidades y habilidades en un entorno ferozmente jerárquico, entre otras cosas.

Ante esto, dos procesos diferentes –aunque ambos impuros y con solapamientos entre ellos– estaban en marcha. Uno, el que inicia el 15M: la construcción de prácticas igualitarias que nos per-

mitan dar valor y sostener nuestras vidas en espacios de colaboración que tratan de desmontar las desigualdades ya existentes. Y otro, el que tal vez ha acabado prevaleciendo: un rearme hecho en nombre de quienes están abajo frente a quienes están arriba, pero un rearme con las propias herramientas del juego de la desigualdad y dentro de su lógica competitiva.

¿Por qué ha acabado prevaleciendo este segundo proceso, al menos por el momento? No lo sé. Ni creo que sea posible establecer causas concluyentes. ¿Por qué desfallecemos? ¿Por qué a veces la alegría se convierte en miedo? Más que una respuesta, lo que quizá nos permite el formular así la pregunta es añadir ese «por el momento». No hay nada que nos pueda garantizar que la potencia de las prácticas igualitarias no vaya a irrumpir otra vez, desplazando a la pasión de la desigualdad, como sucedió en el 15M, cuando pocos lo esperábamos.

Pero fue quizá justamente la capacidad de penetración que tuvo esa pregunta que lanza el 15M —«¿y si lo intentamos como iguales?»— la que ha planteado un desafío fundamental a las prácticas de igualdad que aparecieron en 2011. Se ha esperado de ellas que encontraran una especie de expresión total, general (y sí, también, estatal).

Y eso ha llevado a que el proceso de construcción de igualdad se haya encontrado teniendo que responder a la pregunta por cómo sería «intentarlo como iguales» desde las instituciones de representación política, porque tradicionalmente estas han cumplido ese papel supuesta expresión de lo general. Que estas instituciones estaban en realidad fuertemente atravesadas por lógicas de desigualdad y exclusión era bien sabido y, sin embargo, buena parte de la energía experimental liberada por el 15M se ha ido canalizando hacia el famoso «asalto institucional». Quizá, me parece, porque no hemos encontrado una forma mejor de articular la fuerte voluntad de no convertirse en gueto que animó a las plazas desde el primer momento. El 15M nunca fue un asunto de «activistas» ni de «movimientos sociales», fue un proceso trans-

versal y masivo, y es como si a la altura de finales de 2013 la inteligencia colectiva que lo impulsaba hubiera preferido optar la difícil vía institucional antes que por una renuncia a seguir siendo mayoritaria.

Sobre esta deriva se ha hablado mucho ya. Si algo pudiera aportar *Culturas de cualquiera* a su análisis, me parece que sería en tanto que no se aplique un esquema simplista por el cual lo institucional se identificara necesariamente con el juego de la desigualdad y su afuera con el de la igualdad. Esa es la trampa del purismo, en la que, por lo demás, me parece que pocas voces del 15M han caído. ¿Quién no sabía que las instituciones políticas y el juego electoral eran un terreno minado? Pero también lo eran en alguna medida las plazas, los barrios, los hospitales, las escuelas, etc., todos esos espacios estaban ya también recorridos por profundas desigualdades. El salto cualitativo, entonces, me parece que no es tanto el intento de llevar la lógica igualitaria del 15M a las instituciones políticas (ya se había intentado llevar a otras instituciones —culturales, educativas, sanitarias, etc.— que eran igualmente refractarias a ellas). El cambio importante de deriva me parece que es el que se produce en los momentos —y no hay aquí una linealidad sencilla— en los que las herramientas y lógicas de la desigualdad se empiezan a utilizar en pro del objetivo o de la pregunta igualitaria que puso en marcha el proceso del 15M.

No hay blanco o negro, como decía, se trata de procesos impuros, complejos y ambiguos. Pero me parece que eso no nos puede impedir aspirar a marcar diferencias. No a todo el mundo se le ha metido en la garganta la Voz de la Oficialidad de la misma manera, no en todos los frentes del «asalto institucional» se ha cedido al retorno de los repertorios de la desigualdad con la misma complacencia. No son lo mismo, por poner quizá el ejemplo concreto más importante, los procesos municipalistas que Podemos. Sus relaciones con la herencia igualitaria del 15M son distintas.

En realidad, aun trabajando a trazo grueso y desde hipótesis que habría que matizar mucho más, me parece que es justo decir

que el salto cualitativo principal que ha aparecido en estos años es justamente el desmarque de la actual dirección de Podemos —el llamado «grupo de la Complutense»— respecto a esa herencia igualitaria del 15M. Ninguna voz dentro del universo plural de personas afectadas por la grieta que abre el 15M había decidido reivindicar tan abierta y contundentemente un retorno a aspectos fundamentales de la Voz de la Autoridad y del mundo desigual en el que se basa.

Desde el primer momento, con el Manifiesto «Mover Ficha», el grupo iniciador de Podemos «suenan» a otra cosa. En el entorno del 15M había sin duda cierto tipo de líderes, como Ada Colau. Eran líderes en tanto en que trabajaran constantemente por deshacer la tendencia a que su liderazgo se impregnara de la autoridad jerárquica que se basa en la concepción de un mundo esencialmente desigual. Para ello existían toda una serie de recursos, de gestos, de mecanismos. Imperfectos, sin duda. Pero estos gestos son los que empiezan a brillar por su ausencia muy pronto en Podemos. Pablo Iglesias y compañía comienzan enseguida a utilizar abiertamente las herramientas de la «sociedad pedagógica»; esa en la que unos instruidos (ellos) deben guiar a los demás hacia la verdad. Se presentan como Profesores, como Expertos en Ciencia Política. Más adelante hablarán abiertamente de su propuesta como la de un «gobierno de los mejores». Entran de lleno en la política entendida como competición, profundamente patriarcal, como «juego de tronos» en el que el propósito no es ensayar formas igualitarias de existencia (al menos no a corto plazo), sino quitar a los que están arriba para ponerse ellos, siempre, por supuesto, en nombre de ese «pueblo» o «patria» al que dicen representar. Aparecen, inevitablemente, fuertes tendencias endogámicas y falta de transparencia.

Repiten una y otra vez el mantra de que el 15M estaba muy bien, pero que «la gente no puede estar siempre movilizada» y por eso es necesario que Podemos les represente. Con este argumento muy problemático infantilizan los procesos igualitarios del 15M,

que en absoluto consistían en estar constantemente en la calle, sino en ensayar formas de construir valor igualitarias y de paso pretenden tácitamente que la suya es la única forma de ejercer la representación política.

Afortunadamente, tenemos contraejemplos. Y quizá, más allá de toda otra consideración teórica, ese sea el mejor argumento de la crítica a la actual dirección de Podemos: existen los llamados «Ayuntamientos del cambio» y también las «confluencias», y en ellas hemos visto que hay maneras diferentes de acercarse a las instituciones, maneras que intentan —no sin multitud de problemas— ser más fieles al método igualitario del 15M.

Frente a la hipótesis de los de la Complutense y su «máquina electoral», allí donde el «asalto institucional» se ha mostrado menos basado en las herramientas del autoritarismo cultural y la competitividad, allí donde se ha mostrado más generoso permitiendo confluencias, lógicas no partidistas y liderazgos menos patriarcales, es donde los resultados electorales han sido mejores. Podemos se ha convertido rápidamente en un partido más, pero los procesos de transformación política abiertos por los municipalismos y las confluencias siguen experimentando con la posibilidad de llevar lógicas igualitarias a las instituciones políticas. Se ha demostrado así que el problema no es la entrada en las instituciones, sino el acatamiento acrítico de los juegos de desigualdad que las impregnan.

A la altura del verano del 2016, las dificultades parecen ser miles. Lo que aquí humildemente propongo es que quizá nos podamos quitar algunas de encima si nos negamos a aceptar la caracterización simplista del 15M como «protesta» o como «activismo». E incluso como la actividad de una serie de comunidades con intereses particulares que tienen que competir con otras en la esfera pública. El 15M no fue una especie de «grupo de interés», ni un «lobby». Al menos, no fue solo eso. Si estamos dispuestos a salir de esa caracterización, podemos ver que ha dejado

una herencia viva de prácticas igualitarias que podrían ser un excelente faro orientador para la gestión de lo público; gestión que, al fin y al cabo, se supone que debe trabajar para crear igualdad y no para tratar con pretendida neutralidad a quienes siglos de desigualdad han situado ya en posiciones muy diferentes.

Me parece que si decidimos ignorar este legado de prácticas igualitarias que construyen espacios para el desarrollo de las capacidades de cualquiera, estamos de antemano enterrando la dignidad de nuestra potencia e inteligencia colectiva.

De la que fue y de la que viene.

OBRAS CITADAS

- 15mas1. 2012. «El deshielo.» *Al final de la asamblea*. November 26. <http://alfinaldelaasamblea.wordpress.com/2012/11/26/eldehielo/>.
- . 2014. «#yonopago: el boxeador y la mosca.» *Al final de la asamblea*. Accessed July 28. <http://alfinaldelaasamblea.wordpress.com/2012/02/03/yonopago-el-boxeadory-la-mosca/>. 15M.cc – conversación con Pedro Martí. 2012. https://www.youtube.com/watch?v=9-V37SDaPxY&feature=youtube_gdata_player.
- «#23F o la vulgaridad de lo extraordinario.» 2013. *Al final de la asamblea*. Accessed July 29. <http://alfinaldelaasamblea.wordpress.com/2013/02/25/23f-o-la-vulgaridadde-lo-extraordinario/>.
- Abiada, José Manuel López de, Hans-Jörg Neuschäfer, y Augusta López Bernasocchi, eds. 2001. *Entre el ocio y el negocio: industria editorial y literatura en la España de los 90*. Madrid: Verbum Editorial.
- Acín, Ramón. 1990. *Narrativa o consumo literario (1975-1987)*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Alba Rico, Santiago. 2014. «El lío de Podemos y los tres elitismos.» <http://www.cuartopoder.es/tribuna/2014/10/04/el-lio-de-podemos-y-los-tres-elitismos/6325>.
- Alonso, Santos. 2003. *La novela española en el fin de siglo: 1975-2001*. Madrid: Mare Nostrum.
- Álvarez Junco, José. 1995. «Rural and Urban Popular Cultures.» En Helen Eve Graham y Jo Labanyi. *Spanish Cultural Studies – An Introduction: The Struggle for Modernity*, 82-90. Oxford: Oxford University Press.
- Amasté, Ricardo. 2013. «Bien(es) común(es) = Bien social de código abierto.» *ColaBoraBora*. http://www.colaborabora.org/2013/01/02/bienescomunes_biensocial_codigoabierto/#more-2691.
- Amat, Kiko, y Manolo Martínez. 2011. «Esto es lo que importa, pero aquello lo que hace gracia. Una carta abierta a Quim Monzó.» *Organización. Un fanzine express sobre la marcha*.

- Aparicio, Juan Pedro, Luis Mateo Díez, y José María Merino. 1985. *Las cenizas del Fénix, de Sabino Ordás*. (Breviarios de la calle del Pez, 7). León: Diputación Provincial.
- Arguedas, José María. 1968. *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Publicaciones.
- Arias, Juan. 1985. «No me avergüenzo de ser europeo.» *El País*, June 11. http://elpais.com/diario/1985/06/11/opinion/487288809_850215.html.
- Ariès, Philippe, y Georges Duby. 1987. *A History of Private Life*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Arjona, Daniel. 2013. «César Rendueles: “Nos vemos como antes los ricos veían a las clases peligrosas”.» *El Cultural*, September 23. http://www.elcultural.es/noticias/BUENOS_DIAS/5334/Cesar_Rendueles.
- «Asalto.» 2013. <http://www.fundacionrobo.org/asalto/>.
- «AutoConsulta Ciudadana.» 2014. *AutoConsulta Ciudadana*. <http://autoconsulta.org/>.
- Ávila, Débora, y Marta Malo. 2014. «De los caminos para gobernar(se).» *Periódico Diagonal*. <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/23877-caminos-para-gobernarse.html>.
- Azúa, Félix de. 2014. «Soldados de juguete.» *Jot Down Cultural Magazine*. <http://www.jotdown.es/2012/05/felix-de-azua-soldados-de-juguete/>.
- Barcellona, Piero. 2003. *Strategie dell'anima*. Città Aperta, Troina.
- Barciela López, Carlos, ed. 2003. *Antarquía y mercado negro: el fracaso económico del primer franquismo, 1939-1959*. Madrid: Crítica.
- Bauman, Zygmunt. 1987. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. New edition. Cambridge and Oxford: Polity Press.
- Beasley-Murray, Jon. 2010. *Posthegemony Political Theory and Latin America*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press. <http://site.ebrary.com/id/10448695>.
- Benet, Juan. 1982. *La Inspiración y el estilo*. Barcelona: Seix Barral.
- Berardi, Franco. 2003. *La Fábrica de la infelicidad: nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Translated by Patricia Amigot Leatxe. Madrid: Traficantes de Sueños. 2007. «Schizo-Economy.» *SubStance* 36 (1): 76-85.

- Berger, John. 1991. *Into their Labours*. New York: Pantheon.
- Bértolo, Constantino. 2008. *La cena de los notables: sobre lectura y crítica*. Cáceres: Editorial Periférica.
- Blondeau, Olivier, Maurizio Lazzarato et al. 2004. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Bollier, David. 2008. *Viral Spiral: How the Commoners Built a Digital Republic of Their Own*. New York: New Press.
- «#Bookcamping.» 2011. <http://bookcamping.cc/>.
- Botti, Alfonso. 2002. *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*. Madrid: Movimiento Cultural Cristiano.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- . 1995. *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- . 2001. *Masculine Domination*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Butler, Judith. 2010. *Frames of War: When Is Life Grievable?* Reprint edition. London and New York: Verso.
- . 2011. «For and Against Precarity.» *Tidal. Occupy Theory* 1.
- Cabrera, Elena. 2014. «Simpatía por la “okupación”» *eldiario.es*, http://www.eldiario.es/sociedad/Simpatia-okupacion_0_279972672.html.
- Caffentzis, George. 2013. In *Letters of Blood and Fire: Work, Machines, and Value in the Bad Infinity of Capitalism*. New York: PM Press.
- Candel, Francisco. 1957. *Donde la ciudad cambia su nombre*. Barcelona: J. Janés.
- . 1964. *Dios, la qué se armó!* Barcelona: Marte Ediciones.
- . 1965. *Los otros catalanes*. Madrid: Ediciones Península.
- Cassany, Daniel, y Denise Hernández. 2012. «¿Internet: 1; Escuela: 0?» *CPU-e, Revista de Investigación Educativa* 0 (14): 126-41.
- Castellet, J. M. 1970. *Nueve novísimos poetas españoles*. Barcelona: Barral Editores.
- Castells, Manuel. 2009. *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Castro Díez, Asunción. 2001. *Sabino Ordás, una poética*. León: Diputación de León.
- Cavero, Eva. 2011. «Sol visto desde Mayo del 68.» *El País*, June 5. http://elpais.com/diario/2011/06/05/domingo/1307245962_850215.html.

- Cazorla Sánchez, Antonio. 2009. *Fear and Progress: Ordinary Lives in Franco's Spain, 1939-1975*. Oxford: Wiley.
- Cercas, Javier. 2011. «5 artículos no escritos sobre el 15-M.» *El País*, July 24. http://elpais.com/diario/2011/07/24/eps/1311488808_850215.html.
- Certeau, Michel de. 2010. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Colau, Ada, y Adrià Alemany. 2013. *Vidas hipotecadas: de la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*. Barcelona: Cuadrilátero de Libros.
- Comisión de economía Acampadasol. 2011. «Propuestas abiertas de la comisión de economía (Sol).» #Acampadasol. <http://madrid.tomalaplaza.net/2011/06/06/propuestas-abiertas-de-la-comision-de-economia-sol/>.
- Contratiempo, historia y memoria. 2014. «El 15-M y las narrativas de la modernidad en España.» *Contratiempo, historia y memoria*. http://www.contratiempohistoria.org/?page_id=742.
- Costa, María Teresa. 1983. *La financiación exterior del capitalismo español en el siglo XIX*. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona.
- Cozarinsky, Edgardo. 2005. *Museo del chisme*. Buenos Aires: Emecé.
- «Cristina, la oyente que exigió a RNE respeto para los manifestantes del 15m.» 2011. http://www.youtube.com/watch?v=3yQxixRBCls&feature=youtube_gdata_player.
- Cueto, Juan. 1985. «1291.» *El País*, June 13. http://elpais.com/diario/1985/06/13/ultima/487461606_850215.html.
- Dardot, Pierre, y Christian Laval. 2014. *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. London and New York: Verso.
- Darnton, Robert. 2009. «Google & the Future of Books.» *The New York Review of Books*, February 12. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2009/feb/12/google-the-future-of-books/>.
- «DatAnalysis15m.» 2013. *DatAnalysis15m*. <http://datanalysis15m.wordpress.com/>.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Delgado, Luisa Elena. 2014. *La nación singular: fantasías de la normalidad democrática española (1996-2011)*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- «Dentro de la marea blanca.» 2012. *Una línea sobre el mar*. <http://www.unalineasobreelmar.net/2012/12/23/dentro-de-la-marea-blanca/>.

- «Desde fuera ...» 2014. *Plataforma H. Infanta Sofía Informa*. [http:// privatizacionnuevos hospitales.wordpress.com/2012/11/17/desde-fuera-2/](http://privatizacionnuevos hospitales.wordpress.com/2012/11/17/desde-fuera-2/).
- Díez, Luis Mateo. 1991. *Relato de Babia*. Madrid: Espasa Calpe.
- . 2000. *El pasado legendario*. Madrid: Alfaguara.
- DifRed. 2014. «Guía rápida para la dinamización de asambleas populares.» Accessed April 17. <http://madrid.tomalaplaza.net/2011/05/31/guia-rapida-parala-dinamizacion-de-asambleas-populares/>.
- «Documentos TV – ¿Generación perdida?» 2011. RTVE.es. <http://www.rtve.es/television/20111005/documentos-tv-generacion-perdida/466307.shtml>.
- «El desconcierto (Cuerpos y Fuerzas del Estado de Indignación).» 2014. *Al final de la asamblea*. <http://alfinaldelaasamblea.wordpress.com/2012/07/17/el-desconcierto-cuerpos-y-fuerzas-del-estado-indignado/>.
- El País. 2005. «La generación de los mil euros.» *El País*, octubre 23. http://elpais.com/diario/2005/10/23/domingo/1130038892_850215.html.
- . 2012. «#nimileuristas.» *El País*, octubre 19. <http://politica.elpais.com/politica/nimileurista.html>.
- El País, y WikiLeaks. 2010a. «Cable sobre la postura del PP en la lucha contra la piratería.» *El País*, diciembre 3. http://elpais.com/elpais/2010/12/03/actualidad/1291367866_850215.html.
- . 2010b. «Cable sobre las acciones legales del Gobierno contra la piratería.» *El País*, diciembre 3. http://elpais.com/elpais/2010/12/03/actualidad/1291367859_850215.html.
- Entrevista Marisa Pérez Colina, Fundación de los Comunes (FdLC), MUSAC 14 de mayo de 2014. 2014. <http://vimeo.com/95377230>.
- Espai en Blanc. 2006. «Espai en Blanc: [revista].» *Espai en Blanc: [revista]*. <http://www.espaientblanc.net/>.
- Estelella, Adolfo. 2012. «Otra cultura para otro Madrid. ¿Otra cultura para quién? Notas sobre el PECAM.» *Prototyping*. <http://www.prototyping.es/cultura-digital/otra-cultura-para-otro-madrid-otra-cultura-para-quien-notas-sobre-el-pecam>.
- Esteban, Iñaki. 2007. *El efecto Guggenheim: del espacio basura al ornamento*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- EURACA. 2012. «EURACA.» *EURACA*. <http://seminarioeuraca.wordpress.com/>.

- Europa Press. 2014. «El 96% de los jóvenes usa internet, la mayoría a diario, y el 83% utiliza redes sociales.» *20minutos.es*. <http://www.20minutos.es/noticia/1350975/0/>.
- FACUA. 2014. «Los consumidores eligen la “asamblea-farsa” de Movistar como El Peor Anuncio del Año.» *FACUA Consumidores en Acción*. https://www.facua.org/es/enviar_amigo.php?Id=?Id=6684&seleccion=noticias&Id=6684.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. (Historia; 9). Madrid: Traficantes de Sueños.
- . 2011. «Feminism and the Politics of the Commons.» *The Commoner*. <http://www.commoner.org.uk/?p=113>.
- Feijoo, Benito Jerónimo. 2014. *Teatro Crítico Universal*. Edición digital. 8 vols. Proyecto Filosofía en español. <http://www.filosofia.org/bjfbjft000.htm>.
- Ferlosio, Rafael Sánchez. 2000. *El alma y la vergüenza*. Ediciones Destino.
- Fernández-Savater, Amador. 2008. «Fuera de lugar.» Blog en un periódico digital. *Diario Público*. <http://blogs.publico.es/fueradelugar/tag/apuntes-de-acampadasol>.
- . 2011a. «Interferencias.» Blog en un periódico digital. *eldiario.es*. <http://www.eldiario.es/interferencias/>.
- . 2011b. «Fuera de lugar» Apuntes de acampadasol (1).’ <http://blogs.publico.es/fueradelugar/376/apuntes-de-acampadasol-1>.
- . 2011c. «La cena del miedo (mi reunión con la ministra Sinde).» *El País*, January 12. http://cultura.elpais.com/cultura/2011/01/12/actualidad/1294786808_850215.html.
- . 2012. «¿Cómo se organiza un clima?» <http://blogs.publico.es/fueradelugar/1438/%c2%bfcómo-se-organiza-un-clima>.
- . 2013. *Fuera de lugar: conversaciones entre crisis y transformación*. Madrid: Acurela Libros.
- . 2014a. «“Saber decirnos y contarnos es parte de la batalla”.» *eldiario.es*. Accessed June 12. http://www.eldiario.es/interferencias/Saber-decirnos-contarnos-partebatalla_6_209339086.html.
- . 2014b. «Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y 15-M).» *eldiario.es*. http://www.eldiario.es/interferencias/ficcion-politica15-M_6_71452864.html.

- Fernández-Savater, Amador, y Cecilia Barriga. 2014. «Solo necesitamos tiempo: una entrevista con Cecilia Barriga sobre cine y política.» *el-diario.es*. http://www.eldiario.es/interferencias/cine-politica-15M-Cecilia_Barriga_6_336726339.html.
- Fernández-Savater, Amador, Marta Malo, y Débora Ávila. 2014. «Laval y Dardot: “El neoliberalismo es una forma de vida, no solo una ideología o una política económica”.» *eldiario.es*. http://www.eldiario.es/interferencias/neoliberalismo-ideologia-politica-economica-forma_6_312228808.html.
- Fernández-Savater, Amador, y Margarita Padilla. 2013. «Internet puede inspirar una nueva política a la altura de la complejidad de nuestro mundo.» *Interferencias -eldiario.es*. January 10. http://www.eldiario.es/interferencias/Internet-politicacomplejidad_6_88951108.html.
- Ferrándiz, José J. Martí. 2002. *Poder político y educación: El control de la enseñanza (España, 1936-1975)*. Valencia: Universitat de València.
- Foucault, Michel. 1990. *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. Reissue edition. New York: Vintage.
- . 2010. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Reprint edition. New York: Picador.
- Fradera, Josep Maria. 2005. *Colonias para después de un imperio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Fundación de los Comunes. 2013a. «¿De qué va esto de la Fundación de los Comunes? | Periódico Diagonal.» Blog en un periódico digital. *Asaltar los cielos*. 23 de mayo. <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/fundaciondeloscomunes/va-esto-lafundacion-comunes.html>.
- . 2013b. «De nuevo al Agora99. Algunas consideraciones desde la Fundación de los Comunes.» Blog in a Digital Newspaper. *Asaltar los cielos*. Octubre 30. <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/fundaciondeloscomunes/nuevo-al-agora99algunas-consideraciones-desde-la-fundacion-comunes.html>.
- «Fundación Robo.» 2013. <http://www.fundacionrobo.org/>.
- Fuster Morell, Mayo. 2011. «Acción colectiva a través de redes online: Comunidades de Creación Online para la construcción de bienes públicos digitales.» *Redes.com: revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación* 6: 229-48.

- . 2012. «The Free Culture and 15M Movements in Spain: Composition, Social Networks and Synergies.» *Social Movement Studies* 11 (3-4): 386-92.
- Fuster Morell, Mayo, Marco Berlinguer, Rubén Martínez, y Joan Subirats. 2013. «Modelos emergentes de sostenibilidad de procomunes audiovisuales.» *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales* 10 (1): 131-53.
- Fuster Morell, Mayo, y Joan Subirats. 2012. «Més enllà d'Internet com a eina “Martell” – eina de la vella política: Cap un nou Policy Making? Els casos del Moviment de Cultura Lliure i pel Procomú Digital i el 15M a Catalunya.» Institut de Govern i Polítiques Públiques Universitat Autònoma de Barcelona.
- Gago, Verónica, Diego Sztulwark, y Diego Picotto. 2014. «El intelectual orgánico y el cartógrafo.» <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2014/09/el-intelectualorganico-y-el-cartografo.html>.
- Gálvez Biesca, Sergio. 2007. «Las relaciones capital-trabajo en España: la “cultura de la precariedad” como pauta cultural.» *Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales* 29: 105-14.
- Garcés Mascareñas, Marina. 2013. *Un mundo común*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- García Canclini, Néstor, Francisco Cruces, Maritza Urteaga, Verónica Gerber Bicecci, y Karina Boggio. 2012. *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales: prácticas emergentes en las artes, las editoriales y la música*. Buenos Aires and Madrid: Ariel and Fundación Telefónica.
- García, Clotilde Navarro. 1993. *La educación y el nacional-catolicismo*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha.
- García Posada, Miguel. 1994. «Un renovador indispensable.» *El País*, Enero 5. http://elpais.com/diario/1994/01/05/cultura/757724402_850215.html.
- García Santa Cecilia, Carlos. 1985. «Dalí dibuja el rapto de Europa.» *El País*, Junio 12. http://elpais.com/diario/1985/06/12/cultura/487375201_850215.html.
- Gil, Silvia L. 2011. *Nuevos feminismos: sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- González. 2014. «Javier Marías: “Estamos viviendo una especie de enorgullecimiento de la ignorancia, de la bruticie.”» *Jot Down Cultural Ma-*

- gazine*. <http://www.jotdown.es/2012/06/javier-marias-en-espana-estamos-viviendo-una-especie-de-enorgullecimiento-de-la-ignorancia-de-la-bruticie/>.
- González Lucini, Fernando. 2006. *Y la palabra se hizo música: la canción de autor en España*. Madrid: Fundación Autor.
- Gould-Wartofsky, Michael A. 2015. *The Occupiers: The Making of the 99 Percent Movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Gracia García, Jordi. 2001. *Hijos de la Razón: Contraluces de la Libertad en Las Letras Españolas de la Democracia*. Barcelona: Edhasa.
- Gracia García, Jordi, y Domingo Ródenas de Moya, eds. 2009. *El ensayo español: siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Graeber, David. 2011. *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn: Melville House.
- . 2013. *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*. First edition. New York: Spiegel & Grau.
- Graham, Helen Eve, y Jo Labanyi. 1995. *Spanish Cultural Studies – An Introduction: The Struggle for Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, Antonio. 1999. *Cuadernos de la cárcel*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Grupo de Pensamiento de Sol, y Comisión de Respeto. 2014. «Bonita reflexión sobre RESPETO.» *Asamblea Popular 15M Villa de Vallecas*. <http://asambleavvk.wordpress.com/2011/06/15/bonita-reflexion-sobre-respeto-grupode-pensamiento-de-sol/>.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. 2001. *Empire*. New Edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 2005. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Books.
- . 2009. *Commonwealth*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2012. *Declaration*. New York: Argo-Navis.
- Harney, Stefano. 2010a. «The Real Knowledge Transfer.» *Social Text*. http://socialtextjournal.org/periscope_article/the_real_knowledge_transfer/.
- . 2010b. «The Creative Industries Debate. Unfinished business: labour, management, and the creative industries.» *Cultural Studies* 24 (3): 431-44.

- . 2013. «Logistical Infrastructures and Algorithmic Institutions.» May 2. <http://vimeo.com/65293774>.
- Harvey, David. 1989. *The Urban Experience*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- . 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- . 2013. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London and New York: Verso.
- Herreros, Roberto. 2011. «¿Cómo diablos se escriben canciones colectivas?» *Rebelión*. www.rebelion.org/noticia.php?id=132494.
- Hooper, John. 2006. *The New Spaniards*. 2nd edition. London and New York: Penguin Books.
- «Huyo de la realidad española.» 2014. *El Huffington Post*. http://www.huffingtonpost.es/2012/10/13/jovenes-espanoles-emigran_n_1963468.html.
- Ingrassia, Franco. 2011. «Por todas partes crece la sensación de ser como náufragos a la deriva.» <http://blogs.publico.es/fueradelugar/280/como-naufragos-a-la-deriva>.
- Izquierdo Martín, Jesús. 2002. *El rostro de la comunidad: la identidad del campesino en la Castilla del antiguo régimen*. Madrid: Consejo Económico y Social de Madrid.
- . 2005. «Morir de Humanidad. Otro Réquiem por el Campesino Español.» Presentación en las X Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia, Rosario, Argentina.
- . 2007. «El ciudadano demediado. Campesinos, ciudadanía y alteridad en la España contemporánea.» In *De súbitos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía de España*, editado por Manuel Pérez Ledesma, 627-56. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Izquierdo Martín, Jesús, y Pablo Sánchez León. 2003. «Ciudadanía y clase social tras la comunidad.» *Cuadernos de relaciones laborales* 21 (1): 61-87.
- Jenkins, Henry. 2006. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: New York University Press.
- Jiménez, A. C., y A. Estalella. 2014. «Assembling Neighbors: The City as Hardware, Method, and “a Very Messy Kind of Archive.”» *Common Knowledge* 20 (1): 150-71.
- Jiménez, Luis Eduardo Pires, y José Luis Ramos Gorostiza. 2005. «Ingenieros e “ingenierismo” en la economía de la España autárquica:

- una comparación con el caso portugués.» *Tst: Transportes, Servicios y telecomunicaciones* 8: 82-115.
- Labanyi, Jo. 2011. «Cinema and the Mediation of Everyday Life in 1940s and 1950s Spain.» *New Readings* 8 (1). <http://ojs.cf.ac.uk/index.php/newreadings/article/view/23>.
- . 2013. «Narrative in culture, 1975-1996.» En *The Cambridge Companion to Modern Spanish Culture*, editado por David T. Gies, 147-62. Cambridge: Cambridge University Press.
- «La Biblioteca Sol y el Archivo del 15-M perviven en Lavapiés.» 2014. <http://www.cuartopoder.es/invitados/la-biblioteca-sol-y-el-archivo-del-15-mperviven-en-lavapiés/3219>.
- Labrador, Germán. 2006. «Indicios vehementes: notas para un archivo cultural de la transición española.» *Revista de Occidente* 299: 83-98.
- . 2008. «Poéticas e imaginarios de la transición española: campo, discursos, fracturas.» Tesis de doctorado, Universidad de Salamanca.
- . 2012. «Las Vidas subprime: la circulación de historias de vida como tecnología de imaginación política en la crisis española (2007-2012).» *Hispanic Review* 80 (4): 557-81.
- . 2014. «¿Lo llamaban democracia? La crítica estética de la política en la transición española y el imaginario de la historia en el 15-M.» *Kamchatka: revista de análisis cultural* 4: 11-61.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laddaga, Reinaldo. 2006. *Estética de la emergencia: la formación de otra cultura de las artes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Lafuente García, Antonio. 2009. «El saber, para quien lo necesita.» Blog en un periódico digital. *Fuera de lugar – Público.es*. Junio 6. <http://blogs.publico.es/fueradelugar/73/el-saber-para-quien-lo-necesita>.
- Lafuente García, Antonio, Andoni Alonso, y Joaquín Rodríguez. 2013. *¡Todos sabios!: ciencia ciudadana y conocimiento expandido*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.
- Lamo de Espinosa, Emilio. 2001. «La normalización de España: España, Europa y la modernidad.» *Claves de razón práctica* 111: 4-17.
- Lamo de Espinosa Enríquez de Navarra, Emilio. 1962. «El informe del banco mundial y la agricultura española.» *Revista de Estudios Agrosciales* 41: 7-60.

- La Parra-Pérez, Pablo. 2014. «Revueltas lógicas: el ciclo de movilización del 15M y la práctica de la democracia radical.» *Journal of Spanish Cultural Studies* 15 (1-2): 1-19.
- La Plataforma. 2013. http://www.youtube.com/watch?v=YBFlxO-BOfH0&feature=youtu.be_gdata_player.
- Lara, Ángel Luis. 2003. «Una aproximación al ecosistema de la nueva fuerza de trabajo. Approaching the ecosystem of the new workforce.» *Cuadernos de Relaciones Laborales* 21 (2): 215-30.
- . 2013. «El trabajo de los prosumidores: carácter productivo y explotación de los públicos mediáticos.» Presentación en el XI Congreso Español de Sociología, «Crisis y cambio: Propuestas desde la Sociología», Universidad Complutense de Madrid.
- La Razón. 2012. «15-M: 15-Críticas.» www.larazon.es, Junio 13. http://www.larazon.es/detalle_hemeroteca/noticias/LA_RAZON_457708/3534-15-m-15-criticas.
- Lasch, Christopher. 1996. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: W. W. Norton.
- Lasén, Amparo. 2009. «Las nuevas formas de acción colectiva desafían la lógica de la representación.» Periódico digital. *Fuera de lugar - Publico.es*. Diciembre 12. <http://blogs.publico.es/fueradelugar/114/multitudes-inteligentes-y-multitudesrelampago>.
- Lawrence, Jeffrey. 2014. «The Spanish Roots of the 99%» *Tropics of Meta*. <http://tropicsofmeta.wordpress.com/2013/05/30/the-spanish-roots-of-the-99/>.
- Lenore, Víctor. 2013. «Cultura y 15M: una relación tormentosa.» *El Confidencial*, November 3. <http://www.elconfidencial.com/48625/>.
- . 2014. «La victoria cultural de los centros sociales okupados.» *El Confidencial*. http://www.elconfidencial.com/cultura/2014-06-23/la-victoriacultural-de-los-centros-sociales-okupados_150024/.
- León, Pablo. 2010. «El mapa “okupa” de Madrid.» *El País*, Enero 6. http://elpais.com/diario/2010/01/06/madrid/1262780657_850215.html.
- Lessig, Lawrence. 2004. *Free Culture: How Big Media Uses Technology and the Law to Lock Down Culture and Control Creativity*. London: Penguin.
- Levy, Pierre. 1999. *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*. Cambridge: Perseus Publishing.

- López Hernández, Isidro. 2012. «Consensonomics: la ideología económica en la CT.» In *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de cultura española*, editado por Guillem Martínez. Barcelona: Debolsillo.
- López Hernández, Isidro, y Emmanuel Rodríguez López. 2010. *Fin de ciclo: financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- López, Isidro, y Emmanuel Rodríguez. 2011. «The Spanish Model.» *New Left Review* II, 69 (Junio): 5-29.
- Loureiro, Ángel G. 1991. *Introducción a Relato de Babia*. Madrid: Espasa Calpe.
- . 1998. «España maníaca.» *Quimera: Revista de literatura* 167: 15-20.
- Lozano Bright, Carmen. 2014. «Todos somos cultura, pero...» *Carmen Lozano Bright*: Marzo 8. <http://carmenlozano.wordpress.com/2014/03/08/todos-somoscultura-pero/>.
- Macasoli, Agustín, y F. Martín. 1957. *La provincia resurge: Plan de Badajoz*. Documentary, Short.
- Mainer, José Carlos. 1994. *De postguerra: (1951-1990)*. Barcelona: Crítica.
- «Manifiesto “En defensa de los derechos fundamentales en internet.”» 2014. Wikipedia. http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Manifiesto_%C2%ABEn_defensa_de_los_derechos_fundamentales_en_internet%C2%BB&oldid=69812539.
- Manipulación y acoso en TVE. El portavoz de Gamonal calla la boca a Mariló Montero*. 2014. http://www.youtube.com/watch?v=FHTbOxWGpgw&feature=youtube_gdata_player.
- Marcos, Natalia. 2012. «Subtítulos por amor al arte.» *El País - Blog Quinta Temporada*, junio 21. <http://blogs.elpais.com/quinta-temporada/2012/06/subtitulos-por-amor-al-arte.html>.
- Marías, Javier. 1985. «Visión de un falso indiano.» *El País*, noviembre 2. http://elpais.com/diario/1985/11/02/opinion/499734008_850215.html.
- . 2006. «Los villanos de la nación.» *El País*, septiembre 3. http://elpais.com/diario/2006/09/03/eps/1157264821_850215.html.
- . 2011. *Pasiones pasadas*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Marías, Javier, y Inés Blanca. 2008. *Aquella mitad de mi tiempo: al mirar atrás*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores.

- Marsé, Juan. 1976. *Si te dicen que caí*. Barcelona: Seix Barral.
- . 1982. *Un día volveré*. Esplugues de Llobregat (Barcelona): Plaza & Janés.
- Martín Cabrera, Luis. 2011. «Los intelectuales y el 15-M: una modesta propuesta para autoabolirnos.» *Rebelión.org*. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=132299>.
- Martínez, Guillem (ed.). 2012. *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de cultura española*. Barcelona: Debolsillo.
- Martínez, Jesús A., Julio Aróstegui, Carmen Molinero, y Pere Ysàs. 1999. *Historia de España. Siglo XX. 1939-1996*. Madrid: Cátedra.
- Martínez, Rubén. 2013. «La economía de la cultura no existe.» *Nativa.cat*. <http://www.nativa.cat/2013/12/la-economia-de-la-cultura-no-existe/>.
- . 2014a. «Internet y política (versión 1.0).» *Ley Seca*, January 2. <http://leyseca.net/articulo-internet-y-politica-version-1-0/>.
- . 2014b. «Pragmatismo en la incertidumbre.» *Ley Seca*, June 4. <http://leyseca.net/pragmatismo-en-la-incertidumbre/>.
- Martín Gaité, Carmen. 1987. *Usos amorosos de la postguerra española*. Barcelona: Anagrama.
- Marzo, Jorge Luis. 2010. *¿Puedo hablarle con libertad, excelencia?: arte y poder en España desde 1950*. Murcia: CENDEAC.
- Medialab-Prado. «¿Qué es?» http://medialab-prado.es/article/que_es.
- . 2014b. «Jornadas de reflexión “La cultura de Madrid a debate” – Medialab-Prado Madrid.» http://medialab-prado.es/article/jornadas_reflexion_pecam.
- Memoria de un Consenso (Documental Canal Historia sobre la constitución española)*. 2004. http://www.youtube.com/watch?v=BYWyYoozExc&feature=youtube_gdata_player.
- Molina, Antonio Muñoz. 2013. *Todo lo que era sólido*. Barcelona: Grupo Planeta.
- Molina, Esperanza. 1984. *Los otros madrileños: el pozo del tío Raimundo*. Madrid: Avapiés.
- Monzó, Quim. 2011. «Vet aquí la Spanish Revolution.» *La Vanguardia*, mayo 19. <http://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20110519/54156805721/vet-aqui-laspanish-revolution.html>.
- Morán, Gregorio. 1998. *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets.

- . 2014. *El cura y los mandarines. Historia no oficial del bosque de los letrados. Cultura y política en España, 1962-1996*. Madrid: Akal.
- Moreno-Caballud, Luis. 2010. «Topos, carnavales y vecinos. Derivas de lo rural en la literatura y el cine de la transición española (1973-1986).» Tesis de doctorado, Princeton University.
- . 2012. «La imaginación sostenible: culturas y crisis económica en la España actual.» *Hispanic Review* 80 (4): 535-55.
- . 2013. «Desbordamientos culturales en torno al 15-M.» *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales* 10 (1): 101-30.
- . 2014. «Cuando cualquiera escribe. Procesos democratizadores de la cultura escrita en la crisis de la Cultura de la Transición española.» *Journal of Spanish Cultural Studies* 15 (1): 13-36.
- Moreno-Caballud, Luis, y Marina Sitrin. 2013. «Occupy Wall Street, Beyond Encampments.» *YES! Magazine*. <http://www.yesmagazine.org/people-power/occupy-wall-street-beyond-encampments>.
- Muriel, Eduardo. 2012. «El día en que la policía de Fraga disparó contra una asamblea.» *Público.es*, enero. <http://www.publico.es/espana/417425/el-dia-en-que-la-policia-de-fraga-disparo-contra-una-asamblea>.
- Nadal Oller, Jordi. 1978. *El fracaso de la revolución industrial en España, 1814-1913*. Barcelona: Ariel.
- Nanclares, Silvia. 2009. *El Sur, instrucciones de uso 11 relatos 11*. Madrid: Ecobuk.
- «NoLesVotes.com.» 2011. <http://www.nolesvotes.com/>.
- No nos vamos – Comisión de Respeto*. 2011. http://www.youtube.com/watch?v=3b8rGDVijbs&feature=youtube_gdata_player.
- Nordmann, Charlotte. 2010. *Bourdieu/Rancière: la política entre sociología y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión. <http://blogs.unc.edu.ar/novedadesbm/2012/07/03/nordmann-charlotte/>.
- Oliveras, Jordi. 2013. «Crisis, cultura, sector cultural y desobediencia.» *Nativa. cat*, junio 10. <http://www.nativa.cat/2013/06/crisis-cultura-sector-cultural-y-desobediencia/>.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen.
- Padilla, Margarita. 2010. «La Web 2.0 y el anonimato en primera persona.» *Barcelona Metròpolis*. <http://w2.bcn.cat/bcnmetropolis/arxiu/es/page3baa.html?id=23&ui=420>.

- . 2013. *El kit de la lucha en internet*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- País, Ediciones El. 1986. «Medio centenar de intelectuales y artistas pide en un manifiesto el “sí” a la Alianza.» *El País*, febrero 18. http://el-pais.com/diario/1986/02/18/espana/509065219_850215.html.
- Papell, Antonio. 2011. «Desaparecidos con poder en España (VII): José Mario Armero, servidor del Estado.» *El Economista.es*, septiembre 27. <http://ecodiario.eleconomista.es/interstitial/volver/ibjulag/sociedad/noticias/3406920/09/11/Desaparecidoscon-poder-en-Espana-VII-Jose-Mario-Armero-servidor-del-Estado.html#.Kku8fUtrtP6A71Y>.
- Peiró, Patricia. 2014. «La cultura ‘okupa’ Madrid.» *El País*, junio 14. http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/06/13/madrid/1402677575_806851.html.
- Peñamarín, Cristina. 2002. «El humor gráfico del franquismo y la formación de un territorio translocal de identidad democrática.» *CIC: Cuadernos de información y comunicación* 7: 351-80.
- Pérez Díaz, Víctor. 1987. *El retorno de la sociedad civil: respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España, 1975-1985*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos.
- Pérez Orozco, Amaia. 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Picchio, Antonella. 2009. «La economía política y la investigación de las condiciones de vida.» *Revista de Economía Crítica* 7: 27-54.
- Piglia, Ricardo. 2000. *Crítica y ficción*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Piglia, Ricardo, y León Rozitchner. 2001. *Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pino, Mario Espinoza. 2013. «Politics of Indignation: Radical Democracy and Class Struggle beyond Postmodernity.» *Rethinking Marxism* 25 (2): 228-41.
- Plataforma de Afectados por la Hipoteca. 2013. «Modelo escrito para solicitar la nulidad de los procedimientos en trámite en base a la sentencia del TJUE.» <http://afectadosporlahipoteca.com/documentos-utiles/>.
- «Poder en la sombra.» 2012. *Robo*. <http://esunrobo.bandcamp.com/track/poder-en-la-sombra>.

- Precarias a la deriva. 2004. *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina: precarias a la deriva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Prego, Victoria. 1995. «La Transición.» RTVE.
- Público.es. 2011. «El manifiesto “Una ilusión compartida” se propone movilizar a la izquierda.» *Público.es*, julio 2. <http://www.publico.es/espana/385049/el-manifiestouna-ilusion-compartida-se-propone-movilizar-a-la-izquierda>.
- Publico.es. 2012. «Educación subirá el precio de la matrícula universitaria a los alumnos.» *Público.es*, abril 19. <http://www.publico.es/espana/430067/educacionsubira-el-precio-de-la-matricula-universitaria-a-los-alumnos>.
- Qué pasó la noche del 23-F, según Carrillo*. 2011. http://www.youtube.com/watch?v=h5W-oRp5-Ok&feature=youtube_gdata_player.
- Ramírez Blanco, Julia. 2014. *Utopías artísticas de revuelta: Claremont Road, Reclaim the Streets, la Ciudad de Sol*. Madrid: Cátedra.
- Ramonet, Ignacio. 2011. «¿En manos de quién estamos?» Conference paper, University of Heidelberg, June 8.
- Rancière, Jacques. 1984. «L'Ethique de la sociologie.» *Collectif Révoltes Logiques, L'Empire du sociologue*. Paris: Editions Découverte.
- . 2003. *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Editorial Laertes.
- . 2004. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. London: Continuum.
- Rancière, Jacques, y Amador Fernández-Savater. 2007. «La democracia es el poder de cualquiera.» *El País*, febrero 3. http://elpais.com/diario/2007/02/03/babelia/1170461828_850215.html.
- Reig, Rafael. 2012. «Desde dentro de la burbuja.» *eldiario.es*, diciembre 11. http://www.eldiario.es/Kafka/dentro-burbuja_0_78392198.html.
- Rendueles, César. 2013. «Contra la igualdad de oportunidades.» *espejismos digitales*, mayo 21. <http://espejismosdigitales.wordpress.com/2013/05/21/contra-la-igualdadde-oportunidades/>.
- Rendueles Menéndez de Llano, César. 2013. *Sociofobia: el cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing.
- Resina, Joan Ramon. *Del hispanismo a los estudios ibéricos: una propuesta federativa para el ámbito cultural*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Richardson, Nathan E. 2002. *Postmodern Paletos: Immigration, Democracy, and Globalization in Spanish Narrative and Film, 1950-2000*. Lewisburg, Phil.: Bucknell University Press.

- Robbins, Lionel. 1935. *An Essay on the Nature & Significance of Economic Science*. London: Macmillan.
- Rodríguez, Emmanuel. 2013. *Hipótesis democracia: quince tesis para la revolución anunciada*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Romanos, Eduardo. 2014a. «Collective Learning Processes within Social Movements: Some Insights into the Spanish 15-M/Indignados Movement.» [https:// www.academia.edu/2298671/Collective_Learning_Processes_within_Social_Movements_Some_Insights_into_the_Spanish_15-M_Indignados_Movement](https://www.academia.edu/2298671/Collective_Learning_Processes_within_Social_Movements_Some_Insights_into_the_Spanish_15-M_Indignados_Movement).
- . 2014b. «Humor in the Streets: The Spanish Indignados.» [http:// www.academia.edu/6099707/Humor_in_the_Streets_The_Spanish_Indignados](http://www.academia.edu/6099707/Humor_in_the_Streets_The_Spanish_Indignados).
- . 2014c. «“Esta revolución es muy copyleft”. Entrevista a Stéphane M. Grueso a propósito del 15M.» http://www.academia.edu/1601448/_Esta_revolucion_es_muy_copyleft_.Entrevista_a_Stephane_M_Grueso_a_proposito_del_15M.
- Ross, Kristin. 1997. «The sociologist and the priest.» *Sites: The Journal of Twentieth-Century/ Contemporary French Studies revue d'études françaises* 1 (1): 17-30.
- Roubaud, Jacques. 1998. *Poesía, etcétera: puesta a punto*. Madrid: Ediciones Hiperión, S.L.
- Rowan, Jaron. 2010. *Emprendizajes en cultura: discursos, instituciones y contradicciones de la empresarialidad cultural*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- . 2011. «El procomún como infraestructura.» Empresas del procomún. [http:// wiki.empresasdelprocomun.net/index.php?title=El_procom%C3%BAn_como_infraestructura](http://wiki.empresasdelprocomun.net/index.php?title=El_procom%C3%BAn_como_infraestructura).
- . 2013. «Sé creativo, come mierda | Nativa.» *Nativa.cat*. <http://www.nativa.cat/2013/12/se-creativo-come-mierda/>.
- Sainz Borgo, Karina. 2014. «El 15M me parece un movimiento narcisista.» Interview. *Vox Populi*. <http://vozpopuli.com/ocio-y-cultura/3507-felix-de-azua-el-15m-me-parece-un-movimiento-narcisista>.
- Salgado, María. 2012. «no leo novelas.» *globo→rápido*. Abril 10. <http://globo-rapido.blogspot.com.es/2012/04/no-leo-novelas.html>.
- . 2014. *HACÍ A UN RUIDO frases para un film político // story board textual // FILM PROYECTO BORRADOR*. Madrid: La Lenta Editora.

- Salvados. 2013. «Salvados: ¿La vida sigue igual?» *Salvados*. La Sexta. http://www.lasexta.com/videos-online/programas/salvados/avances/salvados-vida-sigueigual_2013102400095.html.
- «Salvemos la princesa.» 2014. *Salvemos la princesa*. [http:// salvemoslaprincesa.wordpress.com/](http://salvemoslaprincesa.wordpress.com/).
- Sánchez Criado, Tomás. 2013a. «Ese conocimiento que la razón tecnocrática ignora (1): ¿Del doctor como el mejor gobernador?» Blog en un periódico digital. *Fuera de clase*, septiembre 2. <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/fuera-clase/eseconocimiento-la-razon-tecnocratica-ignora-1-del-doctor-como-mejor-gobernador>.
- . 2013b. «Ese conocimiento que la razón tecnocrática ignora (2): ¿El estallido de comunidades epistémicas experimentales?» Blog en un periódico digital. *Fuera de clase*. Noviembre 11. <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/fuera-clase/eseconocimiento-la-razon-tecnocratica-ignora-2-estallido-comunidadesepistemicas>.
- . 2014. «Ese conocimiento que la razón tecnocrática ignora (y 3): Vulnerabilidad y mimo de la experimentación del cualquiera.» Blog en un periódico digital. *Fuera de clase*. <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/fuera-clase/ese-conocimiento-la-razon-tecnocratica-ignora-3-vulnerabilidad-y-mimo-la>.
- Sánchez Dragó. 2011. «El Circo de Sol.» *El Mundo*, junio 17. <http://www.caffereggiomundo.net/2011/06/17/el-circo-de-sol-de-fernando-sanchez-drago-en-el-mundo/>.
- Sánchez Ferlosio, Rafael. 1984. «La cultura, ese invento del Gobierno.» *El País*, noviembre 22. http://elpais.com/diario/1984/11/22/opinion/469926007_850215.html.
- Sánchez León, Pablo. 2004. «Estigma y memoria de los jóvenes de la transición.» En *La memoria de los olvidados: un debate sobre el silencio de la represión franquista*, edited by Emilio Silva, Pancho Salvador, María Socorro Asunción Esteban Recio, and Javier Castán, 163-82. Valladolid: Ámbito.
- . 2010. «Encerrados con un solo juguete. Cultura de clase media y metahistoria de la transición.» *Mombaca* VIII (Número Especial: «Lo llamaban Transición»): 11-17.
- . 2014. *Desclasamiento y desencanto. Representaciones sociales de clase media y poética de la participación democrática en la transición española*. Madrid: Contratiempo.

- Sánchez Vidal, Agustín. 1990. *Sol y sombra*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Selci, Damián, y Violeta Kesselman. 2008. «Juan Desiderio: delirios de juventud cultural.» *Planta*, febrero. <http://plantarevista.blogspot.com/2008/02/nmero-3subido.html>
- Seminario de Historia Política y Social de las Okupaciones en Madrid-Metrópolis. 2014. *Okupa Madrid (1985-2011). Memoria, reflexión, debate y autogestión colectiva del conocimiento*. Madrid: Seminario de Historia Política y Social de las Okupaciones en Madrid-Metrópolis.
- Sitrin, Marina, y Dario Azzellini. 2014. *They Can't Represent Us! Reinventing Democracy from Greece to Occupy*. London and Brooklyn, NY: Verso.
- Smith, Adam. 2013. *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*. London: Forgotten Books.
- Subirats, Eduardo. *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española*. Madrid: Temas de Hoy.
- Teran Mantovani, Emiliano, y Raquel Gutiérrez Aguilar. 2014. «“Leo la historia reciente de América Latina desde las luchas protagonizadas desde abajo.”» <http://anarquiacorona.blogspot.com/2014/08/leo-la-historiareciente-de-america.html>.
- Thompson, E. P. 2013. *The Making of the English Working Class*. London: Penguin.
- Tilly, Charles. 2002. *Stories, Identities, and Political Change*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Toret, Javier, Arnau Monterde *et al.* 2013. «Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida.» *IN3 Working Paper Series*. <http://journals.uoc.edu/ojs/index.php/in3-working-paper-series/article/view/1878>.
- Traficantes de Sueños. «¿Quiénes somos?» <http://traficantes.net/proyecto-traficantesde-sue%C3%B1os>.
- Tudela de la Orden, José. 1966. *El hombre y la tierra*. Madrid: Instituto Nacional de Colonización.
- Txarlie. 2012. «La defensa de la red, el hacktivismo y otras contribuciones al código fuente de los nuevos movimientos.» Presented at the «collective investigation» Tecnopolítica y 15m. La potencia de las multitudes conectadas. Sistema red #15m. Un nuevo paradigma de

- la política distribuida, Barcelona, octubre 24. [http:// datanalysis15m.wordpress.com/2012/10/20/tecnopolitica-y-15m/](http://datanalysis15m.wordpress.com/2012/10/20/tecnopolitica-y-15m/).
- «Un vecino corrige a un periodista de RNE que estaba mintiendo (Gomonal, Burgos).» 2014. http://www.youtube.com/watch?v=AxPWBLDFV9g&feature=youtube_gdata_player.
- Uría, Jorge. 2003. *La cultura popular en la España contemporánea: doce estudios*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Valera, D. 2012. «La edad media de emancipación de los españoles se sitúa en los 29 años.» *Diario de León*, octubre 24. http://www.diario.deleon.es/noticias/sociedad/ edad-media-emancipacion-espanoles-situa-29-anos_736643.html.
- Vázquez Montalbán, Manuel. 1971. *Crónica sentimental de España*. Madrid: Lumen.
- . 1985. *El pianista*. Barcelona: Seix Barral.
- . 1986. *Crónica sentimental de España*. Madrid: Espasa-Calipe.
- Vázquez Montalbán, Manuel. 1998. *La literatura en la construcción de la ciudad democrática*. Barcelona: Crítica.
- Vicent, Manuel. 2009. «El regalo.» *El País*, septiembre 27. http://el-pais.com/diario/ 2009/09/27/ultima/1254002401_850215.html.
- Vila-Matas, Enrique. 2011. «Empobrecimiento.» *El País*, mayo 24. http://elpais.com/ diario/2011/05/24/cultura/1306188004_850215.html.
- Wallerstein, Immanuel. 2002. «New Revolts Against the System». *New Left Review* 18: 29-39.
- Yonomeaburro. 2008a. «Subtitular series: entrevista íntegra a Marga, de Asia-Team.» *Yonomeaburro*, febrero 9. http://yonomeaburro.blogspot.com.es/2008/02/subtitularseries-entrevista-integra_09.html.
- . 2008b. «Subtitular series: entrevista íntegra a Smalleye de Wikisubtitles.» *Yonomeaburro*. Febrero 10. <http://yonomeaburro.blogspot.com.es/2008/02/ subtitular-series-entrevista-ntegra.html>.
- YProductions. 2009a. *Innovación en cultura. Una introducción a la genealogía y usos del concepto*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- . 2009b. *Nuevas economías de la cultura*. Barcelona: YProductions. http://www.demasiadosuperavit.net/wp-content/uploads/2013/07/nuevas_economias_ cultura_yproductions.pdf.

OBRAS CITADAS

- 15M (movimiento), 7-14, 239-277, 281-301, 403-408
 15M.cc, 257, 375
 15MpaRato, 272
- Abril Martorell, Fernando, 97-107
 Acampada Murcia, 275
 Acampadasol, 257, 268-279, 314-318
 Acuarela Libros, 232
 Al final de la Asamblea, 261 317-319, 387-390
 Alonso, Santos, 186n
 Amat, Kiko, 301n
 Arguedas, José María, 156n, 167-169, 176, 397-8
 Armero, Jose Mario, 100
 Arroyo, Eduardo, 300
 Asalto, 375, 382, 386
 Ateneu Candela, 369
 Atxaga, Bernardo, 158, 175
 Autoconsultas Ciudadanas, 269, 271
 Ávila, Débora y Malo, Marta, 283
 Azúa, Félix de, 301
- Barral, Carlos, 150, 189
 Barriga, Cecilia, 399
 Bauman, Zygmunt, 29, 60, 65-68, 70-73, 76, 80, 90-98, 103, 140n, 141n, 282, 396
 Benet, Juan, 122-126, 130-1, 138
 Benjamin, Walter, 186n
 Berardi «Bifo», Franco, 150n, 196, 197n,
- Berger, John, 67, 119n, 165, 170-2
 Bollier, David, 207-8, 221-2, 224,
 Bookcamping, 385, 372-3, 383, 391
 Bourdieu, Pierre, 112, 137, 246, 290-1, 398
 Boyer, Miguel, 109
 burbuja cultural, 121, 149, 360-2
 Butler, Judith, 210, 225
- Caffentzis, George, 75, 224-5
 campaña «No les Votes», 237-242, 245
 Candel, Francisco, 178, 187
 Caro Baroja, Julio, 125
 Carrillo, Santiago, 99
 Cassany, Daniel, 247
 Castells, Manuel, 228, 300
 Cazorla, Antonio, 76
 «cena del miedo, La», 232-233, 236-237, 245
 Centros Sociales Autogestionados (CSAs), 31, 337-340, 345, 356, 367
 Cercas, Javier, 151, 155, 298
 Certeau, De, Michel, 28, 39-40, 63, 104-106, 140, 180-181, 188, 380-381, 386
 Chillida, Eduardo, 125, 148
 Chirbes, Rafael, 101, 186-187
 Cine sin Autor, 375
 Cisneros, Gabriel, 104
 clase media, 56, 74, 76-80, 82, 287, 290, 397, 404

- Colau, Ada, 28, 311, 327, 329, 407
 colonización agraria, 70-73
 comisión de Pensamiento de Acampadasol, 268
 comisión de Respeto de Acampadasol, 273, 279-280
 complejo saber-poder moderno, 29, 75, 79, 83, 88, 96, 103, 109, 113, 296, 310, 329, 363
 Comuna de París, 243
 comunes, común, comunismo, bienes comunes, procomún, «pasión por lo común», 42n, 117-9, 124, 167, 172, 184, 223, 226, 241-3, 252n, 254, 342, 348, 356
 «comunidad del dinero», 43-44, 75-76, 114, 168, 181, 191, 222
 Constitución española de 1978, 27-28, 97-99, 102-104, 106-107, 259
 contracultura de la Transición, 127-129, 158, 204, 206
 Creative Commons (licencias), 207-208, 331
 Comunista, Partido, 100
 Cozarinsky, Edgardo, 164
 Cristina, Infanta, 259
 crisis neoliberal, 25, 35, 59, 192, 286, 288, 334, 336-337, 345, 354, 362, 368-372, 378, 384, 394
 Cruces, Francisco, 246
 Crusat, Paulina, 188
 «cuencas productivas urbanas», 339
 Cueto, Juan, 125, 141
 culturas de Internet, 198, 205, 249, 346
 cultura libre, 207-8, 217-8, 233, 245, 252, 335, 382
 culturas de supervivencia, 66-67, 170, 173, 176-177, 191, 252
 Cultura de la Transición (CT), 77, 84, 95, 97, 101, 108, 110, 112, 121, 136, 213, 249, 263, 365, 387
 Dalí, Salvador, 144-5
 Darnton, Robert, 205
 DatAnalysis15M, 235, 319
 Deleuze, Gilles, 106n, 117
 Delgado, Manuel, 290
 democracia (falta de, transición a la, democracia radical, democratización), 10, 21, 47, 50-51, 77-78, 81, 83, 86-88, 93, 97-98, 100-101, 107-108, 135, 137-138, 140, 142, 146-147, 149-151, 154, 156, 158, 160, 174-175, 185, 190-192, 206, 239-244, 263, 265, 288, 297, 305, 313, 315, 382, 384, 397
 Democracia Real Ya, 239, 241
 Desiderio, Juan, 378
 Destino, editorial, 175n, 189
 Echevarría, Ignacio, 101n, 110, 124-6
 «economía social», 334-335
 El País, 36, 41, 46, 48, 86, 99, 102, 124, 132-133, 141, 143-144, 149, 151, 220, 237, 298, 300, 376-378
 elucidación colectiva de una vida digna, 31, 280
 «Enclosure» (cercamiento), 66, 75-6, 372, 375
 Espinoza Pino, Mario, 291
 establecimiento de la realidad por los medios de comunicación, 39-40, 51, 299, 304, 320, 376
 Estalella, Adolfo, 354
 Esteban, Patricia, 377
 Euraca, 376-377, 381
 europeísmo, 86-7, 145, 302, 397
 expertos, paradigma experto-tradición tecnocrática moderna, 9-11, 23-9, 31, 35, 38, 49-59, 66-8, 70, 87, 97, 104-5, 115, 142, 144-5, 155, 161, 311, 320, 327, 356, 386, 403, 407

- «expertos en lo que les pasa», «expertos en experiencia», 282-6, 370
- fantasía de la autosuficiencia individual, 42
- Federici, Silvia, 30, 57, 66, 164, 171, 201, 333, 336
- Feijoo, Benito Jerónimo, 62-3, 65, 67
- Fernández-Savater, Amador, 45, 232-235, 256, 263, 279, 281-282, 307, 316, 388, 404
- financiarización, 47n, 48n, 57, 75, 120, 201
- Foucault, Michel, 45n, 65-66, 202
- Fraga Iribarne, Manuel, 102, 109
- Fundación de los Comunes, 31, 338-340, 342, 344, 346, 369, 372-373
- Fundación Robo, 375, 382, 384-386
- Fuster Morell, Mayo, 30, 218
- Gallego, Soledad, 102
- Garcés Mascareñas, Marina, 42, 45, 127, 225
- «¿Generación perdida?» (Documentos TV), 40
- Gil de Biedma, Jaime, 125
- Goldsmith, Kenneth, 380
- Gracia García, Jordi, 93, 160
- Graeber, David, 43, 119, 240
- Graham, Helen, 68
- Granados, Daniel, 385
- Grandes, Almudena, 302
- grupo de trabajo de Economía de Acampadasol, 257
- Guerra, Alfonso, 97, 99, 104, 108
- guerra civil, 70, 76, 80, 135, 154, 168-169, 176, 182, 185
- Hardt, Michael, 339
- Harney, Stefano, 201, 321
- Harvey, David, 30, 41, 56, 85, 168, 222, 244, 321
- Herreros, Roberto, 385
- Hooper, John, 82
- Iglesias, Pablo, 327-8, 407
- Ingrassia, Franco, 267, 340
- interdependencia humana, 42, 119, 143, 192, 211, 225, 240, 243, 294, 321, 340, 403
- Izquierdo, Jesús, 63-4, 70-1, 74, 77, 92, 230
- Jacotot, Joseph, 90-1
- Jenkins, Henry, 214, 307
- La Parra-Pérez, Pablo, 290-2
- Labanyi, Jo, 69, 75, 94, 114, 118, 120, 150, 175, 182
- Labrador, Germán, 77-79, 101, 127-129, 138, 153-154, 158, 287-288, 378
- Laddaga, Reinaldo, 114, 190, 345
- Lafuente, Antonio, 284, 370
- Lamo de Espinosa, Emilio, 87-89, 93, 95, 131
- Lara, Ángel Luis, 209-210, 216-217, 252, 307
- Lasch, Christopher, 108
- Lasén, Amparo, 202-3
- Laval, Christian y Dardot, Pierre, 29, 45, 47, 53, 74, 120, 266
- Lenore, Víctor, 342, 365
- Lessig, Lawrence, 207n
- ley electoral, 97, 238, 240, 279
- Ley Sinde, 192, 197, 203-204, 208, 231, 235, 237-238, 251, 333
- Llamazares, Julio, 158, 175
- Locke, John, 223, 244
- Lorey, Isabell, 210

- López Hernández, Isidro, 56, 84, 108
 López-Petit, Santiago, 312
 Loureiro, Ángel, 81-82, 149, 156
 Lozano-Bright, Carmen, 364-7
- «Manifiesto en defensa de la libertad en Internet», 195-196, 232
 manifiesto «Sí a la OTAN», 125-126
 marca (marca España, ciudad-marca, sujeto-marca), 131, 148-149, 157, 246, 324, 357-358, 370, 395
 Marca Blanca, 259-261, 271, 283, 286, 296, 388
 Marca Granate, 312
 Marías, Javier, 37-38, 49, 130-138, 144-146, 151, 154-155, 295
 Marsé, Juan, 125, 155-156, 175-189
 Martí, Pedro, 257
 Martínez, Guillem, 77, 84, 95, 101n, 108, 112, 126, 136
 Martínez, Rubén, 203, 213, 223, 354, 359-361, 372
 Marx, Karl, 43n, 44n, 53, 171, 225, 321n
 Mateo Díez, Luis, 155, 157-158, 163-164, 166, 172-175, 178
 Medialab-Prado, 31, 345-355, 358, 367, 369
 Melgarejo, Luis, 379
 modernidad estética, 69, 80, 114-118, 121-122, 124-127, 131, 138, 144, 190-191
 Molina, Esperanza, 178
 Molinero, Carme, 82
 Moneo, Rafael, 148
 Montero, Rosa, 137
 Monzó, Quim, 310
 Moreiras, Cristina, 101
 Muchachada Nui, 81
 Muchnick, Mario, 300
- Mulero, Oscar, 385
 Muñoz Molina, Antonio, 137, 146, 155, 233, 295
- Nanclares, Silvia, 382, 391
 Negri, Toni, 339
 neoliberalismo como «razón del mundo», 29, 45, 47, 53, 273
 «Nimileuristas», 36, 41, 376
 Nociones Comunes, 337-338, 369
 Nordmann, Charlotte, 291, 398
 normalización, 56, 71, 83, 86-87, 93, 95-96, 109, 118, 128, 131, 136, 147-148, 151, 153, 249, 398
- Observatorio Metropolitano de Barcelona, 342n
 Observatorio Metropolitano de Madrid, 47n, 342
 Ocaña, 128, 130
 Oliveras, Jordi, 366
 Ong, Walter, 178
 Opus Dei, 56, 70
 Ordás, Sabino, 157-162, 166, 174, 188
- Pactos de la Moncloa, 85, 209
 Padilla, Margarita, 30, 200, 202-204, 208, 214, 221, 233, 249, 251-252, 319, 399
 paleta, 74, 81, 147, 149
 Partido Popular (PP), 197n, 355
 Partido Socialista Obrero Español (PSOE), 56, 95, 97, 108, 110-112, 125, 131, 136, 151, 237, 312, 318
 pasión de la desigualdad, 92-93, 250, 405
 Peces-Barba, Gregorio, 102
 Pérez Colina, Marisa, 338, 345, 373
 Pérez Orozco, Amaia, 30, 48, 171, 226, 396

- Pérez Reverte, Arturo, 293-298, 301
 Picchio, Antonella, 30, 53, 79, 225
 Pichel, Luz, 378
 Piglia, Ricardo, 161, 379-380, 395
 Pizzorno, Alessandro, 231
 Plan Estratégico de Cultura de Madrid (PECAM), 354-358, 360, 372
 Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), 11-12, 14, 17, 27-28, 31, 255, 258, 260, 262, 264-265, 267, 271, 283, 285-286, 289, 292, 297, 311, 321, 325, 327, 329, 342, 368, 403-404
 Plaza Tahrir, 266, 277
 precarización, precarización, precariedad (ver 210n7 para las definiciones), 27, 29, 41, 56, 208-212, 218, 232, 265, 292, 373
 Prego, Victoria, 98

 Radin, Paul, 60
 Ramonet, Ignacio, 302
 Rancière, Jacques, 29, 89-92, 249, 290-291, 296, 315, 389, 398
 Rato, Rodrigo, 270
 Rendueles, César, 43-44, 55, 107-108, 201, 224, 228-230, 297
 Richardson, Nathan, 81
 Rivas, Manuel, 158, 175
 Robbins, Lionel, 55
 Rodríguez López, Emmanuel, 38, 47-48, 84, 120, 206, 228-229, 241-243
 Romanos, Eduardo, 315
 Roubaud, Jacques, 377, 379
 Rowan, Jaron, 332, 338, 354, 356, 360-361

 Salgado, María, 377-8, 380, 391
 Sampedro, José Luis, 210
 Sánchez Criado, Tomás, 368-372, 374
 Sánchez Dragó, Fernando, 303-304
 Sánchez Flosio, Rafael, 101, 110-114, 116-118, 120-121, 124-125, 128, 131, 137, 140, 143, 145, 384
 Sánchez León, Pablo, 56, 74, 76-78, 86, 92, 128, 154, 230, 378
 Savater, Fernando, 142
 Smith, Adam, 54, 225
 sociedad pedagógica, 29, 89, 407
 software libre, 207, 217-8, 288, 245, 250, 333, 347-8
 Solchaga, Carlos, 109
 sostenibilidad (cultural, material, ecológica), 54, 57, 209, 217, 312-313, 334, 355
 Stallman, Richard, 206-8
 Subirats, Eduardo, 101

 Tabacalera, La, 355-356, 360
 tecnócratas (franquistas), 56, 69-70, 79, 84, 95-96, 114, 144, 397
 Tecnopolítica, 235, 240, 317, 320, 338, 346
 teoría de la elección racional, 224-226, 230
 «tertulianos», 294, 305-8, 311, 323, 327-8
 tertulias rurales: «filandón», 156, 158, 163-166, 172, 181, y «serano» o «tertulia», 169, 181, 397
 Tilly, Charles, 345
 trabajo reproductivo, 66, 82, 171-172
 Traficantes de Sueños, 331-341, 346, 349, 375
 Trueba, Fernando, 148
 Txarlie, 205, 245

 Umbral, Francisco, 137
 Unión Europea (UE), también Comunidad Económica Europea (CEE), 85

Vázquez Montalbán, Manuel, 101, 125, 137, 144, 177, 182-184, 186- 189	Vidania, Carlos, 357-359, 372
Vegas, Nacho, 365, 385	Vila-Matas, Enrique, 303
Vicent, Manuel, 86, 151	Wallerstein, Immanuel, 326
vida digna, 26, 30, 54-58, 79-80, 106, 226-227, 229, 232, 236, 311, 366, 391	Winter, Ulrich, 137
	Zapata, Guillermo, 213, 366
	Zola, Emile, 112, 139

Acuarela-Machado

4. *Ultrajes*
José Luis Rendueles
8. *Renacimiento*
Michel Houellebecq
9. *Dream Police*
Dennis Cooper
10. *La escuela de la ignorancia*
Jean-Claude Michéa (2.ª ed.)
11. *Moral laica*
Robert Louis Stevenson
13. *Road Movies*
Lee Ranaldo
14. *La taberna errante*
G. K. Chesterton (3.ª ed.)
15. *Guerrilla*
T. E. Lawrence (2.ª ed.)
17. *Guía*
Dennis Cooper
18. *Blackout*
Nanni Balestrini
19. *El sabio, el mercader y el guerrero*
Francisco Berardi, Bifo
20. *Supervivencia*
Michel Houellebecq
21. *Crisis de palabras*
Daniel Blanchard
22. *Los situacionistas*
Mario Perniola (2.ª ed.)
23. *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*
Kristin Ross
24. *Red ciudadana tras el 11-M*
Desdedentro
25. *New Thing*
Wu Ming 1
26. *¿Qué pasa con Kansas?*
Thomas Frank
27. *Panegírico Tomos primero y segundo*
Guy Debord
28. *Llamamientos y otros fogonazos*
29. *George Orwell o el horror a la política*
Simon Leys
30. *Escritos políticos*
Maurice Blanchot
31. *Correo Dadá*
Raoul Hausmann
32. *Cuerpo*
Harry Crews
33. *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita*
Tiqqun
34. *Estrella del alba*
Wu Ming 4
35. *El cantante de gospel*
Harry Crews
36. *Fuera de lugar*
Amador Fernández-Savater
37. *La aventura africana*
Fernando Savater
38. *Yippie! Una pasada de revolución*
Abbie Hoffman
39. *La revuelta del pueblo cucanacha*
Óscar Zeta Acosta
40. *Thoreau. Biografía esencial*
Antonio Casado da Rocha
41. *Una infancia*
Harry Crews
42. *La hipótesis cibernética*
Tiqqun
43. *Mayo del 68: la revolución de la revolución*
Jacques Baynac

Colección Recorridos

- | | |
|---|--|
| 2. <i>Anillo de fuego</i>
Javier Lucini y Joaquín Secall | 6. <i>Rotten. No Irish, No Blacks, No Dogs</i>
John Lydon |
| 4. <i>Really the Blues</i>
Mezz Mezzrow y Bernard Wolfe | 7. <i>Man in Black</i>
Johnny Cash |
| 5. <i>Bass Culture. La historia del reggae</i>
Lloyd Bradley | |

Musicalia Scherzo

- | | |
|---|---|
| 1. <i>J. S. Bach. Una estructura del dolor</i>
Josep Soler (2.ª ed.) | 8. <i>Chopin. Raíces de futuro</i>
Justo Romero |
| 2. <i>Canciones de viaje con quintas bohemias</i>
Hans Werner Henze | 9. <i>Ravel</i>
Vladimir Jankélévitch |
| 3. <i>El velo del orden</i>
Alfred Brendel | 10. <i>Maravilla de la ópera</i>
Jens Malte Fischer |
| 4. <i>El furor del Prete Rosso</i>
Pablo Queipo de Llano | 11. <i>Hitler y el poder de la estética</i>
Frederic Spotts |
| 5. <i>Mahler</i>
José Luis Pérez de Arteaga (2.ª ed.) | 12. <i>Pasión, desarraigo y literatura:
el compositor Robert Gerhard</i>
Leticia Sánchez de Andrés |
| 6. <i>Bach. La cantata del café</i>
Domingo del Campo | 13. <i>Por qué a Händel se le movía
tanto la peluca</i>
Steven Isserlis |
| 7. <i>Por qué Beethoven tiró el estofado</i>
Steven Isserlis (3.ª ed.) | |

Papeles del tiempo

1. *Historia de la India*
Francesco d'Orazi Flavoni
2. *Historia de la conquista de México*
William H. Prescott
3. *La guerra de los treinta años*
Geoffrey Parker (ed.)
4. *Historia de la guerra en la Edad Media*
Maurice Keen (ed.)
5. *La Corte de los prodigios*
Josep Carles Clemente
6. *Historia de la guerra en la Edad Media*
William H. Prescott
7. *La Guerra de Independencia vista por los británicos. 1808-1814*
Carlos Santacara
8. *Historia Turco-bizantina*
Ducas
Francisco Javier Ortola y
Fernando Alconchel (eds.)
9. *Nazis y buenos vecinos*
Max Paul Friedman
10. *La otra dinastía*
Josep Carles Clemente
11. *1506. Crónicas europeas*
Henk Boom
12. *Historia del Imperio Ruso*
Bajo el reinado de Pedro el Grande
Voltaire
13. *Viaje de Petersburgo a Moscú*
Alexandr Nikolayevich Radischev
14. *El hundimiento de la Monarquía Hispánica*
Fernando Bellver Amare
15. *Al servicio del extranjero. Historia del servicio vasco de información (1936-43)*
Juan Carlos Jiménez de Aberásturi
Rafael Moreno Izquierdo
16. *Viena y Versalles. Las cortes de los rivales dinásticos europeos entre 1550 y 1780*
Jeroen Duindam
17. *Judas Iscariote, el Calumniado*
Juan Bosch
18. *Historia visual de las Cruzadas Modernas*
Pedro García Martín
19. *El peor de los males. La lucha contra el dolor a lo largo de la Historia*
Thomas Dormandý
20. *Historia de Oriente Medio*
Massimo Campanini
21. *Alejandro, genio ardiente.*
El manuscrito de Cristina de Suecia sobre la vida y hechos de Alejandro Magno
Margarita Torrión
22. *Congreso de Verona.*
Guerra de España.
Negociaciones - Colonias españolas
François René de Chateaubriand
23. *Bizancio y Venecia.*
Historia de un imperio.
Giorgio Ravegnani
24. *Memorias de la Revolución griega de 1821*
General Yanis Macriyanis
25. *La República de Weimar.*
Una democracia inacabada
Horst Möller
26. *Piratas.*
Filibusterismo y piratería en el Caribe y en los Mares del Sur (1522-1725)
Jean-Pierre Moreau
27. *Crimen y perdón.*
El trágico destino de la población alemana bajo la ocupación aliada (1944-1959)
James Bacque
28. *La creación de un mundo.*
Hispanoamérica
Fernando Bellver Amare
29. *Repensando el antiamericanismo*
Max Paul Friedman
30. *La primera guerra carlista vista por los británicos - 1833-1840*
Carlos Santacara
31. *Una maestra republicana:*
El viejo futuro de Julia Vigre
Sonsoles San Román
32. *La crisis de memoria y la Segunda Guerra Mundial*
Susan Rubin Suleiman

A. Machado Libros

1. *Europa o la filosofía*
Massimo Cacciari
2. *La sentencia de las armas*
Eduardo Gil Bera
3. *Evguénie Sokolov*
Serge Gainsbourg
5. *Recuerdos de egotismo y otros escritos autobiográficos*
Stendhal
6. *El mulato*
Aluísio Azevedo
8. *Inquietud y desorden en la casa Abacial*
Javier Alfaya
9. *Diccionario del dandi*
Giuseppe Scaraffia
10. *Estudios antiguos*
Juan José Lahuerta
11. *Pasión tranquila*
Felipe Martínez Marzoa
12. *Señor Sueño*
Robert Pinget
13. *Nada a la vista*
Jens Rehn
14. *Pensar tras el terror*
Susan Buck-Morss
15. *El viaje a Italia*
Artilio Brilli
16. *La cultura de la cursilería*
Noël Valis
17. *A la deriva*
Joris-Karl Huysmans
18. *El linternista vagamundo*
Pedro García Martín
19. *Ensayos unidos*
Eduardo Milán
20. *Cartas confidenciales sobre Italia*
Charles de Brosses
21. *Al paso alegre de la paz*
José García
22. *Damasco Suite, somos imágenes*
Alberto Corazón
23. *Cartas del navegar pintoresco*
Leticia de Frutos
24. *Bebuquin o los diletantes del milagro*
Carl Einstein
25. *La mano del muerto*
Javier Lucini (ed. y trad.)
26. *Eso no puede pasar aquí*
Sinclair Lewis
- 27/I. *El tiempo y el viento. I. El continente*
Erico Verissimo
- 27/II. *El tiempo y el viento. II. El retrato*
Erico Verissimo
- 27/III. *El tiempo y el viento. III. El archipiélago*
Erico Verissimo
28. *Iba siendo hora de que volvieras a casa*
Friedrich Karl Kaul
29. *Cuando las imágenes toman posición*
Georges Didi-Huberman
30. *Sobre el poder y la ideología*
Noam Chomsky
31. *Morir (Un instante antes de morir)*
Sergi Belbel
32. *La luz. Y Monet en Giverny*
Eva Figes
33. *Yo a yo*
J. David Velleman
34. *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*
Pierre-François Moreau
35. *La estanquera de Vallecas*
José Luis Alonso de Santos
36. *Los ochenta son nuestros*
Ana Diosdado
37. *Señoras de la noche*
Giuseppe Scaraffia
38. *El futuro de la nostalgia*
Svetlana Boym
39. *Diccionario crítico-burlesco*
Bartolomé José Gallardo
40. *Los girasoles ciegos de Alberto Méndez diez años después*
Itziar López Guil y
Cristina Albizu Yeregui (eds.)
41. *El Bosco al desnudo*
Henk Boom
42. *El humor gráfico*
Manuel Álvarez Junco
43. *Futuro: ¿Racionalismo o barbarie?*
Pedro Caba
44. *Las vacaciones*
Stevie Smith

Teoría y Crítica

1. *El mito de Icaro*
André Comte-Sponville
2. *Ensayos sobre la igualdad de los sexos*
John Stuart Mill & Harriet Taylor Mill
3. *El escudo de Arquiloco. Sobre mesías, mártires y terroristas. Vol. 1: Sangre vasca*
Juan Aranzadi
4. *El escudo de Arquiloco. Sobre mesías, mártires y terroristas. Vol. 2: El «nuevo Israel» americano y la restauración de Sión*
Juan Aranzadi
5. *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*
Julián Marrades
6. *La polémica sobre la Crítica de la razón pura*
Immanuel Kant
7. *Figuras del desasosiego moderno*
Jacobo Muñoz
8. *Historia judía, religión judía*
Israel Shahak
9. *Incursiones. Ensayos sobre la colonización computacional*
Isaac Alvarez
10. *Escepticismo y naturalismo*
Peter F. Strawson
11. *Escritos filosóficos*
Gottfried Wilhelm Leibniz
13. *Saber en condiciones. Epistemología para escepticos y materialistas*
Fernando Broncano
14. *Razones y personas*
Derek Parfit
15. *El conocimiento del amor*
Martha C. Nussbaum
16. *Apología del arrepentido*
Antonio Valdecantos
17. *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*
José Miguel Marinas
18. *La diosa fortuna*
José M. González García
19. *Votos de riqueza*
Ignacio Castro Rey
20. *Imperio legítimo*
Pedro López Barja de Quiroga
21. *Qué cuenta como una vida*
Elvira Burgos
22. *La razón de Roma*
Claudia Moatti
23. *Crítica del poder*
Axel Honneth
24. *Vivir*
André Comte-Sponville
25. *La ideología de los estudios religiosos*
Timothy Fitzgerald

Márgenes

- | | |
|---|--|
| 1. <i>¿Hay que quemar a Sade?</i>
Simone de Beauvoir (2.ª edición) | 6. <i>Elegías Romanas</i>
Johann W. Goethe |
| 2. <i>Forma y evento</i>
Carlo Diano | 7. <i>Sobre las últimas cosas</i>
Otto Weininger |
| 3. <i>Confesiones de un alma bella</i>
Johann Wolfgang Goethe | 8. <i>Antología de textos libertinos franceses
del siglo XVII</i>
Pedro Lomba (ed.) |
| 4. <i>Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza</i>
Immanuel Kant (2.ª edición) | 9. <i>Escepticismo y fe animal</i>
George Santayana |
| 5. <i>Mis investigaciones sobre el curso de la
naturaleza en la evolución de la humanidad</i>
Johann Heinrich Pestalozzi | |

Prágmata

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Breve introducción a la ética ecológica</i>
María José Guerra | 3. <i>El reto de la participación</i>
José Manuel Robles (comp.) |
| 2. <i>La interpretación de la música</i>
Thurston Dart | 4. <i>Introducción a la metodología</i>
Juan Antonio Valor (ed.) |

