

Textos de Nativa :: 1

lotería de palabras

Articles de Rubén Martínez
publicats a www.nativa.cat

Innovar desobedeciendo	4
Hegemonía cultural	7
Acumulación por desposesión	9
Robin Williams es foucaultiano	12
Crisis del régimen democrático	17
El manantial y el pantano de la libertad individual	21
Gobernar al rebelde	27
En deuda con una dulce comunidad	30
Me encantaría pero no me apetece	35
Lo normal	39
¿Qué harías tú en mi lugar?	42
Los derechos sociales como nicho de mercado	44
En una palabra: democracia	47
Las tecnologías son la muerte. Los jóvenes son zombis	50
El contrapoder como sentido común	53
Pragmatismo en la incertidumbre	56
Tu cultura es algo ordinario	60
La innovación social es de clase media	64
Los guardianes de la excelencia	68
Octavi	71
La economía de la cultura no existe	74

Tots els articles inclosos en aquesta obra, estan subjectes a una llicència Reconeixement —No comercial— Sense obres derivades 3.0 Espanya de Creative Commons.

Per veure'n una còpia, visiteu: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>

Sou lliure de copiar, distribuir i comunicar públicament l'obra amb les condicions següents:

Reconeixement — Heu de reconèixer els crèdits de l'obra de la manera especificada per l'autor o el llicenciadador (però no d'una manera que suggereixi que us donen suport o rebeu suport per l'ús que feu l'obra).

No comercial: no podeu utilitzar aquesta obra per a finalitats comercials.

Sense obres derivades: no podeu alterar, transformar o generar una obra derivada d'aquesta obra.

Quan reutilitzeu o distribuïu l'obra, heu de deixar ben clar els termes de la llicència de l'obra.

Alguna d'aquestes condicions pot no aplicar-se si obteniu el permís del titular dels drets d'autor.

Els drets derivats d'usos legítims o altres limitacions reconegudes per llei no queden afectats pel dit anteriorment.

Autor: Rubén Martínez.

Coordinació de l'edició: Jordi Oliveras.

Indigestió Musical SL

info@indigestio.com

www.indigestio.com

El llibre recull els articles publicats per Rubén Martínez a www.nativa.cat entre setembre del 2012 i febrer del 2015.

Innovar desobedeciendo

No puedo dejar de imaginar lo contento que estaría el economista austríaco Schumpeter si levantara la cabeza y leyera eso. Puede sonar delirante, pero creedme que pienso en su gesto socarrón mientras grita: "Exacto, hace casi un siglo ya dije que el emprendedor introduce novedades disruptivas en el mercado para innovar!" o cosas que oímos a diario pero que también son de cosecha schumpeteriana: "Veo que por fin has entendido la teoría de los ciclos económicos; solo se sale de una crisis con una mentalidad empresarial innovadora!". Llegados a este punto en el que Schumpeter se pondría un poco pesado, habría que matizar.

Pues al decir "innovar desobedeciendo" no me refiero a infringir las normas de planificación o a saltarse los manuales que aseguran contener la fórmula del maná empresarial. Al decir desobedecer, querido Schumpeter, me refiero a desobediencia civil, a acciones no violentas que se enfrentan a la ley. Al decir "innovar desobedeciendo" me refiero a provocar o conducir innovaciones sociales y políticas a través de estrategias que desobedecen o se enfrentan a las normas de un sistema económico y político incapaz de repensarse. Una vez dicho esto, cuesta imaginar la cara que pondría Schumpeter.

Pero insinuar que en la desobediencia civil hay un camino para la innovación social no es del todo innovador, ni siquiera novedad. Tenemos múltiples ejemplos históricos de procesos de desobediencia civil que han servido para conquistar derechos sociales, para reescribir leyes que eran excluyentes y para reformular pactos sociales. Decía Hannah Arendt en su libro "La crisis de la república" (1972) que la desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos y ciudadanas ha llegado a convencerse de que, o bien ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas, o bien porque el Gobierno persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas.

A su vez, añadía Arendt, que "no nos manifestamos contra el proceso judicial sino contra el simple hecho de que los actos delictivos carecen normalmente de consecuencia legal alguna; no son seguidos de procesos judiciales" Desde luego Arendt no conocía procesos como #15Mparato o como el #25S pero bien seguro hubiera escrito lo mismo de haber sido así. Pero, ¿Es esto lo que se entiende por innovación social? ¿Son estos procesos políticamente disruptivos que expresan un malestar social los que se cree van a innovar socialmente?. Me temo que más bien no. Me temo que los organismos públicos entienden por innovación social procesos que simplemente prometen cambios para

que todo siga igual. Procesos que, poco a poco –nos aseguran– acabarán por transformar las cosas. Permitidme que lo explique con mayor detalle.

En paralelo a la machacona insistencia sobre la figura del emprendedor como agente económico que innova y empuja nuevos ciclo de bonanza económica, han ido apareciendo otras voces que hablan de otro tipo de innovación de marcado carácter social. Esta “otra” manera de emprender y esas “otras” maneras de innovar se basan en algo obvio: las demandas sociales no siempre son mercantiles y los deseos de transformar nuestras formas de vida no se limitan a consumir nuevos productos o servicios. Desde luego, en los tiempos que vivimos, las demandas colectivas expresadas con mayor viveza, en absoluto esperamos que sean asistidas por el mercado hegemónico. Es ahí, en la capacidad de respuesta a otro tipo de demandas sociales donde diferentes organismos públicos, privados y ciudadanos hablan de innovación social.

La concepción más establecida sobre la innovación social hace referencia a procesos sociales y prácticas cooperativas con marcado carácter de servicio público que mejoran o hacen más eficientes anteriores soluciones a problemas o demandas sociales. De esta manera lo expresa el Open Book of Social Innovation manual que ha tenido un notable impacto en algunos programas públicos de organismos como el Gobierno británico o la Unión Europea. Entre otros, se señalan ejemplos de innovación social como microcréditos y cooperativas de consumo, movimiento para el comercio justo, grupos online de autoayuda para problemas de salud, redes sociales de vecinos que ayudan a personas mayores que viven solas, etc. Pero ¿A qué viene este interés repentino por la innovación social por parte de organismos públicos? ¿Por qué la cooperación social, los microcréditos, los bancos de tiempo, etc. toman ahora un lugar destacado?. Es aquí donde se habla de transformar poco a poco el sistema, de ir introduciendo “otras formas de funcionar” pero, eso sí, siempre bajo el mismo suelo institucional. Veamos algunos ejemplos.

En 2010, el primer ministro británico David Cameron puso en marcha la denominada Big Society, programa de fomento de la innovación social. Bajo la Big Society, se entiende que los procesos de cooperación social y ayuda mutua deben resolver los desajustes de lo público-estatal. Al contrario de lo que pensaba Margaret Thatcher, resulta que ahora la sociedad no solo existe sino que es muy grande. Curiosamente cuando el sistema se deshace, se convoca al potencial innovador de la ciudadanía para que arregle el desaguado con su trabajo voluntario. Paralelamente, la Unión Europea ha puesto en marcha el programa

Innovation Union, donde se destaca el fomento de la innovación social como una de las medidas prioritarias que ayudarán a afrontar las restricciones en los presupuestos públicos y mejorar la competitividad de la economía europea. ¿Mejorar la competitividad? ¿Afrontar las restricciones en los presupuestos públicos? ¿Justificar la retirada de los servicios de asistencia pública en nombre de “la gran sociedad”? ¿Para eso sirve la innovación social?. Es evidente que no, pero así, no sin cierto disimulo, intentan expresarlo estos grandes programas públicos que apelan al potencia innovador de la sociedad.

Afortunadamente, las reivindicaciones y los procesos sociales entienden otra cosa por innovación social. Hoy vemos claramente que, si bien se puede estar con el Estado de derecho y con los principios de justicia que presuntamente lo rellenan eso no es sinónimo de mantenerse al margen de la impunidad con la que se actúa frente al estado de cosas actual: crisis sin responsables pero con deuda ciudadana, crisis sin culpables pero con disolución de derechos conquistados, crisis política sin cambios en el modelo. Es aquí, donde la capacidad cooperativa e inventiva, la potencia social para imaginar e implementar procesos de innovación social se pone en marcha. Las demandas sociales son claras y la ineficacia para responderlas por parte del estado y del mercado también. La innovación social que hoy toma la voz no trata de arreglar con parches el suelo, sino de reconstruir nuestro subsuelo. Y si para ello hay que desobedecer, no será esa una línea roja.

Hegemonía cultural

No hace mucho llegaba a mis manos el libro del antropólogo norteamericano David Graeber titulado “En deuda: Una historia alternativa de la economía”. En este libro, Graeber explica la construcción de uno de los imperativos que parecen estructurar nuestras sociedades y que, de hecho, se relata como máxima para que nuestras bases de convivencia y desarrollo no se desplomen: pagar las deudas. Para contrastar el poder que la deuda ha tomado a día de hoy, Graeber explica otras tradiciones y momentos históricos donde ésta no se pensaba como punto de no retorno. Entre otros, Graeber señala la celebración del Jubileo. El Jubileo hebreo era un año de celebraciones religiosas que tenía lugar cada medio siglo, momento en el que las deudas quedaban saldadas. Esta tradición encuentra sus raíces en el Antiguo Testamento, en concreto en el libro Levítico donde se resaltaba: «Declararéis santo el año cincuenta, y proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia» (Levítico, 25:10).

En la actualidad parece que la Carta Magna que busca determinar nuestra moral no es ningún libro sagrado ni ninguna Constitución pactada socialmente. Más bien, el sistema de valores que se consideran convenientes vienen formulados por una particular Santa Trinidad: La Troika Europea. La Troika, formada por la Comisión Europea, el Banco Central Europeo (BCE) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), ha ido construyendo un nuevo salmo que, si bien promete estar fundado en estrictos términos económicos, se apoya en un conjunto de valores de carácter moral. Estos valores dominantes quedan reflejados en un axioma que al parecer hemos interiorizado sin demasiados complejos: “uno debe pagar sus deudas”. Como bien señala Graeber: «La razón por la que la frase “uno debe pagar sus deudas” es tan poderosa es que no se trata de una declaración económica sino de una declaración moral» (David Graeber).

La teología económica parece haber ganado la partida dando por natural un sistema de valores éticos que son claras construcciones políticas que benefician a las élites. No en vano, que “la deuda debe ser pagada” suele llevar adjunto otro mantra: “hemos vivido por encima de nuestras posibilidades”. No existe dispositivo de poder que se precie que no venga acompañado de un proceso de producción de culpabilidad. Alguien ha gastado demasiado, hemos ido acumulando una deuda que ahora debemos devolver, y, ah, por cierto... ese alguien eres tú. Parece que cuando se despliegan estas afirmaciones el debate

queda suspendido ya que, sobra decir, todas se acogen al “sentido común”. ¿El sentido común? menuda broma de mal gusto, debería estallar una carcajada global cada vez que alguien lo toma como argumento de peso.

Hasta aquí vemos claramente la intención de construir un imaginario dominante, una serie de elementos de fuerte carácter normativo que van generando un nuevo proceso de hegemonía cultural. Pero durante la semana de acción global contra la deuda, se han difundido muchos textos que reflexionan sobre esta condición “natural” de la deuda. En una lógica de corte inverso, encontramos el derecho a la bancarrota o a la insolvencia, un relato que no solo se erige en contra del primero sino que produce por sí mismo un modelo de vida y de sociedad fundada en otros valores. Un lenguaje que toma como “naturales” otros principios éticos y que desvela la deuda como mecanismo que produce relaciones de poder fundadas en la violencia y el chantaje. Claro está, la lógica de la deuda pierde su legitimidad social tan pronto se entiende como un proceso de largo recorrido histórico basado en la desposesión y la dominación más que en el préstamo y el consenso. Este contra-imaginario también precisa de sus propios axiomas, proclamas sencillas con las que poder insinuar lo que solo muestra la punta del iceberg: “No es una crisis, es una estafa”.

¿Valores dominantes? ¿Sentido común? ¿Hegemonía cultural?, a Gramsci le deben estar pitando los oídos. Parece evidente que el poder no solo se define bajo una serie de dispositivos de coerción que intentan regular a los sujetos (policía, ejército) sino bajo la normalización de un sistema de valores que aseguran y reproducen los intereses de las clases dominantes. El sometimiento, decía Gramsci, también viene determinado por elementos de carácter cultural; un conjunto de valores diseminados por el sistema educativo, la religión (léase La Troika) y los medios de comunicación. Una hegemonía cultural que nos quiere hacer creer cosas tan variopintas como que las deudas nos constituyen como sociedad, que las mujeres son seres naturalmente dóciles y serviles, que el modelo familiar es único, atávico e incuestionable o que la libertad es el Estado o el Mercado y no el conjunto de derechos sociales que hemos ido conquistando y que hoy vemos deshacerse con todo tipo de pretextos.

Antes que el mercado de valores, existen los valores que nos constituyen como seres sociales aunque, de manera recurrente, nos quieran hacer creer que lo uno y lo otro son la misma cosa.

Acumulación por desposesión

Desposeídos de la cultura, desposeídos de la sanidad, desposeídos de la educación, desposeídos de la propiedad, desposeídos de nuestro cuerpo, desposeídos de nuestra dignidad, desposeídos de nuestros derechos, desposeídos de otra posibilidad. La historia del capitalismo es la historia de una continua desposesión, la historia de una continua extracción de aquello producido colectivamente. Sin esa continua acumulación por desposesión, sin los decretos, rumbos institucionales y tácticas capitalistas para cercar y extraer renta de la producción social, el régimen de acumulación capitalista no podría mantenerse. Esa es la esencia de un modelo injusto en su origen e injusto en su desarrollo histórico. Si bien el presente habla por sí solo, viajemos un momento a finales del siglo XV para situar sus inicios.

Es bien conocido cómo el paso de una economía feudal a una economía de base capitalista vino acompañado por un violento proceso bajo el que se expulsó a las clases campesinas de las tierras comunales, medio que constituía su principal fuente de supervivencia. Esto fue lo que Karl Marx describió en el *El Capital* como “acumulación originaria”, capítulo fundacional del capitalismo que dejaba patas arriba la supuesta “transición natural” que con tanta insistencia relataban los economistas liberales. A su vez, en el libro *El Calibán y la bruja* (Federici, 2004) la militante feminista Silvia Federici sitúa en el centro del análisis de la acumulación originaria las cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII; la persecución y quema de mujeres que no querían aceptar su papel servil hacia el hombre fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y la expropiación del campesinado europeo de sus tierras. Como comenta Federici «la importancia económica de la reproducción de la mano de obra llevada a cabo en el hogar, y su función en la acumulación del capital, se hicieron invisibles, confundándose con una vocación natural y designándose como “trabajo de mujeres”» (Federici, 2004). Desposesión y normativización de las tierras, desposesión y normativización de los cuerpos, desposesión y usurpación de otros modos de existencia.

Si volvemos al presente, queda claro que no hay que tomar ese momento como un episodio singular o como una nota al margen de los ciclos de acumulación capitalista. Los continuos procesos de cercamiento de tierras comunales, la devastación de territorios (tanto materiales como culturales), la larga cola de proceso coloniales y neocoloniales que arrastra el capitalismo, el endeudamiento ciudadano y la dilapidación de otros modos de vida son la base genética de un modelo que se sirve de la desposesión para perpetuarse. ¿Qué es la

actual deuda ciudadana sino un claro ejemplo de la estrategia de desposesión capitalista? ¿Qué son los deshaucios y el brutal recorte en materia de asistencia pública sino una evidente guerra contra las conquistas sociales?. Esa es la principal lección que nos ofrece el geógrafo angloamericano David Harvey en su artículo El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión (Harvey, 2004). En este texto, Harvey pasa minuta de manera ejemplar a un modelo de producción basado en la pulverización de la existencia donde la desposesión no es un capítulo histórico y lejano sino un proceso en pleno curso.

Harvey nos cuenta cómo, desde los 70s, la etapa contemporánea del capitalismo ha padecido diversos procesos de sobreacumulación, es decir, la generación de continuos excedentes, tanto excedentes de trabajo (desempleo) como de capital (sobreabundancia de mercancías que no pueden venderse). Para sobrevivir, el capitalismo se vale de lo que Harvey denomina “ajustes espacio-temporales”, procesos por los cuales se traslada la crisis bien en el tiempo o bien en otros territorios, esto es, aplazándola temporalmente o desplazándola geográficamente. Una vez devastadas las posibilidades de un momento histórico o las capacidades productivas de un territorio, el capitalismo desplaza sus crisis para encontrar savia nueva bajo la que reproducir las mismas condiciones, iniciando así un nuevo ciclo de acumulación basado en la desposesión. Como nos recuerda Harvey, las diferentes fases del capitalismo se apoyan en la histórica y actual mercantilización y privatización de la tierra y expulsión de poblaciones campesinas; conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal– en derechos de propiedad exclusivos; supresión del derecho a los bienes comunes; transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos «coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito.» (Harvey, 2004). A esto hay que sumar nuevas maniobras de normativización y dominación sobre el cuerpo mujer, decretando qué puede o debe hacer, invisibilizando su condición productiva y limitando su autonomía.

Es obvio que frente a este proceso hacen falta fuerzas opositoras que actúen de manera federada a escala mundial, movimientos de revuelta bajo los que imponer «una forma de globalización enteramente diferente, no imperialista, que enfatiza el bienestar social y los objetivos humanitarios asociados con formas creativas de desarrollo geográfico desigual por sobre la glorificación del poder del dinero, el valor del

mercado accionario y la multiforme e incesante acumulación de capital a través de los variados espacios de la economía global por cualquier medio, pero que termina siempre por concentrarse fuertemente en unos pocos espacios de extraordinaria riqueza.» (Harvey, 2004). Difícil imaginar una propuesta política centrada en la justicia social y en la distribución de la riqueza que no centre su lucha en la abolición de este despiadado proceso de desposesión.

El derecho a la bancarrota, la desobediencia a la estafa financiera, la lucha de las clases desposeídas, la constitución de un movimiento de escala terráquea que tome como objetivo un régimen de existencia basado en la producción, conservación y gestión de los bienes comunes, esos son los objetivos políticos que deben movilizarnos hoy. Lo que es deseable no es un mundo sin mercados y sin derechos, sino un mundo sin capitalismo. Mercados que respondan a necesidades y no fijados como medios abiertos a la explotación y la especulación; derechos que sirvan para confirmarnos como una sociedad justa y no como pretextos para la desposesión. Lo deseable es la absoluta desaparición del robo institucionalizado como única forma de vida, el juicio a un crimen histórico que logra permanecer invisible y que el actual cambio de época no puede dejar impune.

Robin Williams es foucaultiano

«La apuesta de todas esas empresas acerca de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad (...) es mostrar que el acoplamiento de una serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso»

Michel Foucault en "Nacimiento de la biopolítica"

«Si encuentro al misógino que inventó los tacones lo mato»

Robin Williams en "Señora Doubtfire"

Adoro a Michel Foucault. Odio a Robin Williams. No resulta cómodo ponerme este yugo mientras escribo lo que sigue, pero no puedo dejar de pensar que si Foucault se reencarnara en cómico y redujera con bastante alegría su pensamiento sería algo parecido a Robin Williams. **¿Estoy diciendo que si Foucault hubiera sacado a la palestra sus dotes de clown y hubiera dejado a un lado su estilo afrancesado, habría encarnado a Peter Pan en "Hook"?** Parece que sí, tal vez digo eso. Bueno, no sé. Pero me parece evidente que en algunas de las películas protagonizadas por el cómico estadounidense Robin Williams, de hecho, las más conocidas, hay una carga foucaultiana. Por lo menos, una crítica institucional que una y otra vez toma tintes foucaultianos. Si me dais un rato, me explico.

Más allá de lo que se suele pensar, Foucault no estaba interesado en hacer una crítica a la existencia de ciertas instituciones. No era ese su objetivo. Cuando Foucault analizaba la institución carcelaria, la institución psiquiátrica, la institución educativa o el sexo como institución, no lo hacía motivado por cuestionar la existencia de dichos dispositivos. O no exactamente. Más bien, **su intención era analizar qué elementos –históricos, sociales, culturales, políticos– habían producido dichas instituciones y bajo qué mecanismos y discursos se erigían como «espacios de veridicción»**. En realidad, el interés de Foucault se centraba en analizar cómo se producen «regímenes de verdad». Es decir, bajo qué premisas, bajo qué elementos sustantivos, bajo qué ideas, imaginarios y discursos se hace robusto un espacio donde se producen verdades, espacios legitimados donde se gestan los límites entre lo normal y lo anormal, entre lo verdadero y lo falso, entre lo que se incluye y lo que se excluye. Ese espacio, ese contexto que produce reglamentos, lenguaje especializado y sujetos que enuncian

verdades se despliega como institución, como un dispositivo que si bien puede emerger en busca de analizar, ordenar o comprender la realidad, a su vez la codifica. **Un espacio normativo que, si bien tiene la voluntad de alcanzar cierta verdad, acaba a su vez produciéndola.** Esto permitía a Foucault situar qué otros discursos se han ido omitiendo, qué otras formas de pensar, entender o producir nuestro entorno han sido histórica y socialmente desplazadas, olvidadas o interesadamente omitidas. Las relaciones entre saber y poder y –en su última etapa– las tecnologías que conforman nuestro "yo", esa es la hoja de ruta de Foucault.

En la película "El Club de los Poetas Muertos" Robin Williams interpreta a John Keating, un profesor de literatura nada disciplinado. Recién llegado a la prestigiosa academia estadounidense Welton, en lugar de enseñar a sus alumnos discursos científicos sobre la poesía, Keating les invita a practicar la poesía. En lugar de conducirles hacia las convenciones académicas, les ofrece sentirse libres de ignorarlas. **Mientras Keating se enfrenta al poder jerárquico de la Universidad, provoca a sus alumnos para que le destituyan de su carga pastoral, de su supuesta capacidad para guiarles.** A lo largo de la película, Keating se sube a la mesa para dar clase, invita a sus alumnos a destruir libros canónicos, a que ignoren lo que será más o menos productivo para su futuro profesional y les propone montar un club de poesía nocturno que se salta a la torera varias de las reglas fundacionales del instituto. Una de las cosas más interesantes que encontramos en el relato es la actitud de los alumnos. Durante las primeras clases de Keating, se escandalizan frente a sus propuestas. **Estando sujetos a la disciplina de la institución, tildan de loco una y otra vez a su profesor.** Pero poco a poco se sienten seducidos por Keating, se van liberando de los dispositivos disciplinares bajo los que –ahora sí– se sienten encorsetados. El relato acaba en tragedia, ya que no solo la institución educativa, sino otros dispositivos –la familia– actúan como mecanismo de opresión sobre uno de los alumnos "liberados" provocando así su suicidio. La película transmite un último mensaje. El orden regulador del centro dicta una sentencia injusta: **en lugar de pensar que el detonante del suicidio es la represión institucional sobre los deseos de emancipación del adolescente, la culpa es del librepensador que ha roto la "normalidad".**

Sistematizar, delimitar, ordenar, estigmatizar, prohibir, regular, excluir, en definitiva, esos «regímenes de verdad» y los dispositivos, técnicas y tecnologías que los hacen posibles acaban convergiendo en un mismo objetivo: gobernar a los sujetos. Más que prohibir, agredir o amenazar hay que normar los cuerpos, normar los lugares de posibilidad. Normalizar es gobernar. A Foucault le interesaba ver cómo se

construían categorías como lo bueno, lo natural o lo normal, ya fuera en el cuerpo sexuado o en la producción de leyes del mercado. Para Foucault, estos procesos han ido generando «tecnologías de poder» que no solo regulan a los sujetos, sino que los disciplinan. Una vez se han producido esos escenarios que hacen pensable lo pensable e impensable lo impensable, los propios sujetos reproducen las relaciones de poder a las que han sido confinados. Unas relaciones de poder que, si bien acompañadas o articuladas con mecanismo de coerción, se producen y reproducen en el interior de los propios sujetos. Un poder que no solo se ejerce de manera vertical, sino que se encuentra diseminado en espacios relacionales, produciéndose también en la interacción entre los propios sujetos. **Según Foucault, las «artes de gobierno» se dan en el exterior y en el interior de los sujetos, sujetos que se normalizan a sí mismos, sujetos disciplinados, sujetos sujetados.**

La película "El indomable Will Hunting" narra la historia de un joven autodidacta, un prodigio de las matemáticas que vive en los suburbios de Boston y trabaja en una empresa de limpieza cerca del MIT. Por casualidad, el reputado matemático Gerald Lambeau descubre su talento y para que Hunting pueda librarse de una condena en la prisión, le ofrece formar parte de su equipo de investigación universitaria. Pero Hunting está convencido de querer seguir viviendo la vida de su barrio de clase baja, alejado de los retos institucionales que considera no solo como objetivos menores sino exclusivos para burgueses de espíritu vacío. Para poder cambiar su actitud, Lambeau contacta con un viejo amigo, Sean McGuire. McGuire, psicólogo de perfil extravagante y considerado como un *outsider* por sus colegas, es el personaje interpretado por Robin Williams. Tras peticiones insistentes de Lambeau, McGuire considera tutelar a Will Hunting. **Se juntan así dos "anormales" de los que se espera que, inducidos por el suelo institucional, hagan lo correcto.**

Se supone que McGuire debe disciplinar a Will Hunting. El psicólogo debe reconducir la actitud rebelde del superdotado inyectándole los principios éticos que le permitan percibir el talento que está desperdiciando. **McGuire debe poner rumbo a la vida de Hunting, debe –como diría Foucault– «conducir su conducta»**. Pero la relación psicólogo-paciente toma otro rumbo. El joven Will Hunting, conocido por burlarse de psicólogos de diván, capaz de desarticular una y otra vez un discurso especializado que ha aprendido a descodificar, se topa con un psicólogo diferente. Más que someterle a diagnósticos o a cuadros de tratamiento más o menos estandarizados, McGuire opta por un ejercicio experiencial, intentando evitar una relación de dominación sobre "el afectado". El psicólogo se expone a una inmersión en la vida

de Will Hunting para que él mismo se enfrente a sus monstruos y tome su propia decisión. Si obviamos que el desenlace está preñado de arquetipos y que el final es una reificación (a lo grande) del amor romántico como espacio de liberación, por momentos parece que Foucault haya escrito ese personaje para Robin Williams.

En el libro "[Nacimiento de la biopolítica](#)" Foucault hace un comentario muy ilustrativo para explicar su posición política respecto a la consolidación de ciertas instituciones: «Recordar que los médicos del siglo XIX dijeron muchas necedades sobre el sexo no tiene importancia alguna desde un punto de vista político. Solo tiene importancia la determinación del régimen de verificación que les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas a cuyo respecto acertamos hoy a saber que quizá no lo fueran tanto (...) Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la verificación» (Foucault, 1979). Los discursos médicos sobre la curación, sobre el paciente, sobre el diagnóstico, etc. se encargan de producir "la verdad de la enfermedad" en el espacio hospitalario. Esto recuerda a otro personaje de Williams.

En la película "[Patch Adams](#)", Robin Williams interpreta a un médico que busca poner en crisis los discursos de la institución médica del presente con el que le ha tocado lidiar. Patch Adams, [personaje que toma como referente un caso real](#), no asume ciertos principios con los que se modulan la relación médico-paciente. La atención médica debe ser distanciada, fría, experta, burocratizada. Horrorizado tras su paso por una institución mental –como Foucault antes de escribir "La historia de la locura"– **Patch Adams decide desarrollar tratamientos basados en el humor y el afecto, abriendo una clínica sin licencia que promete curar "de otra manera"**. Es expulsado dos veces de La Universidad de medicina y tratado como payaso por la institución. Podemos pensar que tal vez Patch Adams decía la verdad, pero no estaba "en la verdad" del discurso médico de su época: no estaba según las reglas que se formaban de los objetos y de los conceptos médicos. En el desenlace de la película, Patch Adams finalmente se gradúa, defendiendo su discurso frente a un tribunal científico de evaluación de la Universidad de Virginia. **La institución acepta sus tratamientos sin que el médico-payaso haya normalizado sus métodos**. Patch Adams acepta su institucionalización enseñando el culo a los presentes.

Podríamos seguir con otras películas (qué decir de Sra. Doubtfire y el «dispositivo de sexualidad como liberación») pero a mi también me gustaría expulsar mis monstruos acariciando este final a contrapelo. Y es que me vino una estampa clarísima a la cabeza el día que leí por

primera vez a Foucault. Una imagen tremendamente nítida en la que Robin y Michel aparecían completamente solapados. "[El orden del discurso](#)" (Foucault, 1970) es un ensayo breve con la transcripción de la lección inaugural que Foucault impartió para su cátedra "Historias del Pensamiento" en el Collège du France. Sinceramente creo que este texto contiene uno de los mejores inicios que he leído nunca. Las cuatro primeras páginas son de traca. En esas páginas, Foucault lamenta no poder ahorrarse la solemnidad otorgada por la institución al momento en que alguien emprende un discurso. Al comenzar su lección, **Foucault intenta –con bastante éxito– exponer lo que hay de tajante y decisivo en el inicio de un discurso debido a los rituales que envuelven esa ceremonia.** El silencio, la espera, la arquitectura (física y simbólica) académica, la puesta en escena, la teatralización, en definitiva, el ejercicio de poder que uno debe desplegar.

La decisión que toma Foucault es una que marca su vida académica: opta por analizar el funcionamiento de los discursos a través de su propio discurso. Disciplinado sí, pero intentado ahogar la disciplina. Y ahí aparece Robin Williams. Bueno, no en el ensayo, me refiero a la imagen nítida que imaginaba donde ambos se solapan. Mientras lo leía, pensé que **Foucault bien podría haberse enfrentado al dispositivo académico y a su discurso inaugural subiéndose a la mesa y gritando "Oh capitán, mi capitán!"**. Pensé que Foucault bien podría haber puesto en marcha su crítica al "orden del discurso" invitando a cada uno de los asistentes a subir a su mesa tal y como John Keating hace en "El Club de los Poetas Muertos". Es otro juego, tal vez actitudes contrapuestas o diferentes pulsiones, pero son maneras de entrarle al mismo tablero y a los mismos reglamentos.

Sin duda con estilos diferentes, pero Michel y Robin toman posiciones similares frente a ciertos dispositivos que quiere pensar y situar «la verdad» a la vez que la producen. El que considero uno de los peores clowns se da la mano con una de las mentes más afiladas y creativas de nuestro tiempo. Bueno, ya lo he dicho. Ahí dejo ese monstruo. Espero estar en «lo cierto» y, en fin, que Foucault me perdone.

PD: Agradezco mucho a Ana los buenos momentos que hemos pasado riéndonos de esto. Ana, mira lo que has hecho!

Crisis del régimen democrático

Si algo parece haberse generalizado en todas las voces del arco político es que estamos frente a una crisis del régimen democrático. Ya sea mirando declaraciones públicas, recordando conversaciones privadas, leyendo titulares de periódicos o siguiendo el rastro de espacios contrainformativos, vemos que la existencia de una crisis institucional no es un tema abierto al debate, sino un hecho incuestionable desde el que se parte para enunciar una u otra cosa. Es una clara interiorización generalizada del “Democracia real ya”, ¿Cuánto hacía que una demanda producida en los cimientos del descontento colectivo tenía un impacto tan profundo en la agenda social y política?. La intuición política de la multitud nos ha regalado un sistema nervioso nuevo que por fin parece reaccionar a lo que realmente nos duele.

Diferente es cómo se afronta esa crisis. Diferente es la visión de futuro y la estrategia a seguir para empujar una revolución democrática. Dentro de ese aroma social más o menos cohesionado, podemos detectar acciones y tácticas para hacer efectivo un cambio institucional que expresa modelos sociales diferentes. Esta disparidad difícilmente podemos resolverla pensando aquello de *en realidad estamos de acuerdo en el fondo pero no en la forma*; si hablamos de democracia, fondo y forma son una misma cosa. Si bien la crisis del régimen democrático es un escenario político compartido, el disenso aparece en el cómo y el porqué se pone en marcha un cambio institucional. Para ilustrar de manera un poco impresionista que “la crisis del régimen democrático es un escenario compartido” pero que genera diagnósticos y visiones de futuro diferentes, comparemos un par de declaraciones de algunos representantes políticos aparecidas durante esta última semana.

Corrupción: ¿Un problema de unos cuantos o un problema estructural?

La feria de muestras sobre casos de corrupción que estamos viviendo está produciendo diferentes reacciones. La corrupción existe, la corrupción erosiona la democracia, la corrupción es una enfermedad que hay que tratar, pero, según los ojos que la miren, viene producida por capas institucionales diferentes. En una entrevista en Catalunya Radio, [Durán i Lleida declaraba](#) que «La corrupción existe y existirá siempre. Es innata al hombre. Es como la prostitución, tan antigua como el hombre». El problema deriva de un plano personal, del sistema de valores e inercias que *algunos hombres malos* incuban y se transfieren entre ellos. Según el líder democristiano, ese sistema de valores es la institución cuyo rumbo hay que cambiar. La solución sería algo así como

la confesión de los pecados a través de la dimisión del cargo, pecados que suponemos pueden ser veniales, mortales o capitales dependiendo de las competencias asignadas que se han corrompido. Por otro lado, **David Fernández**, activista y diputado por las CUP en el Parlament de Catalunya [declaraba en una reciente entrevista que](#) «La corrupción no es del sistema, sino que es el sistema». Se deja a un lado la capa personal y se señala a un diseño y a un rumbo institucional que determinan y facilitan la acción de ciertos sujetos. La clave del problema no es un sistema de valores que algunos tienen y otro no, la base del problema es estructural.

A grandes rasgos, aquí vemos dos maneras de afrontar el presente: la corrupción como un problema personal o producido por elementos coyunturales frente a la corrupción como problema estructural. Una u otra visión conducen a "soluciones" diferentes: hacer arreglos y apagar fuegos frente a redefinir la base del sistema. En otras palabras, incrementalismo liberal frente a proceso constituyente.

Las soluciones del incrementalismo liberal

Mientras, el rumbo de una [sociedad cerrada y clientelar](#) pretende imponer su dependencia. Si bien se precisan cambios, mejor que no sean sustantivos. Si tomamos decisiones, mejor que vengan marcadas por inercias, parches y señalando los fallos de algunos actores de un sistema que, en el fondo, es saludable y democrático. Es la visión más pueril de la lógica del "baby-steps" basada en ir sumando pequeños cambios que señalaba **Charles E. Lindblom** cuando hablaba de un proceso de toma de decisiones que, más que *revolucionario* es *evolucionista*. Pero esta –en el fondo–*involución* democrática se descubre como una manera ya poco o nada disimulada para simplemente sobrevivir en el cargo. No tiene otro objetivo que justificar, de manera cada vez más vergonzante, que "esta democracia funciona pese a las malas actitudes de algunas aves de rapiña".

Para forzar que la percepción social se concentre en ese plano personal, para intentar asegurar que la masa crítica que puede arrastrar la realidad compartida de vivir una crisis del régimen democrático no empuje una profunda revolución democrática, el proceso de [hegemonía cultural](#) sigue su marcha. Se nos insta a no hablar de cambios estructurales o de la necesidad de un proceso constituyente, sino a pensar en nuestra capacidad emprendedora (la otra cara del plano personal) para ir arreglando problemas sobre la marcha. Qué mejor ejemplo que el fomento de la mentalidad [socialmente emprendedora](#) donde un sujeto económico, bajo sus propia convicción y atributos se lanza a la fábula del solucionismo. Donde haya un problema que

resolver, pongamos un emprendedor de la misma manera que donde haya un caso de corrupción, diculpemos esa actitud puntual que nada tiene que ver con "nuestra salud democrática". La intervención sobre la actual coyuntura, el gran programa de políticas sociales con el que se asegura intentar coger el ritmo de los tiempos, se centra en crear un mercado de emprendedores sociales y [en fomentar la caridad](#). La respuesta a la actual coyuntura es diseñar sujetos que arreglen desperfectos producidos por problemas estructurales. Una visión reaccionaria de la actual coyuntura que apela a los individuos para resolver los problemas provocados por una estructura que crea desigualdades, exclusión y clientelismo.

Revolución democrática, proceso constituyente

Cuando una persona desposeída de sus derechos [se quita la vida porque ni ve futuro ni ve presente](#), no es una decisión personal, es un problema estructural. Cuando un [70% de la ciudadanía no comparte las decisiones del gobierno](#) y las instituciones formales padecen días tras días una mayor deslegitimación, no es un problema personal, es un problema estructural. Cuando la participación ciudadana se reduce al ritual electoral con cuotas de abstención al alza pese a que la participación política en esferas no formales no para de crecer, no es un problema personal, es un problema estructural. Por mucho que se insista en valores y procedimientos anteriores, el cambio de época es imparable, la revolución democrática está en marcha y las gafas con las que deberíamos ver el futuro no nos muestran un mundo lleno de héroes y emprendedores ni unas elecciones anticipadas con las que cambiar las fichas. Nuestras gafas nos muestran un proceso constituyente que fija su mirada en un profundo proceso de democratización, con conflictos y tensiones en la política formal, con acciones de desobediencia civil de corto y largo alcance y con el fortalecimiento de instituciones sociales, instituciones de lo común que cambien lo que hoy parece inamovible.

Charles Tilly, sociólogo norteamericano autor del libro 'Democracia' (2007) era claro en señalar cuatro componentes que hacen visibles los procesos de democratización. Por un lado, Tilly señala la ampliación de la participación política popular, la igualación del acceso a las oportunidades y recursos políticos no estatales, la inhibición de los centros de poder autónomos y/o coercitivos dentro y fuera del Estado. En segundo lugar, la reducción de la influencia de los agregados de poder autónomos, incluidos aquellos de los gobernantes, sobre la política pública. En tercer lugar, la subordinación del Estado a la política pública y la facilitación de la influencia popular sobre la política pública. Por último, el incremento de la amplitud, igualdad y

protección de la consulta mutuamente vinculante en las relaciones ciudadano-Estado, es decir, la democratización.

Que esto se produzca o no se produzca no está relacionado con cuatro o cinco aves de rapiña o con cuatro o cinco emprendedores. Este proceso de democratización, esta amplia revolución democrática ha de venir conducida por la sociedad en su conjunto, por un movimiento que exceda las maniobras y caprichos de la política formal. La actual coyuntura política abre grietas para actuar sobre la estructura social, económica y política que sustenta este régimen deslegitimado. Si pedir mayor democracia es hoy revolucionario, seamos estructuralmente revolucionarios.

El manantial y el pantano de la libertad individual

La película 'El Manantial' del director King Vidor (The fountainhead, 1949) está basada en una novela de [Ayn Rand](#), quien participó en la elaboración y supervisión del guión. La trama de la película se centra en Howard Roark, arquitecto que se niega a transigir a los gustos y valores hegemónicos de la sociedad en la que vive, una sociedad totalitaria que no puede asumir la originalidad y funcionalidad de su obra arquitectónica. En gran parte, la película cabalga sobre las ideas de Rand y su "egoísmo racional", elemento base de su particular filosofía liberal. Bajo los presupuestos de Rand, el sujeto debe buscar su propia felicidad no dejándose coartar ni dominar por elementos externos aunque éstos prometan responder al beneficio colectivo. Para Rand, los sujetos individuales son conscientes de la realidad a través de sus propios sentidos; la razón es la única vía para conseguir la felicidad a través del conocimiento.

En la trama de la película aparecen otros personajes que, en conjunto, buscan dar solidez a los valores de Roark, acentuando la *higiene moral* que guía su egoísmo. Por un lado, **Gail Wynand**, un afamado magnate dueño de uno de los periódicos con mayor influencia en la opinión pública. Su periódico 'The Banner' construye noticias para *satisfacer a la masa* y su objetivo no es otro que aumentar las tasas de beneficios y acumular poder a cualquier precio. Uno de los personajes más caricaturescos es **Ellsworth Toohey**, un crítico que ha ganado una posición influyente a base de evangelizar sobre los grandes valores de la arquitectura clásica y que ataca el egoísmo que esconde la obra de Roark. Si bien Toohey siente una profunda y secreta admiración por Roark, sus decisiones están guiadas por una única pulsión que comparte con Wynand: el poder. No falta el amigo del protagonista que ha conseguido escalar obedeciendo, **Peter Keating**, un personaje que representa para Rand el patetismo del *hombre-masa*. Por último, **Dominique Francon**, mujer atormentada por la mediocridad que le rodea y profundamente enamorada del héroe intransigente. **Todos los personajes, excepto el protagonista principal, o bien no gozan de moral alguna o bien mantienen un pulso tortuoso entre sus valores más profundos y la necesidad de ignorarlos para poder sobrevivir o alcanzar el mayor éxito posible.**

Esta secuencia muestra el discurso con el que Howard Roark se defiende frente a un tribunal popular. El motivo de su comparecencia es que ha sido demandado por atentar contra un gran complejo residencial. Él fue el creador del proyecto, cuyo planteamiento fue corrompido al ser rediseñado por otras manos en su desarrollo final. Su

única condición al aceptar el encargo fue que se respetara la integridad de la obra, pacto que no se cumplió y que le condujo a tomar la justicia por su mano destruyendo (con dinamita) el resultado final. Roark argumenta no buscar el beneficio económico o el poder con su trabajo, sino su propia autorrealización, principio que le ha sido guillotinado. Según los promotores del proyecto, Roark ha atentado contra el interés colectivo, incapaz de entender que los cambios mejoraban su propuesta inicial.

Entre otros muchos aspectos, una de las críticas de la película va dirigida al [utilitarismo](#), ética bajo la que toda decisión ha de buscar el máximo bienestar para el mayor número de gente posible. La intención de esta crítica es evidente cuando Roark añade en su discurso que: «**El parásito piensa que el hombre es una herramienta para ser utilizada, que ha de pensar como sus semejantes, que ha de actuar como ellos y vivir la necesidad de la servidumbre colectiva prescindiendo de la suya**». Para Ayn Rand, bajo el utilitarismo «*los hombres son un medio y no un fin*».

La libertad individual

Lo que realmente me llama la atención del discurso de Howard Roark son una serie de afirmaciones que tienen larga cola en cierto pensamiento liberal. Roark dice que «*la mente es un atributo del individuo, es inconcebible que exista un cerebro colectivo*» o que «*el hombre llega al mundo desarmado, su cerebro es su única arma*». Su idea de libertad queda definida cuando asegura que «**la mente razonadora no puede funcionar bajo ninguna forma de coacción, no puede estar subordinada a las necesidades opiniones o deseos de los demás. No puede ser objeto de sacrificio, el creador se mantiene firme a sus convicciones**». Seguro que estas provocaciones podrían llevarnos al debate sobre el sujeto creador frente a la inteligencia colectiva o a cuestionar frontalmente que todos partimos de la misma posición, pero quería centrar el interés en otras cuestiones, tal vez paralelas. En concreto, en las ideas de **sujeto** y **libertad** de las que habla Roark.

En su empeño por definir un sujeto singular, íntegro y fiel a su idea de libertad individual, el discurso de Roark parece rozar el absurdo. **El sujeto que describe Howard Roark es un sujeto incorpóreo, transcendente, sin pensamiento situado ni influenciado**. A priori parece presentarse como un sujeto sin lazos constitutivos, sin un espacio de reflexión más allá del que él mismo ha construido, sin influencia externa que le lleve a plantearse lo que se plantea o que le

induzca a tomar las decisiones que toma. **El discurso de Roark mezcla y confunde cándidamente lo colectivo con la dominación, confunde lo común o la acción colectiva con la acción opresiva de un Estado totalitario.** Defendiendo una particular idea de libertad individual, se ve forzado a dibujar un sujeto que ha nacido en algo parecido a una isla desierta insonorizada y que piensa y vive sin vínculos ni interdependencias, ya sean sociales, culturales o políticas. El sujeto con el que se describe Roark es un sujeto que no existe, una abstracción sin territorio.

De hecho, reflexionar sobre "el interés colectivo" frente a este tipo de "libertad individual" solo puede funcionar caricaturizando algunos temas que hoy son del todo claves (si es que alguna vez dejaron de serlo). En 'El Manantial', los órganos que prometen velar por la igualdad, por la democratización de los recursos o por el interés colectivo se muestran como dispositivos represores del talento individual, como fábricas de masas adocenadas cuyas preferencias, valores y gustos han sido modelados hasta conducirlos a la estupidez. El Estado, como único garante del interés colectivo, está representado en su perfil más represor, censurando valores que exceden la norma, sancionando actitudes que no son consideradas *normales*. El Estado paternalista, construye una sociedad que desconfía del poder de autogestión y de la libre decisión de sujetos emprendedores. **En cierto modo, lo que se expone es la clásica contradicción que el liberalismo de tintes Randianos veía en el socialismo: las acciones con las que se busca producir igualdad entre los sujetos son, en el fondo, una continua interferencia en la libre decisión de los individuos.** O, dicho de otro modo, el diseño de mecanismos institucionales para producir igualdad solo pueden construir una maquinaria de dominación y expropiación de la libertad individual. En esta lógica, parece no percibirse ningún tipo de dominación ni explotación capitalista, solo hay un Estado opresor y una masa gris vendida al pensamiento hegemónico que no deja libertad al creador, obligado a ensuciar su entereza moral y su libertad individual para poder sobrevivir. No por otro motivo, Ayn Rand pensaba que un verdadero *mercado libre*, un régimen social propiciado por un espacio económico homogéneo (otra abstracción) era el lugar donde los sujetos podían realmente vivir sin atentados a su libertad individual. Un espacio de negociación libre de coacciones donde el Estado solo asumiría algunas funciones mínimas y donde los hombres con talento e integridad podrían escalar gracias a sus propios méritos.

Los atributos individuales como acervo común

Sería capcioso y nada útil pensar que esta es la idea de libertad individual de "el liberalismo", puesto que pensamientos y escuelas liberales hay muchas y no todas comparten la visión de Ayn Rand o las que parecen nutrir el personaje de Roark. Tampoco hay que pensar en King Vidor, el director, como un productor de panfletos, ya que tanto esta película como el conjunto de su filmografía plantean un ideario político sin duda complejo. Pero esa idea de libertad individual, esa idea de hombre solo comprometido consigo mismo, de sujeto hecho en base a una moral íntegra y creador y propietario de sus atributos, sí que es interesante revisarla a manos de otros pensadores liberales. **En este debate entre liberales, tal vez tendremos que aceptar que uno se compromete aunque no quiera, que uno siempre es muchos y que si hay algo a lo que podamos llamar *libertad*, ésta siempre será compartida e interdependiente.**

Michael Sandel, filósofo estadounidense que se define en la corriente del comunitarismo, ha hecho una buena reflexión tanto sobre tendencias liberales que defienden el papel del Estado como mecanismo para producir condiciones de igualdad como sobre tendencias más anarcoliberales o, como a veces se las ha llamado, "anarquismo de derechas". En su libro '**El liberalismo y los límites de la justicia**' (2002) Sandel enfrenta a John Rawls, el liberal del Estado del bienestar y a Robert Nozick, el padre del conservadurismo libertario. La discusión de Sandel con los principios de '**la teoría de la justicia**' de Rawls (muy meticulosa e imposible de sintetizar aquí) ofrece una buena reflexión crítica a la libertad individual que ilustra Howard Roark en 'El Manantial'.

Empecemos por lo que el libertario conservador y el liberal del Estado del bienestar tienen en común. Tanto Nozick como Rawls se sitúan en contra del utilitarismo, considerándola una doctrina ética que niega la distinción entre las personas. Ofrecen, en cambio, una ética basada en los derechos, que creen puede garantizar una libertad más completa de los individuos. Este encuentro entre ambos en contra del utilitarismo respondería a algo así: *«si bien nosotros mismos podemos decidir padecer dolor o hacer un sacrificio para beneficiar a otros/as, no puede existir una entidad social que tome esa decisión por nosotros»*. La gran diferencia es que Rawls cree que las desigualdades sociales y económicas solo son permisibles cuando benefician a los menos privilegiados. Nozick, en cambio, cree que la justicia consiste en intercambios y transferencias voluntarias, excluyendo completamente las políticas redistributivas y negando el papel de una institución pública que deba cumplir esa función. Rawls defiende la necesidad de la

intervención pública puesto que deben existir mecanismos que, en la medida de lo posible, iguallen el punto de partida de los sujetos. **Para Rawls, los atributos, talentos y capacidades de cada uno/a no son una posesión individual, sino que son un acervo común.** Cada uno de nosotros y nosotras simplemente custodiamos ese acervo común o, lo que es lo mismo, no somos propietarios individuales de nuestros atributos.

Como dice Rawls *«no merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad»*. La moraleja sería, como señala Sandel, que una vez se acuerda que *«la distribución de talentos es un acervo común, poco importa cómo han llegado algunos a residir en ti y otros en mí. Lo que va a hacer que esto sea justo o injusto no es que tu tengas esos atributos y yo no, lo que va a hacer que esa situación sea justa o injusta es el modo en que las instituciones actúan respecto a estos hechos»*. Nozick, como haría Ayn Rand, no acepta en absoluto esa visión. Pensar que nuestros atributos pertenecen a un acervo común y no a cada uno de nosotros es, en el fondo, atacar la integridad del individuo. Nozick ve en Rawls una tremenda contradicción, puesto que si **mis atributos en el fondo no me pertenecen y yo solo soy su custodio, ¿Qué soy yo? ¿De qué tipo de yo estamos hablando? ¿Qué queda de mí si mis atributos no me conforman como individuo?** En la acción de esas políticas redistributivas que parten de entender los atributos como acervo común, Nozick ve una negación del sujeto y un ataque injustificado a la libertad individual, al mérito de cada uno por haber conseguido lo que tiene.

Vínculos comunitarios

Más allá de lo que estas posiciones suponen para imaginar un tipo de modelo social o un tipo de diseño institucional, esta riña entre liberales es muy interesante si la comparamos con las ideas del protagonista de 'El Manantial'. En el fondo, como hemos visto, John Rawls comparte algunos principios con Robert Nozick, pero lo que fundamenta su desencuentro no son algunos matices, sino un punto de partida completamente diferente. Hay un elemento fundamental del que parte Rawls que lo separa del individuo que imaginan Ayn Rand o Robert Nozick. Rawls está efectivamente hablando de un sujeto, defiende las singularidades presentes en un sujeto, pero su espacio de reflexión no es el individuo. Como apunta ingeniosamente Sandel, **el sujeto del que habla Rawls cuando reflexiona sobre nuestros atributos como un acervo común no es el "yo" sino el "nosotros"**. Rawls está hablando

de un individuo intersubjetivo, de un "yo" que solo existe en tanto que comparte espacio social, cultural y reflexivo con otros "yoes".

El propio Rawls afirma que **«es a través de la unión social fundada en las necesidades y posibilidades de sus miembros como cada persona puede participar en la suma total de los valores naturales realizados por otros (...) Sólo en una unión social se completa el individuo»**. Estas uniones sociales van desde *«las familias y las amistades hasta asociaciones mucho más amplias. También carecen de límite y de espacio, porque las que se encuentran muy separadas por la historia y por las circunstancias pueden, sin embargo, cooperar en la realización de su naturaleza común»*. Es así como Rawls, al afirmar la existencia de un acervo común, al afirmar que el "yo" es en tanto que proviene y genera lazos comunitarios, al entender que no existe un "yo" si no es por interacción con otros, supera la visión del sujeto individual, supera la visión de un sujeto desencarnado, incorpóreo y abstracto.

Si volvemos al arquitecto de 'El Manantial', tal vez podamos ayudarlo a salir de su pantano y del que muchas veces es el nuestro. Bien visto, si revisamos su monólogo, Roark se contradice al situarse como sujeto de existencia separada de aquellos a los que relata como sus predecesores. Pese a que niega durante toda la trama los lazos constitutivos establecidos con quienes convive y omite que lo que piensa viene provocado por un debate colectivo, su "egoísmo racional" le traiciona cuando debe citar la acción de otros para justificar la suya. **Paradójicamente, Roark apela a un acervo común a la vez que debe camuflar la naturaleza comunitaria de sus atributos.** Roark dice sentirse comprometido consigo mismo, mientras que expresa el compromiso que, ineludiblemente, tiene con otros que le han inspirado y que a la vez determinan su posición.

En su insistencia por remarcar la distancia que le separa de la *masa adocenada*, Roark olvida que está significándose como parte de un "nosotros". Pese a que sus convicciones parten de una base radicalmente individualista, su discurso despliega una noción comunitarista. **Muy a su pesar y aunque le cueste asumirlo, Howard Roark, el egoísta racional, está comprometido con una comunidad.** Como dice [Marina Garcés](#), **«uno no tiene que comprometerse ya que siempre vive comprometido»** pese a que tal vez, tengamos que dar un sutil (y violento) paso atrás para darnos cuenta. Y dejar de negarlo.

Gobernar al rebelde

La película Braveheart narra la historia de William Wallace, rebelde escocés que luchó en la primera guerra de la independencia de Escocia. Braveheart relata la vida de una figura heroica sin la que parece imposible imaginar el proceso de liberación de las tierras escocesas frente al dominio de la corona inglesa. Pero más allá de ese relato que nos cuenta el momento de sublevación del líder de una comunidad oprimida, traigo Braveheart para señalar otro tema. Un tema que corre en paralelo a la épica de la película y que es un subtexto típico en las narrativas bélicas. Se trata de la idea de "poder" que contiene Braveheart. De esa noción de un poder soberano, en este caso el Rey de Inglaterra, que busca hacer obedecer a un sujeto rebelde, en este caso William Wallace. En resumen: la idea de un poder soberano que para gobernar al rebelde, tiene que matarlo.

Gobernar matando

Esa noción tradicional de poder soberano que busca la obediencia a través de la espada, establece la guerra como momento cumbre, momento en el que *matar* es sinónimo de *gobernar*. Y esto es lo que trasmite la película, es decir, un Rey que sabe que la perpetuación o la extensión de su poder se basa en hacer obedecer matando. Parecería entonces que Braveheart contiene esa idea de un poder cuyo mecanismo esencial es *hacer morir*. O tal vez no. Tal vez Braveheart habla de un poder algo más complejo, de un poder que desborda esa noción tradicional donde aniquilar al rebelde ya es suficiente para gobernarlo.

En el desenlace de Braveheart, William Wallace es capturado y condenado a muerte. Esta parte final narra justo el momento en el que Wallace va a ser decapitado en la plaza pública. Pero esta secuencia, además del empeño de Mel Gibson por provocarnos el llanto fácil, nos ofrece otras cosas. De hecho, si vemos ese final pensando que *matar es gobernar* y que en consecuencia *liberarse es no morir*, se dan dos paradojas: la paradoja del poder soberano y la paradoja del condenado.

La paradoja del poder soberano

Por fin, se ha conseguido capturar al rebelde. El líder de la resistencia contra el Imperio inglés va a ser aniquilado públicamente, zanjando por fin la lucha escocesa. Pero el poder punitivo parece no ser suficiente. La condena a muerte por traición no es suficiente. *Hacer morir* no basta. Antes de suspender la vida del rebelde, el Imperio se ve obligado a pedir su clemencia pública. Para acabar con el cuerpo rebelde, el poder

sabe que necesita algo más que decapitar al sujeto rebelde. Aún poniendo un hacha sobre su cabeza, el Imperio se ve obligado a una última negociación. Incluso detentando la vida del rebelde, incluso después de torturarlo y amordazarlo, *el poder* se diluye en la voz del condenado. Gobernar al rebelde no pasa por matarlo, sino por disciplinarlo. Gobernar al rebelde pasa, paradójicamente, por una decisión del condenado. Si Wallace pide clemencia, será liberado. Si Wallace se rinde a la disciplina del poder, podrá seguir viviendo. Y aquí es donde la concepción de *el poder* se aleja de la victoria a través de la espada, del gobierno a través de la muerte. El imperio piensa: gobernaremos mejor dejando vivir a un líder que hemos conseguido disciplinar públicamente. Si no pide clemencia, es evidente que el sujeto rebelde va a morir, pero el cuerpo rebelde seguirá más vivo que nunca. **El imperio piensa: Matar no es gobernar, bien visto, parece más efectivo disciplinar.**

La paradoja del condenado

Si bien pedir clemencia lo va a liberar, William Wallace opta por gritar "libertad". Paradójicamente, decide morir para ser libre. Está claro que la película *Braveheart* apuesta fuerte por la figura heroica del "líder macho que se sacrifica por los suyos", pero también podemos extraer otra lectura. Ya que, quien grita "libertad" no es el condenado, sino el cuerpo rebelde. El cuerpo rebelde se niega a vivir obedeciendo, se niega a dejarse disciplinar bajo el yugo de un poder dominante que no encuentra más aliado que imponer el miedo. Y es que ese cuerpo no es uno, sino que es muchos. **El sujeto que muere es uno, el cuerpo que vive es la multitud rebelde.**

Decía Clausewitz que «la guerra es la continuación de la política por otros medios». Michel Foucault invertía ese pensamiento diciendo que «la política es la continuación de la guerra por otros medios». Con esto, Foucault hacía referencia a que las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente como punto de anclaje una determinada relación de fuerzas, establecida en un momento dado, históricamente preciso, en la guerra y por medio de la guerra. Pero, añadía Foucault:

«(...) si bien es verdad que el poder político detiene la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar la paz en la sociedad civil, no es de ningún modo para suspender los efectos de la guerra o para neutralizar el equilibrio que se puso de manifiesto en la batalla final de la guerra. En esta hipótesis, **el rol del poder político sería inscribir constantemente la relación de fuerzas, mediante una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las**

desigualdades económicas, en el lenguaje o la forma de hablar, hasta en el cuerpo de todos».

Gobernar al cuerpo rebelde

Foucault pone sobre la mesa una noción de poder que no es solo jurídica. El cambio se produce al ver que **el poder lo que busca no es tanto la obediencia por represión, sino la dominación por sumisión**. Que la guerra no es el momento cumbre del poder, sino que esconde la verdadera batalla que se normaliza en tiempos de paz. Gobernar al rebelde pasa no solo por reprimir, sino por disciplinar. No se trata de acabar con el desobediente, sino regular la vida de los posibles rebeldes. No se trata de hacer morir, sino de hacer vivir. De *hacer vivir*, claro, bajo los valores de un poder dominante. **Dar por buenos unos modos de hacer y producir, dar por neutras unas formas de educar y disciplinar, poner límites o confundir sobre lo que es ser libre o no, fomentar la lotería de palabras para confundir el lenguaje**. Esa es la verdadera apuesta del poder para gobernar el antagonismo, para evitar hacer pensable otra forma de libertad.

Pero la potencia del cuerpo rebelde no es solo su capacidad de resistencia o liberación, sino su capacidad para imaginar y accionar otro tipo de libertad. Frente a esas formas de biopoder, frente a esos dispositivos que buscan administrar, regir y hacer pensable la vida solo bajo valores dominantes, el cuerpo rebelde no solo se subleva, sino que ha de poder practicar su propia noción de vida y de libertad. El cuerpo rebelde no se deja gobernar porque no se deja disciplinar. Ya que, como decía Spinoza, **nadie sabe lo que puede un cuerpo**.

En deuda con una dulce comunidad

1. Dulce trabajo

Mi familia ha trabajado toda su vida en un oficio tan apasionado como sufrido, la pastelería artesanal. Mi padre, siempre cerca de un horno y un rodillo. Mi madre, tras un mostrador atendiendo al público y dedicada casi en solitario a las tareas domésticas. Lo apasionado de este oficio seguro podéis intuirlo. Hacer todo tipo de postres, bollería o repostería artesanalmente es algo que te inyecta vocación aunque te resistas. Lo sufrido, entre otros detalles no menores, horarios de trabajo infernales.

Todos los días fijados como festivos en el calendario, se marcan en varios círculos rojos en la agenda laboral de una pastelería. Esos días, cuando casi todo el mundo descansa, en las pastelerías se solapan turnos de trabajo que harían saltar en pedazos cualquier máquina para fichar. Las cocas para la verbena de San Juan, turrónes, polvorones y cestas para la campaña de Navidad, monas de Pascua para la Semana Santa y así un largo etcétera que cubre todos los días festivos del año. Todo eso significa hacer horarios interminables para servir productos del día. En una pastelería se madruga mucho. Muchísimo. Y si es un negocio propio y de base familiar, la jornada laboral, literalmente, no tiene fin.

Durante una época lo viví en primera persona. Antes y durante mis estudios de grado en la facultad, colaboraba trabajando algunos fines de semana y festivos y, en fin, es un trabajo duro. Imaginad la cara de poker que siempre se nos quedaba cuando alguien, tras decirle que trabajábamos en una pastelería, soltaba la reiterada ocurrencia: **"¡Qué trabajo más dulce!". Dulce es el azúcar, el trabajo es otra cosa.** Pero si cuento todo esto no es para pedir un monumento para mi familia –que también– sino para conectar algunas singularidades de este oficio con temas que ahora investigo. Hay cosas de ese gremio que no percibía como una influencia, pero mucho me temo que sí lo son. Por un lado, cuestiones relacionadas con **el conjunto de saberes comunitarios que hacen posible vivir de la pastelería artesanal.** Por otro lado, un tema algo más complejo pero que podría resumir como **los procesos de innovación derivados de una empresa centrada en el trabajo artesanal.**

2. Los formularios de la pastelería artesana, un acervo común

Un negocio basado en la pastelería artesanal es imposible sin el acceso a los formularios tradicionales. Me refiero al conjunto de fórmulas y recetas de las que cualquier pastelero/a parte para elaborar sus productos. Esto es algo ya conocido y comentado, no descubro

nada nuevo. Pero hay detalles que son especialmente reveladores. Durante el trabajo diario en un obrador pastelero artesanal, siempre hay una libreta de notas que acompaña la jornada. De manera más o menos metódica, allí se registran las variaciones que se han practicado en alguna receta ya fijada. Tal vez al hacer más cantidad de crema pastelera, la relación huevos-leche no es la misma que en la fórmula original. Tal vez al hacer un bizcocho de chocolate, hay que disminuir de manera afinada la cantidad de harina que marca la receta base. Tal vez al hacer un pastel con harina sin gluten, lo que encontramos en el formulario tradicional es solo una pieza de un puzzle enormemente complicado.

Es frecuente que, dada una comunidad de pasteleros artesanos, todos estos conocimientos se compartan en largas tertulias. El lunes, día en el que algunas pastelerías solían cerrar para equilibrar el intenso trabajo del fin de semana, era también día de encuentros con otros pasteleros. Allí se comentaban los últimos descubrimientos, se contrastaba si eran la mejor solución o si otro ya tenía trucos más efectivos, más efectivos por tener menor coste, por dar mejor resultado o por tener una formulación más sencilla. También se hablaba de las repentinas oleadas de trabajo que se daban en épocas donde no era frecuente, la necesidad de recuperar algunas recetas que habían quedado en el olvido, el efecto que estaba teniendo sobre las redes de pequeños productores la aparición de franquicias de "puntos calientes" o el cambio en las preferencias de los clientes debido a la aparición de pastelerías en grandes superficies. Tertulias que para mi eran hipnóticas y que concentraban muchos temas que en el futuro iba a investigar desde otra perspectiva.

Si bien con otro enfoque y otra mirada "disciplinar" es evidente lo muy influenciado que he estado por esa comunidad. **Temas como la articulación entre ocio-pasión-trabajo, la producción y distribución de recursos en comunidades como elemento clave para su propia subsistencia, los procesos de mercantilización de saberes populares o la complejidad que ofrece el análisis de casos en profundidad frente a métodos más tradicionales de investigación.** De hecho, sin tener demasiado conocimiento sobre algunos fundamentos del método científico (inducción, experimentación, revisión entre pares) ni de las instituciones comunitarias que permiten hacer sostenible un recurso común, podríamos decir que ambas cosas se practican en un obrador artesanal a diario. Bacon y Ostrom lo hubieran flipado.

En el último año de trabajo en la pastelería, a menudo recibía alguna que otra reprimenda con frases tipo "aunque tal vez no te guste, no

pierdas la oportunidad de aprender lo que te enseña este oficio". Algo o mucha razón había en esa recomendación. En ese espacio tan especializado y con problemáticas aparentemente gremiales, ya habían modos de hacer y preguntas que son hoy fundamentales en mi propia comunidad "científica".

3. Procesos de innovación en la pastelería artesana

Desde ya hace unos años, mi hermano mayor ha cogido el relevo especializándose en la pastelería sin gluten. Ahora elabora productos para celíacos. La celiaquía es una enfermedad que padece la gente intolerante al gluten, uno de los componentes de algunos cereales como el trigo. La harina de trigo es un elemento básico del formulario por lo que no poder usarla, supone todo un reto para la pastelería artesanal. Sería complicado resumir aquí todo el proceso seguido para conseguir productos sin gluten (bajo un rudo sistema de control) que nadie podría diferenciar de un producto con gluten, pero hay una explicación que me parece muy reveladora.

Si algo me gustaba de la pastelería era la toma de decisiones de apariencia improvisada que se daba en algunos momentos. Uno de ellos: la masa cruda de pan llevaba rato "trabajando" en la máquina amasadora. Mi padre palpaba la masa, fruncía el ceño, y lanzaba algo de harina y un chorro de agua. Otro momento: la crema había salido algo dura por exceso de maizena, se hacía descansar un rato al baño maría, un poco de nata líquida, y quedaba perfecta. Algo de harina, un chorro de agua, un rato al baño maría, un poco de nata líquida. **Este formulario era de otro tipo. Podía anotarse y comentarlo con los colegas, pero estas prácticas más informales y contingentes permitían acumular otro tipo de conocimientos difíciles de sistematizar.** El propio oficio y la red de saberes de ese gremio es lo que ofrece un conjunto de conocimientos que se consiguen estrictamente en la práctica. Conocimientos interiorizados que se ponen en marcha al mirar cómo trabaja una masa de pan o al observar la textura de una crema pastelera. Cuando mi hermano empezó a probar fórmulas sin gluten, dominaba perfectamente ese "lenguaje". Evidentemente, era necesario un trabajo de sistematización del nuevo formulario sin gluten, convirtiendo en muchos casos conocimientos tácitos en conocimientos explícitos. **Pero para hacer eso hay que saber "hablar" ese lenguaje de la pastelería artesana. Una serie de conocimientos tácitos que no se pueden aprender en su complejidad a través de la lectura de recetarios o, por ejemplo, siguiendo tutoriales en internet.**

Este tema aparece en el libro "*The knowledge creating company: how Japanese companies create the dynamics of innovation*" de los autores **Nonaka y Takeuchi**. Básicamente, argumentan que una de las claves para explicar el potencial de algunas compañías japonesas, se debe a un proceso complejo donde la óptima gestión y sistematización de conocimientos tácitos (ese "lenguaje adquirido en el oficio") ha producido grandes procesos de innovación. Para Nonaka y Takeuchi, la transmisión y descodificación de esos saberes, es la clave de la innovación. Mientras leía ese libro y otra literatura sobre innovación, no podía dejar de ver un paralelismo con lo que estaban haciendo mis padres y mi hermano.

Por otro lado, es importante ver cómo nació la idea de especializarse en la pastelería sin gluten. Hace años, apenas un par de clientes pedían pasteles sin gluten. Hoy, debido a un conjunto de causas que costaría resumir aquí, hay mucha más gente a la que, en mayor o menor grado, se le diagnostica celiaquía. Al principio, existía una demanda todavía pequeña en el mercado para gente que no podía consumir gluten. Un auténtico problema si se quiere llevar una vida más o menos "normal". Fue entonces cuando, viendo los productos sin gluten que ofrecía el mercado, se puso en marcha la idea. El "lenguaje adquirido" ha sido el principal elemento para crear un producto sin gluten que nadie sabría diferenciar de un producto con gluten. **No es un milagro, no es algo que surge espontáneamente, es la conexión con una red de saberes que se ha ido construyendo colectivamente en la práctica de un oficio. Un recurso común.**

4. En deuda

En parte, mi trabajo de investigación actual se basa en entender toda la ecología bajo la que se produce eso que se llama "innovación social". Frente a una noción de innovación social más establecida bajo la que un emprendedor crea nuevos productos, servicios o procesos que responden una demanda social que ni mercado ni estado pueden responder, trato de ver la red de saberes colectivos, modos de hacer y la coyuntura que hace posible ese proceso de "innovación". También intento analizar qué pasa con la función pública cuando se normaliza que es el propio mercado quien debe asistir necesidades de carácter social. El proceso que está recorriendo mi hermano para poder proveer pastelería artesanal sin gluten a gran escala, me ha ayudado a entender mejor toda esa complejidad. **Tal vez, [mi crítica a la noción mainstream de innovación social](#) como fomento de prácticas empresariales que asumen competencias sociales eludiendo pensar cuál es hoy la función de lo público, tiene como objeto de**

estudio el recetario sin gluten de mi hermano. Y yo sin enterarme. Igual había asumido esos saberes tácitamente.

En conversaciones sobre política, la crisis o la función del mercado, rara vez mis padres, mi hermano y yo estamos de acuerdo. En conversaciones sobre qué hacemos, cómo lo hacemos y para qué lo hacemos, rara vez nos damos cuenta de lo mucho que compartimos. Con maneras de ver las cosas diferentes, con modos de hacer y de entender el trabajo que a veces no coinciden, pero con intereses comunes que me han permitido no solo comprender mejor lo que miro, sino entender su complejidad. Estoy en deuda con esa dulce comunidad. Una dulce comunidad que, más allá de formar parte de la "pastelería artesanal" es mi familia. Mucho de lo aprendido, si no todo, me mantendrá siempre en deuda con ella.

Me encantaría pero no me apetece

Comprometerse suena a lastre, a carga, a atadura. Oír hablar de compromiso hace saltar las alarmas de la autonomía individual. Debemos ser libres, independientes y autónomos. El primer paso para comprometerse es medir si nos cuadra con nuestro código privado o si es suficientemente placentero como para invertir en ello. Hay que sacrificarse para uno mismo, hay que comprometerse con causas de ida y vuelta. La libertad se planifica, el compromiso se gestiona, la autonomía se decide. O por lo menos, así está grabado en piedra en el decálogo del buen emprendedor y así son las vidas contemporáneas *deseables* representadas en algunos medios.

Paradójicamente, vivimos en un momento de profundas desigualdades mientras tenemos que sentir que decidimos en plena autonomía. Hemos generado anticuerpos hacia el compromiso ya que se presenta como elemento central de una vida gobernada por un "afuera", una vida no deseable ya que contiene ataduras que uno ni elige ni controla. Actitudes hedonistas, individualistas, basadas en la búsqueda de autonomía plena que intentan negar la vulnerabilidad e interdependencia propia de la existencia. Cuidado, que el compromiso es sumisión. Así lo retrata Phoebe, una de las protagonistas de la serie Friends. En uno de los capítulos, Phoebe lanza un comentario que resume de manera sorprendente gran parte de esta doxa. Frente a la petición de ayuda de sus amigos en un momento de necesidad, Phoebe cierra la secuencia con un «Me encantaría, pero no me apetece»

Descubrí este gag y su envidia cuando Carolina del Olmo lo citaba [en su maravillosa charla del Festival ZEMOS98](#). Durante su exposición, Carolina comentaba que *«El chiste reside en que Phoebe confunde dos ámbitos radicalmente distintos, el de las preferencias con el de la obligaciones. Uno no hace un favor a un amigo porque le apetezca, lo hace porque se siente obligado. Por supuesto es estupendo que te apetezca aquello a lo que estás obligado, pero no tendría que ser una razón para ello.»*

Si realizáramos una encuesta masiva sobre la actitud de Phoebe, seguro todos contestaríamos que actúa de manera egoísta. Su elección viene marcada por preferencias de las que es única beneficiaria, ignorando las necesidades de sus amigos. Su argumento es la no apetencia, es decir, no querer hacer algo que su fuero interno le empuja a pensar como desagradable o no deseable en ese momento. Phoebe actúa guiada por el puro hedonismo, una característica continua en ese personaje. **La búsqueda del placer inmediato en la selección de una preferencia no solo determina esa decisión, sino que es un rasgo**

singular de su personalidad. «Es que yo soy así», parece que nos diga generosamente Phoebe. Esto podría venir acompañado del «por lo menos es sincera», ya que Phoebe será egoísta pero no trampea su postura. Hipócrita sería ese que, en una situación similar y con el mismo impulso de fuga de la obligación, buscaría una excusa tipo «me gustaría, pero es que ahora mismo no puedo» o «me gustaría, pero es que ya me he comprometido». Phoebe, en un comentario tan grosero como cargado de candidez, se salta ese protocolo de fuga políticamente correcto y muestra de manera cristalina su egoísmo. Típica situación donde, al no disfrazar sus preferencias, se considera que está ofreciendo una actitud sincera, singular e incluso simpática. Paradójicamente, podríamos pensar que esa misma singularidad es la que cultiva el vínculo de amistad en tanto que Phoebe no es alguien con quien podamos contar, pero se hace soportable como amiga por otro tipo de generosidad. La moraleja sería que Phoebe es una mala amiga porque solo piensa en ella, pero es egoísta de una forma tan desprendida que gusta ser su amiga. Una mala amiga que se convierte en buena por ser sincera en su maldad. Es especial.

Por otro lado, hay algo tremendamente poderoso en esa frase que enlaza con el comentario de Carolina del Olmo. Phoebe muestra una batalla entre dos ámbitos cargados emocionalmente. Por un lado, "Me encantaría", es decir, me encantaría en tanto que sois mis amigos y me gustaría actuar de la manera acordada en ese estatuto que compartimos. Por otro lado, "pero no me apetece", es decir, lo siento chicos pero antes que esas normas tácitas que nos vinculan y que fortalecen nuestro lazo, estoy yo y mis deseos inmediatos. La conclusión es clara: antes que nuestro compromiso están mis apetitos (aunque, sorpresa, vale la pena ser mi amiga porque nuestro sin reparos ese desacato a nuestro vínculo).

Como nos recuerda Carolina, **la teoría de la elección racional señala que bien sea diciendo que no le apetece, bien diciendo que sí, Phoebe siempre actuará de manera egoísta.** Imaginemos otro momento donde los amigos de Phoebe corren con más suerte ya que resulta que sí le apetece y acaba ayudándolos. Bien visto, esto no dignificaría su postura ya que estaría actuando una vez más en base a su propio beneficio. Phoebe solo ayuda a sus amigos cuando recibe placer inmediato por ello y no porque se sienta obligada. Pero como comenta Carolina «hay decisiones que deberíamos tomar no por los efectos que tienen a corto, medio o largo plazo sino por el tipo de personas en que nos convierten esas decisiones» Esa decisión convierte a Phoebe en una persona egoísta y poco amiga de sus amigos, pero fresca, sincera y singular. Sinceramente, menuda agonía.

En programas como [Mujeres, Hombres y Viceversa](#) de Telecinco la representación de esta correlación de actitudes es continua. Este programa se basa en el formato estándar de reality show de flirteo donde un chico o una chica tienen que elegir con cuál de los pretendientes que les intentan seducir se va a emparejar. Es una mera escenificación abigarrada de "cómo ligan los jóvenes hoy", pero es interesante la alusión continua al cálculo de costes en todas las decisiones que aparecen. Son escasas las adhesiones a una causa, las decisiones sobre elegir mantener relación con esa u otra persona o la muestra de roles alternativos que no pasen por la combinación del «es que yo soy así» o el «me gustaría, pero no me apetece». Ni se plantea la idea de dejar a un lado *mi manera de ser* centrada en la suma de preferencias individuales para experimentar una entidad nueva que se va a construir con ese vínculo. La relación se plantea como acople de dos individuos que, sin perder su integridad, van a juntarse sin poner en suspense, repensar o poner en tensión aquello que los hace *únicos y singulares*. **Una ficción que choca frente a cómo se establecen realmente los vínculos sociales, donde los afectos, las pasiones y la mutua dependencia tiene tanto de riqueza compartida como de renuncia, tiene tanto de acción individual como colectiva, tienen tanto de apetencia como de obligación.**

No hemos sido educados para perder nada, sino más bien para acumular tanto y con tanta intensidad como la que usaremos para defenderlo frente a otros. Pero es que, y demos la bienvenida ya a este monstruo, comprometerse es renunciar. Construir una relación emocional poco tiene que ver con elegir una u otra caja de cereales en un supermercado, pese a que se nos insiste en que nos convirtamos en marcas y escenifiquemos nuestros atributos. El compromiso sitúa normas que no se basan en la razón instrumental, es decir, que se siguen en pareja o en comunidad pero no por el fin que se va a alcanzar ni tampoco porque estén ligadas a un placer inmediato. Cuando se construye un vínculo emocional se está produciendo una nueva entidad, una entidad que desde luego hay que pensarla y accionarla más allá de dispositivos coactivos, pero que ni es la suma ni tampoco el espacio intermedio entre quienes lo conforman.

Lo apasionante de un compromiso es que es más que la suma de las partes, pero comprometerse está tan cargado de alegrías como de normas y renunciaciones. En muchas ocasiones vamos a tener que lidiar con nuestros discos duros, guardando en un cajón lo que nos han enseñado que debemos considerar como inalterable: nuestra autonomía y nuestra libertad de elección. Es en esa libertad ficticia de sujetos sin dependencias donde todo compromiso es un marrón, donde todo vínculo es un pequeño atentado a nuestra autonomía, donde toda

decisión ha de tener un fin guiado por nuestros apetitos. Esto nos puede llevar a percibirnos en un espacio normativo dominante, en relaciones opresivas, en un territorio donde nos encontramos subyugados a una norma que irrumpe el supuesto curso natural de nuestros placeres. Romper ese interfaz que confunde nuestra autonomía con una actitud egoísta pasa entonces por una palabra extremadamente significada y resbaladiza, el sacrificio. **Y el sacrificio, descargado de su losa cristiana y alejado del decálogo emprendedor, es un elemento indispensable en el compromiso, pero desde luego es algo con lo que cuesta empatizar.** ¿Sacrificarme?, me encantaría pero no me apetece. Bien visto, la actitud de Phoebe parece más cercana al sentido común y reporta muchos más beneficios a corto plazo.

Lo normal

Llevo 15 años viviendo en el Raval de Barcelona. Muchos de los relatos que corren sobre lo que se cuece en el barrio, tanto los más oscurantistas como los más *trendies*, quedan lejos de su heterogeneidad. Son meras fabulaciones que no logran captar la complejidad de un contexto que durante los últimos 20 años ha padecido todo tipo de intervenciones quirúrgicas. Los diversos procesos de higienización, estigmatización, y los planes urbanísticos para fomentar la gentrificación, han sido edulcorados con inyecciones culturales y endorfinas creativas. Intentos por *normalizar* aquello que se considera un problema. Intentos para poder gobernar mejor *lo otro*. Intentos que, en parte, han sido frustrados.

Según algunos estudios realizados a principios de los dosmiles sobre el barrio, mi perfil coincidiría con el de un “gentrificador recién llegado”. Menudo planazo. Prometo que en aquel momento no tenía ni idea. Siempre se me tuerce la expresión al verme cerca de caracterizaciones que aparecen en textos como [‘Cultura y transformación social en la Barcelona central’](#) (2004):

«¿Cómo caracterizaríamos a estos recién llegados? Si tuviéramos que hacer un retrato sociológico podríamos decir que suelen tener estudios superiores (más de la rama de letras que de la de ciencias), no suelen ocupar posiciones dominantes o privilegiadas dentro de las profesiones intelectuales, no son empresarios y no ocupan puestos de decisión significativos. Son, pues, personas que parecen estar un poco al margen de las dinámicas económicas habituales. Se dividen entre estables (trabajan para la Administración o para alguna institución) y precarios (en situación de espera de oportunidades) y algunos alargan en cierto modo la vida de estudiante haciendo pequeños trabajos o llevando una doble vida (un trabajo práctico ligado a una competencia concreta) que les permite continuar un itinerario artístico o intelectual.»

Como en todos los barrios de vida intensa, existen muchos Ravales. Pero son continuas las intervenciones para homogeneizar la vida del barrio, para *normalizar* las desigualdades sociales, para fomentar la substitución social, para culturizar y modernizar sus zonas degradadas. El Raval siempre ha sido zona de pruebas para una de las formas más perversas de ingeniería social, la que utiliza la cultura como pretexto para limpiar y modernizar los barrios populares. Desde que llegué, hasta 15 años después. Antes y durante la crisis anunciada.

Últimamente me resulta difícil no recordar “Sin noticias de Gurb”, un libro de Eduardo Mendoza que leí hace bastante tiempo. La novela

empieza con un grupo de extraterrestres que aterrizan accidentalmente en las cercanías de Barcelona. Puestos en esos moldes, aprovechan su capacidad alienígena para tomar la apariencia que quieren y deciden investigar un poco la ciudad. Se pasean con diferentes formas corpóreas e intentan relacionarse con el entorno. Gurb, uno de los visitantes, se pierde. “Sin noticias de Gurb” es la bitácora del coronel de la nave, encargado de buscar al extraviado. En ese diario, el coronel va anotando hora por hora, a veces minuto a minuto, las tribulaciones que vive durante la búsqueda. Gurb decide tomar la forma de la cantante Marta Sánchez y, en su búsqueda, el coronel se transforma en el Conde Duque de Olivares. Ocultando su extranjería bajo esos cuerpos, andan de arriba para abajo en la Barcelona preolímpica. El libro es una sátira de los modos de hacer de la sociedad contemporánea, llevando a la perplejidad situaciones que uno consideraría más o menos cotidianas. El esperpento surge de la acumulación de sorpresas que los extraterrestres van experimentando frente a situaciones que, a sus ojos, dejan de ser *normales*. En una Barcelona que se prepara para los juegos olímpicos del 92, el coronel descubre lo mal que funcionan los servicios públicos, la lógica absurda que conduce los comportamientos humanos o la dificultad para caminar por la calle en plena “puesta a punto” de la ciudad. Tal y como aparece en un fragmento del diario:

15.02h: Me caigo en una zanja abierta por la Compañía Hidroeléctrica de Cataluña.

15.03h: Me caigo en una zanja abierta por la Compañía de Aguas de Barcelona.

15.04h: Me caigo en una zanja abierta por la Compañía Telefónica Nacional.

Al final del libro, tanto Gurb como el coronel deciden quedarse en Barcelona. Lo que veían con extrañeza se ha convertido en exotismo. Lo que vivían como desencaje se ha convertido en algo a lo que no quieren renunciar. Ambos extraterrestres, acaban *normalizando* su incomodidad hasta que la perplejidad desaparece.

Decía que recuerdo este libro mientras voy de arriba para abajo por el Raval. No porque aquella ciudad sea la misma que ahora ni porque me sienta como un extraterrestre perplejo, sino más bien porque debería. En una experiencia epidérmica del vivir urbano (como caminar de casa al trabajo sin atender a lo que te rodea) o en vivencias que pueden dejarte huella permanente (como el conjunto de problemas para seguir pagando el alquiler de una familia vecina al borde del desahucio) la normalidad espera paciente su vuelta. Puede ser una sensación de normalidad ingeniada para asegurar cierto orden social y moral en un

barrio. Puede ser una normalidad que camufla lo injusto a ojos de quien la padece y quien no la padece. Puede ser una normalidad pasajera, a la que nos agarramos momentáneamente para persistir. Una normalidad siempre incómoda, violenta, sospechosa, mugrienta.

Lo normal no es idéntico a la norma, pero se le parece. Como norma que ordena, segmenta y clasifica aquello que debe ser asimilado o excluido. Lo normal como norma, no por justo o deseable, sino por cotidiano, por estar incrustado en la naturaleza misma de un proceso que uno experimenta sin sorpresa. Lo normal se presenta fuera de todo accidente o desarreglo pese a que vivamos en la anomalía misma. Hay cosas que nunca deberían ser normales, hay experiencias diarias que uno no debería interiorizar como normales, pero a veces cuesta darles ese estatuto de por vida.

Un momento. Ahora que lo pienso, estoy hablando como un “gentrificador recién llegado” al Raval. Lo normal.

¿Qué harías tú en mi lugar?

Estamos a principios del año 2.300, justo el momento en que ha empezado a confirmarse una noticia perturbadora. Al parecer, hay seres creados artificialmente que han conseguido camuflar su naturaleza inorgánica y han establecido vínculos de amistad con seres humanos. Escapando al control institucional, se han ido generando comunidades y redes mixtas donde, sin saberlo, músculos y cables viven en concordia.

Algunos intelectuales neomaterialistas creen que esos lazos son imposibles de diferenciar de los establecidos entre seres humanos y que, bien visto, poco importa. Otras corrientes, preocupadas por la corrosión social y moral que supone dar por naturales esas relaciones, han lanzado diversas conjeturas sobre cómo descubrir si tu amigo bebe agua o aceite industrial. Algunas teorías trabajan a partir de metodologías mecánicas. Para llevarlas a cabo, apenas hace falta algo más que un martillo, un cincel y cruzar los dedos. Otras hipótesis se basan en argucias discursivas. Quienes las defienden, aseguran que si se siguen ciertos consejos y se conduce de manera adecuada la conversación, se puede descubrir qué tipo de sujeto tienes delante. Esto ha abierto camino para la aparición de best sellers amarillistas que han reventado el mercado editorial (sí, todavía existe) bajo títulos como “libertad, igualdad y entradas USB” o “¿Y si duermes con una estufa pero no lo sabes?”. Las autoridades están algo nerviosas. En todos los colegios estadounidenses se recomienda ver Blade Runner a diario. En Europa, han crecido los grupos de lectura sobre Robespierre. En Asia, pasan del debate sin entender a qué responde tanta preocupación.

En medio de todo este sarao, dos amigos se citan para tomar un café. Llevan tiempo manteniendo el contacto, pero hace mucho que no quedan en persona. Quieren verse hace meses, pero la cita se ha pospuesto una y otra vez, bien por incapacidad para gestionar su tiempo, bien por una profunda incomodidad existencial. Ambos tienen conciencia de ser plenamente humanos, pero se han obsesionado tanto por el asunto que incluso han llegado a dudar sobre su propia naturaleza. Se quieren profundamente, pero ante la insistencia mediática y el revuelo social, no pueden deshacerse de la sospecha sobre el otro.

En la cabeza de uno resuena lo de “¿Y si Jorge fuera uno de ellos?”. En la cabeza del otro, resuena lo de “¿Y si Miguel fuera uno de ellos?”. Jorge es un socialdemócrata convencido. Miguel, un anarcocapitalista de los que hacen época. Y si sus posiciones políticas contrapuestas, más que dañar, han alimentado su amistad, ¿por qué el entente entre los huesos y el titanio debería ser ahora un problema?. El caso es que

no pueden mantenerse al margen de este tema. Bien visto, la autenticidad de su amistad entraría en crisis si descubren que el otro ha ocultado algo tan importante. No es solo el temor a mantener una relación con un organismo extraño, sino sospechar que la mentira puede haber formado parte de sus vidas desde el momento en que se conocieron. Por otro lado, también pueden llegar a entender que el otro lo haya ocultado. Tal vez el miedo al rechazo cuando la relación empezaba a cuajar sea motivo suficiente para evitar poner algo tan abyecto sobre la mesa. Mezclado con todas esas preguntas, temen convertir el feliz encuentro en un interrogatorio (dando a entender que dudan de su amigo) o verse sometidos a un juicio en el que tendrán que demostrar si su fuero interno chorrea sangre o algoritmos. Todo apunta a que va a ser un café de difícil digestión.

Horas antes de verse, ambos reflexionan sobre cómo abordar el tema. Miguel, después de darle muchas vueltas, llega a una conclusión. Jorge, después de darle otras tantas, llega a la misma. Cuando aparezca el tema compartirán su ansiedad con un: "¿qué harías tú en mi lugar?". Ambos toman muy en serio esa postura, dándose cuenta que solo el otro puede comprender mejor que ellos algo que se les escapa. Descubriendo por un momento que Jorge conoce mejor a Miguel que él mismo y, viceversa. Sin todavía verse, en parcelas separadas, ya han dado respuesta a la pregunta sobre el origen y la autenticidad de su vínculo. Pues no encuentran mejor manera de solucionar ese entuerto identitario que deliberar con un amigo qué camino tomar.

Los derechos sociales como nicho de mercado

¿Sirve la innovación social para sustituir a los derechos sociales? ¿por qué ahora interesa tanto a los Estados europeos fomentar el emprendizaje social? ¿por qué esas prácticas consideradas antes como extra-económicas y propias de la cooperación social ahora se entienden como servicio público y como creadoras de trabajo?. Para pensar en estas preguntas, más que fijarnos [en los procesos de innovación social](#), en *aquellas prácticas de base ciudadana que responden a demandas sociales de manera más efectiva que Estado o mercado*, podemos mirar un poco más atrás y preguntarnos ¿qué ha pasado con los Estados?

En el libro “El futuro del Estado capitalista” (2002), Robert Jessop analiza la construcción en Europa de lo que llama el Estado Competitivo Schumpeteriano. Detrás de esa denominación encontramos una respuesta política a las primeras crisis contemporáneas, un intento por parte de los gestores estatales, los funcionarios, las fuerzas económicas y no económicas, por transformar el Estado de pleno empleo Keynesiano en un Estado competitivo. Un intento por reescalar y rearticular sus actividades, y por desarrollar nuevas formas de gobierno y gobernanza para hacer frente a los problemas derivados de los “fallos del Estado” y “fallos del mercado”. Para generar cambios en los modos de crecimiento, regulación y socialización –que Jessop analiza con una densidad obsesiva– **la necesidad de innovación se extiende más allá de elementos tecnológicos, incluyendo «sistemas sociales de innovación en diferentes escalas**, el cultivo y la promoción de una cultura de empresa y sujetos emprendedores, y una amplia gama de innovaciones organizativas e institucionales que tienen que ver con las cambiantes formas de competitividad» (Jessop 2002: 155).

Este giro del modelo de Estado está directamente relacionado con una creciente **subordinación de la política social a la política económica**. A partir de los 80, **el salario social que representa el gasto en bienestar se entiende como un coste de producción igual que el salario individual**, o lo que es lo mismo, **si hay que reducir costes, se pueden reducir derechos**. También se extiende la idea que asocia la tributación con un desincentivo al esfuerzo, el ahorro y a la inversión. Justo esas son las aptitudes que debe asumir un emprendedor, crearse su espacio de trabajo y sus propios derechos a través del esfuerzo, el ahorro y su propia inversión. Se empieza a entender que los derechos sociales no son conquistas irrenunciables que hemos adquirido defendiendo un modelo social más igualitario y justo, sino que son servicios que nos tenemos que merecer día a día por los esfuerzos que hacemos en un espacio económico determinado. Un espacio económico

que no es homogéneo, donde no entra todo el mundo, donde hoy estás y mañana ya veremos. Un espacio que por mucho que se insista, no tiene nada que ver con algo que podamos llamar “democrático”. La forma Estado que resultó de las luchas sociales ha sido un pésimo custodio de los derechos. El Estado es hoy un conjunto de dispositivos que sortean esos derechos bien para su gestión *más eficiente* bajo las políticas de “austeridad” o bien para que los emprendedores sociales se busquen la vida. Una salida individual que aprovecha el desplome colectivo.

Y aquí encontramos una de las claves de porqué hoy interesa tanto la innovación social a escala europea. Frente a la crisis de legitimidad, la crisis económica y la falta de medidas para la creación de empleo, [la respuesta europea es “innovación social”](#). Frente a la crisis de legitimidad del Estado ¿quién más legítimo que el propio ciudadano para diseñar servicios públicos? Frente a la crisis económica y la falta de liquidez pública ¿qué servicio público a menor coste puede haber que el realizado por la propia ciudadanía? Frente al desempleo ¿qué mejor manera de incentivarlo que a través de fomentar el emprendizaje? La jugada no es mala, es terrible. Básicamente porque **se reduce el servicio público a la activación de un mercado de emprendeduría social. La desposesión de derechos sociales crea un espacio desatendido que abre camino a un mercado “social”. Los derechos como nicho de mercado.**

El Reino Unido fue el primer Estado europeo que puso en marcha políticas de fomento de la innovación social. A partir del 2002, el New Labour desarrolló la primera estrategia a nivel europeo centrada en las empresas sociales bajo la denominación ‘[Social Enterprise: a strategy for success](#)’. En el mismo año, se inauguró el Social Enterprise Unit, el primer departamento específicamente dedicado a fomentar un "entorno favorable" (así lo llaman) para la puesta en marcha y desarrollo de la emprendeduría social. A partir de estos primeros hitos, durante la última década se ha consolidado un área extensa de acción bajo los gobiernos de Tony Blair, Gordon Brown y David Cameron. Un rumbo que sobrepasa la orientación y las políticas de partido, marcado por cambios en el modelo del Estado de Bienestar y por cambios en la economía de mercado.

Esta estrategia se está extendiendo al resto de países europeos. Cada uno a su manera, adopta medidas para [cambiar el Estado de bienestar por una “sociedad participativa”](#). Y es que el problema tal vez no sea el Estado, sino su forma capitalista. Cuando cuestionamos el papel del Estado hoy, no es ni mucho menos por pensar que no hagan falta medidas de redistribución, de asistencia pública universal o de justicia

social, sino porque no queremos dejar nuestras vidas en manos de unos pésimos guardianes. **El ciclo actual de luchas sociales lo ha dejado clarísimo: no se trata de más o menos Estado, sino de más o menos democracia.** No se trata de pensar cómo recuperar el Estado de bienestar, sino de diseñar y defender [instituciones de lo común](#). Instituciones donde los derechos no son añadidos ni nichos de mercado, sino una forma de entender la vida social que no necesita ni matices ni emprendedores.

En una palabra: democracia

«Escuchad una palabra que para mi y a partir de ahora para todos va a ser muy importante: baloncesto»

Pepu Hernández, el entonces seleccionador del equipo español, dijo esto cuando ganaron el Mundial del 2006. No sonaba ridículo, ni absurdo, ni ingenuo. Más allá de lo simpático que resulte el baloncesto, las selecciones o los mundiales, en esa frase asomaba algo potente. Lo que se decía era simple: "jugamos a esto, parece que lo hacemos bien, tal vez el baloncesto sí que importa". O más simple: "Hola, estamos aquí". Un toque de atención, un aviso, una alerta para aquellos que pensaban que toda esa energía simplemente no existía. Un gesto que se basa en una manera particular de subrayar lo obvio y que por eso se vuelve poderoso. Poderoso porque es una reivindicación tan sencilla y humilde como amenazante y empoderadora.

«Escuchad una palabra que para nosotrxs y a partir de ahora para todxs va a ser muy importante: democracia»

Esto dijo el #15M al transmitir una manera de entender la Democracia que ya no tiene marcha atrás. La Democracia ya no significa simplemente votar cada 4 años, sino autogobierno y control sobre el poder, bienestar y justicia social, derechos sociales e instituciones de garantía. También valores compartidos y prácticas directas de gestión de lo común, procesos de deliberación permanentes en todas las escalas de gobierno e instrumentos para rediseñar normas que se adapten a nuevos procesos sociales. La Democracia vuelve a tomar pleno sentido. Subrayando lo obvio dijimos: "Hola, estamos aquí." Una reivindicación tan sencilla y humilde como amenazante y empoderadora. Hoy democracia ya no significa votar a un candidato ni es sinónimo de un tedioso espacio de rifirrafes entre partidos políticos que creen monopolizar las competencias técnicas para gobernarnos. Hoy la democracia es un cambio en las reglas de juego. Esa idea de democracia ya forma parte del sentido común, justo eso fue lo que ganamos.

Más democracia, una democracia genuina o una mayor profundización en los valores democráticos, supone entonces practicar algo constituido por diferentes dimensiones. La democracia es tanto una actividad cívica como un nuevo régimen; otra forma de sociedad emergente que inventa un modo de gobierno. Esos cambios en nuestra cultura democrática empiezan a perfilarse ya como un hecho, pero los cambios en las reglas del juego son todo un reto.

En las actuales movilizaciones encontramos un quiebre respecto al rumbo institucional marcado por la democracia electoral-representativa, una puesta en jaque de la lógica de consenso tradicional entre técnicos-expertos. Una crítica que también proviene de una ruta larga de desafección y desconfianza social que encuentra que el sistema de participación electoral es incapaz de responder las múltiples demandas sociales. En el libro 'La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad y proximidad' (2008) [Pierre Rosanvallon](#) nos recordaba que durante dos siglos, la historia de la democracia fue la de una polarización, donde *«todo transcurrió por largo tiempo como si la voluntad general sólo pudiera cobrar forma y fuerza al concentrarse en un núcleo central articulado en torno al momento electoral (...) La dinámica contemporánea toma otro camino: el de la declinación de sus fundamentos. Una lógica de diseminación, de difracción y de multiplicación reemplaza el anterior movimiento de concentración. La generalidad, la igualdad y la representación adoptan, de ahora en adelante, formas que se diversifican y se superponen para cumplirse»*. Es por esa necesidad de superar o desbordar la democracia representativa, por la distancia que se expresa sobre las acciones de los gobernantes, que Rosanvallon hablaba del paso de una democracia de la *identificación* a una democracia de la *apropiación*.

La democracia de la *apropiación* se basa en una serie de procesos que corrigen, compensan, y organizan la separación entre gobernantes y gobernados de tal manera que podamos controlar y orientar el poder de otro modo que no sea el de la transmisión de mandato. La *apropiación* se ejerce a través de prácticas de base ciudadana que conllevan nuevas formas de percibir el sistema democrático, prácticas capaces de presionar la instauración de procesos democráticos *permanentes*, frente a la lógica *intermitente* propia de la dimensión electoral. Formas de involucración política que emergen de principios de desconfianza hacia el poder bajo las figuras del pueblo-supervisor, el pueblo-veto y el pueblo-juez. Por desconfianza no hay que entender una parálisis o una diseminación de la inacción política, sino una clara desafección hacia el sistema político, una desafección que puede conducir a una fuerte crítica institucional. Pero desde que Rosanvallon escribiera eso, este proceso no ha hecho más que acrecentarse. De la crítica institucional hemos pasado a la creación de nuevas formas de institucionalidad basadas en la autogestión, en la distribución del poder, en la autotutela de derechos. No vayamos muy lejos, pensemos en [Gamonal](#) o en otras formas de reclamar el territorio, en las [mareas ciudadanas](#) o en otras formas de reconquistar derechos, en la [PAH](#) o en otras formas de sindicalismo social.

En el encuentro '[hacia una revolución democrática](#)' organizado por [Enred](#) se sintetizaba la fase en la que estamos de manera nítida: en el actual ciclo de asalto institucional, las formas de organización y participación no se agotan en el espacio electoral ni tampoco lo suspenden, más bien lo desbordan.

Enred, grupo nacido en Madrid formado por gente activa políticamente y que se ha ido vinculando al calor de las asambleas de barrios, las mareas o los movimientos para paralizar desahucios, hace un diagnóstico revelador sobre la coyuntura actual: el principal problema es que todos esos procesos de base se topan con un continuo *bloqueo institucional*. Una situación producto de la crisis económica e institucional, de la crisis del actual sistema democrático donde el gobierno no solo no es capaz de atender demandas, sino que bloquea las propuestas que nacen de los movimientos ciudadanos. Sin respuestas, sin capacidad de planificación, sin propuestas de un nuevo diseño institucional, «*se produce un cierre, un gobierno-zombie que no gobierna y que simplemente bloquea sistemáticamente la democracia a la espera de que las cosas vayan mejor. Pero que sobrevive si no nos organizamos para hacerle frente*». La apuesta de Enred es acometer ese reto organizativo, barrer ese bloqueo para imaginar y activar instituciones verdaderamente democráticas. Impregnados de los aprendizajes de la crítica institucional y de las nuevas formas de institucionalidad, toca el salto hacia una verdadera democracia.

Vivimos en un ciclo donde el espacio democrático se amplía, con propuestas y experimentos políticos que empiezan a surgir y que o bien tienen un pie en el espacio electoral o que directamente rebasan ese espacio para reclamar una *democracia desde abajo*. Una nueva democracia que se prefigura en los procesos ciudadanos de protesta y de denuncia del poder oligárquico, en las prácticas de autogestión que apelan al bien común, en las formas de organización distribuida que presionan sobre agentes del poder financiero. La clave parece estar en activar el vuelo de un proceso *destituyente* a un proceso *constituyente*, empujando la democracia de la *identificación* hacia una fase definitiva de la democracia de la *apropiación*. Estamos ya frente al reto de cambiar las reglas de juego, donde hay que practicar formas de organización nuevas para materializar esa cultura que emerge en las prácticas ciudadanas. Decíamos, otra forma de sociedad emergente que inventa un nuevo modo de gobierno. En una palabra: democracia.

Las tecnologías son la muerte. Los jóvenes son zombis

A menudo cojo los ferrocarriles desde Plaça Catalunya donde siempre suben grupos de estudiantes de entre 15 y 20 años que bajan en el polígono de Sant Joan. La mayoría tienen móvil, y es frecuente ver escenas de 5 o 6 chavales que lo usan intensivamente mientras llegan a su destino. Algunas personas más mayores suelen quedarse eclipsadas con la situación. Las caras de estupefacción de adultos mirando a chavales que miran pantallas casi hablan por sí solas. Yo miro a los adultos que miran a los chavales que miran a las pantallas. Observar a quien mira siempre explica cosas de tu entorno o, más bien, es la excusa que me doy para ser, sin angustias, un voyeur metropolitano. El caso es que hay gente que además de contemplar la escena, expresa sus sensaciones en voz alta. En Barcelona pasa pocas veces, pero pasa. Hoy ha sido uno de esos días.

Una persona de unos 60 años, mientras estaba mirando a los jóvenes que miran pantallas, ha lanzado un comentario dirigido a su acompañante pero sin apuro porque le oyera todo el vagón: “*madre mía, cómo ha cambiado todo*”. Ése clásico. Su acompañante, ha arriesgado un poco más en la respuesta. Si bien innovador pero más cuidadoso, ha susurrado: “*Parecen enfermos..*”. Llamarles *enfermos* dejaba el listón alto, pero el punto álgido lo ha traído otro espontáneo. Alguien que no parecía conocer ni a uno ni a otro –la cercanía mañanera en el transporte público facilita momentos de tuteo– se ha tomado la libertad de sumarse al escarnio con algo bastante turbio: “*Bueno, pero por lo menos ahora hablan con alguien*”. Por lo menos ahora hablan con alguien. Ojo con eso. Asimila el diagnóstico *enfermos* y golpea en la nuca. Nadie ha añadido más matices y el último tertuliano ha bajado en la parada Muntaner. Los demás hemos seguido haciendo lo que veníamos haciendo, mirar o mirar a quien mira.

El “*por lo menos ahora hablan con alguien*” llevaba adjunta una imagen de niños zombi. Una imagen remota de chavales que no hablan con nadie, miran a un punto fijo y viajan juntos durante casi una hora sin dirigirse la palabra. Algo que la realidad empírica sin duda se resiste a corroborar, pero se rumorea que alguien recuerda haber visto alguna vez. En el fondo, el comentario buscaba ser más corrosivo que el anterior (una práctica muy adulta) pero nadie ha parecido entenderlo del todo bien. Tal vez, el amigo espontáneo sugería que gracias a los móviles, esos jóvenes conversan frecuentemente con la peña de Tuenti o con sus favoritos de Whatsapp. O igual, lo que realmente quería expresar es que esta generación de chavales o, ya puestos, los jóvenes

en general, son seres naturalmente individualistas y autistas poco dados a relacionarse. El “*por lo menos ahora hablan con alguien*” sería sinónimo de “*esas ortopedias tecnológicas facilitan a los jóvenes comportarse como algo parecido a una persona*”. Vamos, que o bien era un comentario cibereufórico, entendiendo que las tecnologías logran generar vínculos y comportamientos que antes no existían, o bien era un comentario efebifóbico, la típica dosis matutina de miedo irracional sobre los jóvenes. Probablemente esa expresión significaba ambas cosas. La moraleja del comentario sería que, si en esa escena había algo bueno, era gracias a las tecnologías. Si se trataba de algo malo, era por culpa de los jóvenes.

También es frecuente ver a los mismos grupos de chavales en el mismo recorrido de ferrocarril y a la misma hora jugando con cromos. Los mismos cromos que se compran e intercambian en el Barri de Sant Antoni, donde todos los domingos un centenar de chavales matan la mañana. Mientras juegan con los cromos en el ferrocarril, nunca he visto caras torcidas. Parece que esas escenas no hacen saltar alarmas. Los cromos son una tecnología de mediación tanto o más hipnótica que los móviles, con la misma probabilidad de acompañar escenas zombis o escenas de alegría e intercambio comunitario. Pero, los cromos, no generan tantas controversias.

Me llama la atención lo mucho que ese momento de cibereuforia o efebophobia se parece a las dos portadas de la revista Time. En diciembre del 2007, Time ofrecía una portada que desde entonces no ha dejado de mostrarse en charlas y presentaciones sobre “la democratización de las nuevas tecnologías” o “la nueva era de la red”. En esa edición, Time daba el trofeo de persona del año a “You”. A ti y a mi y a toda persona existente. A toda persona existente, gracias a que ciertas plataformas digitales nos hacían protagonistas. En el fondo, era un premio a Youtube, que es quien realmente logró capitalizarlo. En mayo del 2013, Time lanzaba otra portada bajo el título “The me, me, me generation”. Una portada dedicada a esos jóvenes narcisistas que se hacen fotos a sí mismos con el móvil y que se ahogan en su mismidad. Portadas con tesis vibrantes: o las tecnologías te hacen propietario del mundo o un toque de atención sobre la aparición de una nueva generación de adolescentes hedonistas que adoran su ombligo. Lo de Time es de una altura sociológica trepidante.

De una campaña donde las tecnologías nos permiten “*controlar la era de la información*” a una donde se retrata a las nuevas generaciones como seres que convulsionan con su egolatría. En una dirección supuestamente inversa, también van ganando camino las críticas a la red con estilo adorniano, un subgénero que [ya ha alcanzado el delirio](#).

Todas estas visiones son igualmente patosas y dicen más bien nada de la realidad, pero no dejan de estar presentes en el ambiente. Jóvenes que han decidido ser mónadas y que no interactúan con su medio social. Tecnologías que contienen la libertad o el bálsamo de la tontería. La realidad siempre es compleja a la vez que persistente, pero suelen tener fortuna los diagnósticos lineales o aquellos que culpabilizan al más débil.

Las tecnologías se incrustan en modos de hacer y tanto están determinadas por los usos que se hagan de ellas como por los rumbos culturales de quienes las usan. A su vez, las tecnologías se ensamblan con diferentes contextos sociales accionando dependencias no deseadas o usos no previstos, para eso se diseñan de una u otra manera o se hackean en una u otra dirección. Como dice Francisco Tirado, lo tecnológico está socialmente construido en la misma medida que lo social está tecnológicamente configurado. Poco vamos a entender si relacionamos la libertad o la estupidez con el efecto directo de una tecnología o si relacionamos la atomización social con la cultura adolescente.

Parece más lógico pensar que los usos que los jóvenes puedan hacer de las tecnologías nos hablan más de lo que ya éramos que de lo que ellos son o las tecnologías les hacen. Diferente es que ocultemos nuestros miedos o proyectemos nuestras peores fobias sobre aquello que o bien no logramos comprender o bien creemos entender mirándolo de reojo. Un modo de hacer muy adulto.

El contrapoder como sentido común

No a todos los jóvenes les gusta el 15M. Algunos dudan sobre si el 15M «ha servido para algo». Algunos creen que no ha sido un proceso exitoso por su «falta de resultados». Otros creen que las movilizaciones actuales «han servido para concienciar un poco pero todo sigue igual».

Estas citas están extraídas de opiniones reales lanzadas durante unos grupos de discusión con jóvenes de entre 16 y 25 años. En total, cinco grupos de diez personas realizados apenas hace unos meses en Madrid y Barcelona [1]. En todos los grupos había paridad de género, estaban formados por jóvenes que habían cursado la ESO pero que no habían finalizado estudios de grado y, en todos los casos, tenían conexión a internet en casa. El tipo de selección permitió recoger voces plurales, con visiones diferentes de su entorno social. Grupos en los que hablábamos durante dos horas sobre formas de comunicación y acción colectiva, sus preferencias y valores personales o comunitarios y sus usos más o menos intensivos de Internet. Conversaciones en las que algunos tópicos parecían asomarse, algunos se escurrían y otros invertían su sentido.

De entrada, podrían chocar las visiones escépticas frente al 15M si las comparamos con las encuestas que han ido apareciendo y señalando una alta aceptación social. Pero a pesar de esas opiniones, a pesar de encontrar algunas expresiones que ponían en duda la utilidad del nuevo ciclo de movilización social, eran jóvenes 15mayistas. No, no es una contradicción. El tema clave es que en todos los grupos era palpable un imaginario crítico fruto de la ola de acción social. Una serie de recursos de análisis críticos producidos socialmente que genera agarraderas conceptuales y una mirada destituyente frente al poder político y mediático pero que, a su vez, parece que no logra borrar la incertidumbre con la que viven el día a día.

Durante los grupos de discusión, era sorprendente ver cómo, si bien podían tener gustos diferentes, preferencias electorales variadas y aficiones diversas, expresaban con contundencia que «esta democracia no funciona» o «el bipartidismo no funciona». En las conversaciones se usaban proclamas como «los de arriba contra los de abajo», «no nos representan», «el problema es el bipartidismo y la falta de democracia». Cuando preguntábamos cuál sería el mejor sistema para ponernos de acuerdo en una fase de crisis institucional como la actual, no parecía haber demasiadas dudas. Más allá de señalar otros sistemas, pedían más democracia: «queremos democracia, pero una buena»; «una democracia sin corrupción, sería un buen sistema». La democracia es «oír a todos, decidir todos», «una democracia verdadera en la que todo

el mundo vota; una plataforma como Facebook, pero que se vote: no que se haga click y nada cambie». Con dudas y expresiones contradictorias parecían oscilar entre modelos de participación y democracia directa o modelos de meritocracia y conducidos por saberes expertos; en general, procesos que permitan una mayor control, responsabilidad política y mecanismos para la rendición de cuentas.

En las conversaciones se palpaba que estamos frente a una generación de intensa politización. Señalaban una profunda crisis de legitimidad y credibilidad respecto al sistema político, la televisión o la prensa. Lanzaban críticas rotundas y una falta de confianza hacia políticos y medios informativos convencionales. En su dibujo sobre las fuentes de producción de opinión pública, el statu quo mediático y político navega en una balsa de aceite. Esto se expresaba en opiniones como «te da la sensación que antes llevaban al pueblo por donde querían y ahora es el pueblo el que tiene, no el poder, pero sí la información». Si un político o un medio de información, miente u omite ciertos datos, «es más fácil desenmascararle y hacerse una opinión propia». Y no es que rechazaran tener representantes o que vieran las jerarquías como una posibilidad inútil, más bien criticaban la falta de proximidad, competencia y vocación en los representantes políticos actuales. Como se señalaba en una de las sesiones:

«La gente que hace política por vocación son los buenos, esta gente hace política por dinero, y ya está. Igual que los profesores, los profesores que lo hacen por vocación hacen lo que tienen que hacer para enseñar. Luego están los profesores que se cansan y ya no te enseñan»

Los problemas que más parecían preocuparles son los considerados como “más cercanos”, es decir, con los que ya lidian en su día a día o con los que van a encontrarse en un futuro inmediato. Cuando preguntábamos por sus principales preocupaciones, se repetían temas sobre educación y paro, sumando la corrupción política y la falta de elementos institucionales para participar de manera más directa en política. Más que una tendencia a la inacción, se señalaban las barreras que limitan cuando no impiden la posibilidad de intervenir sobre aquellos asuntos que les preocupan. Más allá de posturas radicales, ideologizadas o idealizadas, centraban las posibles soluciones en cambios concretos, pragmáticos y efectivos.

Si bien fueron grupos de medio centenar de jóvenes y que científicamente pueden quedar lejos de representar una opinión mayoritaria, algunas ideas son muy reveladoras. Los tópicos sobre la falta de participación de los jóvenes en política, su desconocimiento de las condiciones reales bajo las que viven o una supuesta distancia

frívola sobre aquello que rige sus vidas, estallan en pedazos. Su interés por la política parece salir más de la necesidad que de una pasión vocacional o de posiciones ideológicas. Sienten tal desencaje y desconexión de la toma de decisiones que la situación actual les lleva a [pensarse de manera natural como contrapoder](#).

Este imaginario crítico, de preocupación por el momento que viven, de buscar vías y herramientas para solucionar su falta de futuro, emerge con fuerza como un nuevo “sentido común”. Un sentir común donde no existe indiferencia hacia la política entendida como búsqueda de soluciones a problemas colectivos sino que más bien ensalza sentimientos intensos, a menudo de rabia y desconfianza respecto a irregularidades del sistema político actual.

Pero si bien los cambios culturales que se han venido produciendo durante y tras el 15 de mayo del 2011 han sido interiorizados por esta generación, su frustración parece mayor que la vivida en las plazas. Un tono de absoluta preocupación acompaña a este imaginario pues sienten que «como generación, estamos jodidos». Viven una situación de bloqueo, que nutre una beligerancia que es a su vez silenciosa y cauta, que se vive de manera privada y con cierta impotencia, con expresiones de frustración, tensión y sin ver una salida clara. Una generación revolucionada por dentro, que más allá de ser el preludio de un estallido o una confrontación masiva directa, ya hace posible lo que no hace tanto parecía impensable.

[1] Los datos e ideas de este textos provienen de un trabajo realizado colectivamente en el grupo de investigación <http://igopnet.cc> bajo el título “Jóvenes, Internet y política” centrado en analizar nuevas formas de politización de los jóvenes. Los grupos de discusión y el informe resultante los realicé junto a Marco Berlinguer (IGOPnet) y a Anna Sanmartín e Ignacio Megías, ambos parte del equipo del Centro Reina Sofía por la Adolescencia y la Juventud, entidad que financia la investigación y que en breve publicará los primeros resultados.

Pragmatismo en la incertidumbre

"Cambia el chip, no se puede pedir todo. Sé pragmático, visualiza objetivos concretos"

No es un libro de autoayuda ni la dieta de los siete días, es el fondo de un mensaje que crece en las instituciones públicas. Como un progenitor que quiere controlar los deseos infantiles de abrazar las nubes, estas instituciones han dado con una fórmula que creen calmará los ánimos.

Eso expresan algunas de las tendencias en las políticas públicas de Barcelona. Todas contienen un tono similar: *el cambio vendrá si centráis vuestros esfuerzos en cosas pequeñas. Ahí sí nos entenderemos.*

Cosas "pequeñas" como la gestión comunitaria de algunos equipamientos en desuso, la cesión temporal de solares urbanos para prácticas ciudadanas o el apoyo a emprendedores sociales que respondan a demandas que antes se asistían desde la administración.

Es la versión frustrada del refrán popular: *a grandes males, pequeñas soluciones*. O la frase mítica del Capitán Lechuga: *los pequeños cambios son poderosos*. Acostumbrados como estamos en Barcelona a las formas de instrumentalización institucional, esto promete camuflar algo turbio y perverso, el típico regate institucional donde ceder un poco puede ayudar a equilibrar el conflicto social. Pero en todo esto también se masca una dosis alta de candidez institucional. Porque nada es pequeño si se anida en procesos que tienen largo recorrido. Porque el pragmatismo tiene muchas tonalidades y en este contexto los objetivos concretos pueden escalar de manera vertiginosa.

Miremos tres ejemplos de políticas públicas en Barcelona que buscan ese pragmatismo y el mensaje que llevan detrás. Acciones públicas con mensajes de los que existe plena conciencia y que, más que una instrumentalización unidireccional, prometen incrementar el pulso de fuerte cambio social en el territorio urbano.

Primera acción: repensar lo público.

Hace poco, el Ayuntamiento de Barcelona junto al think tank Citymart.com, lanzó el [Barcelona Open Challenge](#). Esta llamada para emprendedores quiere dar *«soluciones innovadoras a seis retos diferentes para transformar el espacio público y los servicios de la ciudad»*. La propuesta está dentro del programa de crecimiento económico lanzado por CIU bajo el plan [Barcelona Growth](#). Con este programa se argumenta que las ciudades van a *«invertir menos recursos públicos y a obtener más efectos en la sociedad, creando comunidades más sostenibles, con más resiliencia y participación.»*

El mensaje sería: como el territorio urbano es un espacio desvalorizado, ahora son las esferas de asistencia pública y la necesidad de respuestas a demandas sociales las que van a someterse a partenariados público-privados. El problema no es ya quien puede ser emprendedor o quien cuenta con las redes de sustento para entrar en ese régimen de competencia. El problema más bien es que si esta es la tendencia para ofrecer servicios sociales desde el gobierno local, ¿donde queda lo público? Esto radicaliza un embate con las demandas de pensar lo público desde la gestión comunitaria, con algo que está incrustado en el sentido común: construir una nueva forma de lo público bajo el control continuo y la deliberación cotidiana de la propia ciudadanía.

Segunda acción: un capitalismo más social.

Irma Rognoni es la actual Regidora del Distrito de Nou Barris en Barcelona. Rognoni es militante de Unió Democràtica de Catalunya y puedo decir sin equivocarme que no es anticapitalista. Rectificaré si hace falta, pero seguro nos ahorraremos la fe de erratas. El caso es que durante una entrevista, me comentaba algo que hubiera sorprendido hace pocos años. Rognoni decía que el proceso de acumulación financiera ha producido injusticias intolerables, que «*el capitalismo ha llegado demasiado lejos*», que es preciso potenciar una dimensión más social del mercado. Añadía que hay que poner en marchas políticas de fomento de la emprendeduría social en Nou Barris, que el futuro son las cooperativas y las formas de economía alternativa. No sorprende ese discurso si pensamos [qué transformaciones reales supone ese fomento institucional de los emprendedores sociales](#) y a qué cambios estructurales apunta.

El mensaje en este caso sería: no hablemos de derechos sociales, sino de retos que pequeñas iniciativas privadas pueden llevar a cabo. Frente al aumento de necesidades básicas, los índices de paro y el descenso de la legitimidad institucional, la solución es fomentar el autoempleo en esferas con valor público. No hay derechos colectivos, sino retos laborales individuales. No hay redistribución social, sino contribuciones personales.

Pero las [redes de cooperativas que ya existen en Nou Barris](#) o las apuestas por la economía social que nacen desde la ciudadanía como la [Xarxa d'Economia Social](#) deberían ser el verdadero referente. Y va a ser con los modos de hacer de estas redes con los que las instituciones se van a encontrar. La candidez reside en pensar que este proceso lo puede liderar la administración local a su libre albedrío o rebasando a la ligera ese tejido.

Tercera acción: el valor social de lo desvalorizado.

El programa [Pla Buits](#) (*Buits Urbans amb Implicació Social i Territorial / Huecos Urbanos con Implicación Social y Territorial*) se inició con un concurso público bajo el que finalmente catorce solares urbanos en desuso pasaban a ser cedidos temporalmente para la gestión ciudadana. Se puso en marcha desde el área Hàbitat Urbà del Ayuntamiento de Barcelona *«para favorecer la implicación de la sociedad civil en la definición, instalación y gestión de diferentes proyectos a solares municipales vacíos porque a corto plazo no se prevé construir o porque todavía no se ha decidido el uso definitivo»*. Laia Torras, responsable de Participación en Hàbitat Urbà, comentaba en una entrevista que frente a la imposibilidad de saber cómo será la gestión futura de esos espacios sumado a la constatación de no contar con medios –ni públicos ni privados– se abre una ventana de oportunidad para ensayar otros modelos de gestión más sociales. Es lo que denomina la *«gestión del mientras tanto»*; frente a la incertidumbre, ensayos temporales de otras formas de gestión del territorio urbano.

El tercer mensaje sería: Las parcelas que formaban parte del modelo de negocio pero que están "temporalmente desvalorizadas", que las gestionen los vecinos o colectivos locales –solares urbanos, equipamientos en desuso–. En cambio, las parcelas que se fomentan desde la institución para convertirlas en nuevos nichos de mercado, que las gestionen los emprendedores y empresas "innovadoras".

Pero frente a esa timidez política, casos como [Can Batlló](#) sientan todo un precedente. Can Batlló no pertenece al Pla Buits, su cesión nace de la presión vecinal para la gestión ciudadana de un espacio repleto de promesas incumplidas. Una toma de poder que señala en otra dirección a la del pragmatismo ingenuo. Señalan cosas tan concretas como que las condiciones de uso temporal va a haber que revisarlas. Que es cándido pensar que negocias con un grupo de sujetos que buscan objetivos concretos, cuando detrás hay dinámicas sociales más complejas que están haciendo temblar las placas tectónicas de la ciudad. Que el modelo de ciudad que se está prefigurando en las luchas por la gestión de solares y equipamientos no responde simplemente a una apetencia volátil sino que pone en cuestión la mercantilización de lo social.

Con estas tres acciones y los discursos que las impulsan no quiero decir que todo está orquestado o que exista un oscuro proyecto desde todas las áreas de Ayuntamiento. O no exactamente. Tampoco que hay redes sociales urbanas tupidas y conectadas de manera virtuosa de las que nacerá espontáneamente un nuevo modelo de ciudad. Más bien, que frente al actual proceso de cambio de modelo se refuerza la tendencia

institucional de lanzar retos concretos a la acción ciudadana o a prácticas económicas de contenido social. Que esta tendencia propone soluciones de bajo compromiso político que aprovechan las energías de las reivindicaciones sociales. En suma, una mezcla de pragmatismo, falta de respuestas a problemas estructurales e incapacidad para proponer un modelo de ciudad a la altura de los tiempos. Pero a su vez, que estas acciones institucionales ya no logran funcionar como una maniobra clásica de gobernanza vertical. Estamos en otro momento de la película. En un momento donde se acumulan muchos aprendizajes frente a tácticas para camuflar la disidencia y procesos institucionales para gestionar el descontento. En un momento donde los pasos adelante pueden ser pequeños, pero no se va a dar ningún paso hacia atrás.

La llamada al pragmatismo cree gestionar un conflicto que hace tiempo está trabajando en organizarse, construir sus propios andamios y escalar sus procesos. Es fácil y deseable que estos procesos que se trata de reconducir para hacerlos encajar en el esquema productivo de la ciudad, se desborden, adopten formas imprevisibles, sean inmanejables. Enfrentarse a un *mientras tanto* con acciones políticamente tibias pensando que equilibrarás las demandas o que los tiempos pasados volverán mágicamente es no entender el tipo de incertidumbre que tienes delante. Avanzar consiguiendo pequeños retos no significa rebajar expectativas. Centrarse en objetivos concretos no es sinónimo de olvidar que queremos conducir el destino de nuestra ciudad.

Tu cultura es algo ordinario

Hace algunos años, un reputado violinista estadounidense interpretó varias piezas de música clásica en el metro de Washington. Fue en la estación *l'Enfant Plaza*, en el barrio *Southwest Federal Center* de Washington D.C, un distrito comercial repleto de oficinas del gobierno estadounidense.

Nadie lo sabía, pero a las 7:50h de la mañana y durante una hora, la gente que se dirigía apresuradamente a su trabajo se iban a cruzar a «uno de los mejores intérpretes de música clásica en el mundo tocando algunos de los temas más elegantes de la música jamás escritos con uno de los violines más valiosos jamás construidos». El músico era Joshua Bell, los temas eran de Johann Sebastian Bach y el violín era un Stradivarius tasado en 3 millones y medio de dólares.

El tinglado estaba organizado por The Washington Post y fue narrado como un “experimento social” con el objetivo de contestar la siguiente pregunta: En un momento inoportuno y localizada en un escenario banal, ¿trascendería la belleza? En un contexto incongruente, ¿podría la gente común reconocer a un genio?. Y, Oh sorpresa, resultó que no.

[El artículo que incluía la noticia](#) y recogía los resultados no tiene desperdicio. Como apenas nadie se paró a escuchar al violinista, las personas que pasaron por delante del virtuoso se convirtieron automáticamente en una masa adocenada. Gente gris incapaz de degustar la belleza, imbuida en sus teléfonos móviles «en una danza macabra e indiferente; la inercia y lúgubre prisa de la modernidad» Más allá de algunas disquisiciones sobre la importancia del contexto, el Washington Post olvida algunos detalles, elementos importantes que conocemos porque pertenecen a nuestra base empírica diaria.

En primer lugar, sabemos que el supuesto impulso espiritual por degustar la belleza está determinado por una necesidad bastante más palpable: hay que trabajar para comer y no podemos elegir dejar de hacer ni una cosa ni la otra. En segundo lugar, otro detalle no menos importante: sabemos que el gusto es algo socialmente construido y que uno no va a degustar algo que desconoce y que el contexto no invita a contemplar en un momento donde su elección está altamente determinada. Si la gente que pasaba a esa hora por el metro se hubiera encontrado a Justin Bieber tal vez hubiera llegado tarde al trabajo. Pero seguro las preguntas serían otras y el “experimento social” no pretendería hablar sobre la crisis moral de la modernidad ni de una belleza universal e intemporal que pasa desapercibida a paladares descafeinados. Más bien, hubiera servido para hablar de la vulgaridad del fenómeno fan más despreciable, [un fenómeno cultural que, al](#)

[parecer, invita a ser ridiculizado](#). De hecho, Joshua Bell evitó tocar melodías populares cuya familiaridad podrían haber atraído a mucha gente. No deja de ser gracioso que el músico optara por cambiar sus signos de distinción corporales (me refiero a su ropa, vaya) y vistiera con unos tejanos y gorra de béisbol. La propuesta, en definitiva, parece insinuar que el acceso al goce estético que custodia la Alta Cultura necesita un capital cultural que no posee cualquiera o, como mínimo, un contexto determinado parecido a las salas de música clásica que no todo el mundo está dispuesto o tiene la posibilidad de visitar.

El tratamiento de la noticia en medios nacionales hace mayor hincapié en esa idea de fondo hasta llevarla a la caricatura: que la belleza es monopolio de la música de cámara y que la sociedad es incapaz de detectarla en su vida ordinaria. El Mundo lo titulaba: [un virtuoso del violín, ignorado al tocar en el metro de Washington](#). El País optaba por [la belleza pasa desapercibida](#). Un medio digital subrayaba la incapacidad por valorar a un músico que el día anterior [había llenado un teatro con butacas a 100€](#). The Guardian, en el que tal vez sea el tratamiento más clasista de la noticia –algo que sobrevuela de principio a fin el “experimento”– lo titulaba [Joshua Bell: no es el típico músico ambulante](#).

Más allá de sus objetivos, lo verdaderamente preocupante es que esta broma con cámara oculta (perdón, “experimento social”) lleva a los típicos relatos que ven la cultura como algo extraordinario, algo único y especial que se manifiesta delante nuestro en momentos contados y que debemos ser capaces de captar. Es decir, se da a entender que la producción cultural es algo completamente espiritualizado, una perspectiva que reproduce los patrones normativos de la estética idealista. El Arte y la Cultura, aquellas expresiones estéticas verdaderas, no tienen que ver con nuestras mundanas formas de vida, sino con la persecución de un absoluto que las trasciende. Un hecho cultural incoloro, objetivamente bello y, por momentos, la verdad es que bastante aburrido.

Ya hace más de medio siglo, Raymond Williams se enfrentó a estas y otras posiciones que o bien entendían la cultura como un hecho trascendente (estética idealista) o que la entendían como algo poco relevante para entender o empujar el cambio social (marxismo estructuralista).

Por un lado, para Williams la cultura no es simplemente algo que consumimos o un proceso espiritual que nos revela una verdad absoluta que nuestro corto entendimiento no logra descodificar. Decía Williams que «no hay una clase social ni un grupo de personas especiales que

sean las únicas implicadas en la creación de significados y valores, ni en sentido general ni específicamente en el del arte y las creencias».

Por otro lado, Williams no aceptaba la posición más economicista del marxismo que relegaba los fenómenos culturales a un estatuto secundario. Para Williams la cultura no es simplemente el reflejo de las condiciones materiales bajo las que vivimos en sociedad sino que la cultura es constitutiva de lo social. No separar la cultura de su base material no significaba para Williams entenderlo como algo meramente determinado por las fuerzas económicas. Que lo económico tenga una capacidad objetiva de ordenar lo social, no significa que no tengamos capacidad de acción en una vida altamente economizada. Nuestras formas de vida producen y están constituidas por procesos culturales dinámicos que nos configuran como comunidad y que tienen capacidad para cambiar las formas de organización social.

Decía Williams que [la cultura es algo ordinario](#). Algo que ocurre y se produce cotidianamente de manera altamente compleja. Es el conjunto de descripciones disponibles –históricamente construídas y continuamente transformadas– con que la gente damos sentido y reflexionamos acerca de nuestras experiencias y prácticas comunes. La cultura también es algo que se produce en nuestros quehaceres cotidianos, como acumulación de signos y valores que pueden ser contradictorios, ampliamente compartidos o, en sociedades culturalmente vivas, en continua disputa. También, aunque no guste reconocerlo, la cultura está imbricada en todas las prácticas sociales, incluso las más consumistas. La cultura no es algo que ocurre, sino que *nos* ocurre. La cultura no es algo que simplemente producimos o consumimos sino algo que nos constituye y que, como parte de seres reflexivos, es un proceso cambiante y conflictivo.

No deja de ser sorprendente que estas aportaciones del materialismo cultural siempre se ignoren, sobre todo cuando se quiere reificar la existencia de una cultura que escapa a lo ordinario y que contiene una belleza originaria del tal magnitud que incluso pasa desapercibida a nuestros ojos.

La única constatación más o menos creíble que contiene la performance del violinista Joshua Bell es que, si podemos mantener al margen la importancia de nuestro capital cultural, el contexto de recepción importa. Pero la verdad es que para ese viaje, no hacían falta tan distinguidas alforjas: que el contexto importa es una obviedad tremenda. En cambio, una propuesta a ensayar por el equipo de sociología cultural del Washington Post podría ser que, en lugar de acercarse a la muchedumbre con acciones matutinas en el metro, Joshua Bell diera acceso gratuito a sus conciertos de 100€. Afortunadamente, algo

parecido ya se hace periódicamente en muchas redes de museos. El resultado deja bastante en evidencia todas las simplonadas clasistas que suelen lanzar algunos medios cuando hablan de esa “cultura”.

La innovación social es de clase media

Hemos escuchado con insistencia absurda que *la crisis es una oportunidad*. Si uno se para a contar las veces que ha oído eso es posible que sean tantas como el típico “¿qué tal va todo?” o incluso el “buenos días”. También es cierto que depende del número de conferencias TEDx que hayas visto en directo o en youtube, en ese caso, el número se dispara a lo loco.

El sustento de esta afirmación a veces se decora con una argumentación bastante bizarra: “*crisis*, en japonés, también significa *oportunidad*”. He escuchado varias veces esa frase acompañada con un tono entre turbio y pedante. Algo tipo “no habías pensado en el japonés mientras ves cómo desahucian a la gente, verdad chaval?”. Creo que todos tenemos ese tipo de manías que, por su nivel de tontería, son inconfesables. Una de las más es que no soporto cuando se acude a la etimología de otros idiomas para argumentar un proceso político de escala macro o cuando se empieza un texto con una definición de la RAE. Como si hubieran instituciones neutras que contienen dosis de verdad atemporales de las que puedes echar mano para explicar el carácter de una crisis sistémica. Es una tontería. Seguro que no todo el mundo que acude al japonés para analizar cualquier cosa es una mala persona. Manías.

El caso es que hace unos días me saludaba de nuevo esta frase. Fue durante una conversación con una de las personas que coordina el [Hub Madrid](#), un espacio de trabajo compartido ubicado en el Barrio de las Letras. En esta ocasión, la frase salía para ser desmentida. La coordinadora de comunicación del Hub Madrid me decía: «que *la crisis es una oportunidad* muchas veces sirve para disfrazar los niveles de precariedad que padecemos quienes intentamos encontrar una forma de autoempleo digna. La crisis es lo que es, pero hacemos lo que podemos para poder vivir en todo tipo de condiciones». Hice tres pliegues con mi prejuicio, los apreté fuerte con las dos manos, me los tragué y seguí escuchando. Pensé que en este espacio de co-working de emprendedores sociales situado en un barrio céntrico encontraría el típico discurso insulso, de pensamiento feliz, acomodado y cargado de optimismo emprendedor. Y no fue así.

Pero tampoco pude dejar de pensar en quien me lo decía. Tenía delante a una persona cualificada, con estudios universitarios avanzados, que había realizado tareas de comunicación para diversas empresas e instituciones. Una persona parecida a mí. Pensé que esa capacidad crítica sobre un discurso que intenta desplazar las condiciones reales bajo las que alguien se lanza a emprender no ha sido accesible para

todo el mundo. Que, de hecho, hay gente que ni tan solo puede plantearse la posibilidad de emprender y que eso de *la crisis es una oportunidad* puede operar de muchas maneras. Es lógico que alguien que ha sido desposeído, no ya de su posibilidad de movilidad social, sino de aquellos recursos básicos que sustentaban su vida, no le quede otra que pensar que la crisis *tiene* que ser una oportunidad. Muchas veces olvidamos que creímos ser clase media y que eso sigue afectando en cómo miramos nuestro entorno. Muchas veces se nos pasa por alto que no todos y todas somos iguales y que es un poco tramposo pensar que realmente podemos colaborar *entre pares*.

En un momento de crisis en el que se incrementan las desigualdades sociales, las instituciones públicas suelen apelar al fomento de los procesos de emprendeduría social y de innovación social como vía para paliar los efectos de la crisis. A quienes tenemos una mínima posibilidad de ser “emprendedores” ya que, por lo menos, podemos explotar nuestro capital social y cultural acumulado, este discurso nos puede sonar ambivalente, confuso, pero también seductor. No se trata de abrazar las dinámicas de oferta y demanda del mercado como si fueran mecanismos neutros y democráticos, pero tampoco de contemplarlas de manera distante como el que mira una fogata. Si ni mercado ni Estado han sido capaces de resolver necesidades sociales básicas, si ni una ni otra esfera han conseguido garantizar derechos universales o mecanismos de redistribución sino más bien erosionarlos, la solución tal vez pase por formar parte de prácticas con un fuerte compromiso social. Sumarse a ese grupo agroecológico, defender el uso de la bici para ir de casa a la oficina, formar parte de esa cooperativa de energía renovable o tener una cuenta en la banca ética. Hay otras formas posibles de institucionalidad social en este tipo de prácticas, unas que prometen ser más sostenibles y que lograrán paliar los efectos sociales y ecológicos del antiguo paradigma. Pero ¿realmente pueden estos procesos de innovación social afrontar los impactos de la crisis? ¿de qué impactos hablamos exactamente? ¿todos tenemos las mismas necesidades básicas?

Preguntas parecidas son las que han guiado una investigación en la que he tenido oportunidad de colaborar. Una investigación titulada [Barris i Crisi](#), centrada en analizar las dinámicas de la crisis en Cataluña. El objetivo de esta investigación es doble. Por un lado, analizar los diferentes impactos que ha podido tener la crisis en diferentes barrios del territorio catalán. Por otro lado, analizar las prácticas sociales que han querido dar respuesta a esos impactos. Algunos de los resultados son un poco estremecedores y están íntimamente relacionados con aquellas demandas sociales que la antigua clase media tenemos capacidad para resolver y aquellas que no.

Uno de los elementos que incide en los procesos de segregación social en el territorio urbano es el acceso a renta. La capacidad de cada individuo o unidad de convivencia para elegir en qué lugar de la ciudad queremos vivir está en gran parte determinada en función de nuestra renta económica. En ese sentido, la renta urbana actúa como factor de segregación social, dotando de mayor libertad de elección en el uso del espacio urbano a ciertos grupos sociales pudientes a la vez que actúa como dispositivo de control respecto a la movilidad residencial de las comunidades más desfavorecidas. Esta investigación nos ha permitido analizar de manera bastante clara la desigual distribución territorial de los impactos sociales de la crisis. A partir de esta investigación, se resalta el carácter estructural y metropolitano de la segregación urbana –la distribución no homogénea de diferentes grupos sociales en el territorio– y cómo el efecto de la burbuja inmobiliaria no ha hecho más que incrementar esta distribución territorial desigual. Esto significa que la crisis no solo afecta más a unas personas que a otras, sino que se ha incrementando la distancia entre los barrios donde viven grupos sociales con más recursos y los barrios más desfavorecidos. No es de extrañar que esto ocurra en regímenes urbanos capitalistas que favorecen los procesos de segregación social en el territorio, pero parecía necesario destacar esas evidencias con datos empíricos.

Una vez teníamos esos datos, comparamos este análisis de la segregación urbana en contextos como el área metropolitana de Barcelona con un [mapeo de prácticas de innovación social situadas en el territorio](#), es decir, bancos de tiempo, huertos urbanos, grupos locales de energía renovable, grupos de consumo, espacios autogestionados, etc. Al comparar esa distribución de diferentes perfiles socioeconómicos en el territorio barcelonés con los lugares donde se localizan ese tipo de prácticas de innovación social, aparece una conclusión reveladora. Los lugares donde se concentran estas prácticas socialmente innovadoras no son los lugares donde reside la gente más rica o la gente más pobre. La gente más rica no tiene necesidad de innovar socialmente y la gente más pobre no tiene recursos para responder de manera autónoma a sus necesidades. A esta explicación le acompaña una conclusión paralela que hemos visto en la investigación: esos procesos de innovación social son una cosa de la clase media. O, dicho de otra manera, la (antigua) clase media tenemos capacidad para organizarnos y resolver algunas demandas sociales, pero no los problemas más perseverantes que actúan de manera estructural.

La capacidad de acción de emprendedores sociales y de los procesos de innovación social tienen un techo muy claro, sobre todo cuando hablamos de garantizar las condiciones de vida de toda la ciudadanía o cuando nos enfrentamos a los efectos que han producido la falta de

mecanismos de redistribución que aseguren unas condiciones iguales para todos y todas. Creo que más que grandes conclusiones, esto hace más complejo nuestra tendencia a pensar que “la crisis agudiza el ingenio”, que “la crisis es una oportunidad” o que “la inteligencia colectiva puede responder demandas que ni mercado ni Estado son capaces de resolver”. Muchas veces olvidamos que venimos de ser (o de *creer ser y pensar como*) clase media y que sin instituciones públicas que garanticen derechos universales y mecanismos de redistribución, solo podremos solucionar demandas parciales o diseñar algunos parches de alcance limitado. Es ridículo negar la sociabilidad que puede producirse en un huerto urbano, pero no imagino una innovación social con mayor capacidad de transformación que la puesta en marcha de verdaderos mecanismos de redistribución.

Los guardianes de la excelencia

En la cultura siempre hay guardianes de la excelencia. Creen ser los custodios de los valores que nos constituyen como seres civilizados o como seres modernos. Los amos del calabozo. Aparecen una y otra vez de manera cíclica pero con pintas diferentes. Qué sería de nuestras vidas sin esos tutores morales. Qué sería de nuestra piel si esos guardianes de la excelencia no nos dijeran cómo debemos cultivarnos.

«Hoy en día, existe también una Nueva Derecha que habla de excelencia, de valores humanistas, con el mismo aire; que ve manifestaciones menores como muestra de ‘anarquía’ y ‘caos’ a las que opone en nombre de la razón, la cultura, la educación». Esto escribía Raymond Williams en The Spokesman, en 1970. Un año antes, en Manchester, hacía una conferencia con las mismas reflexiones acompañadas con un nivel de cabreo milimetrado. Ese tipo de cabreo que exigen las cosas que uno considera importantes. Entre otros, las palabras de Williams iban dirigidas a Mathew Arnold, uno de los grandes exponentes de la teoría cultural burguesa. Es curioso. Más que cabreo, he sentido un escalofrío al volver a leer esas críticas de Williams. Retomo el episodio del que nacía esa reacción frontal de Williams hacia Arnold, creo que es bastante revelador.

Lunes, 23 de julio de 1866. Al no reconocerse el derecho a voto de la clase trabajadora, la Liga Reformista convocó asambleas en Hyde Park. Se trataba de conseguir el derecho al voto masculino, algo que hoy no veríamos como excesivamente radical. Stuart Mill quiso ampliar ese derecho también a las mujeres, pero eso no estaba en los planes iniciales de la Liga Reformista. Miles de obreros confluyeron en Marble Arch para acabar encontrándose con un cordón policial que les negaba la entrada a Hyde Park. Una parte de la congregación asaltó el parque considerando que esa zona de la ciudad pertenecía a todo el mundo y no dudaron en emplear la fuerza para contestar al bloqueo institucional. A la semana siguiente, los líderes moderados de la Liga Reformista se citaron con el Ministro del Interior solicitando el uso de Hyde Park para un nuevo intento de asamblea. Finalmente, fue desautorizada y se hizo una nueva ley para prohibir congregaciones en Hyde Park.

Matthew Arnold, en una conferencia titulada “la cultura y sus enemigos” cuestionó la manipulación mediática, la insistencia de entender que la sociedad se gobierna y educa a través de una minoría que habla desde su atril, la ficción que esconden las consignas y eslóganes dirigidas a una ciudadanía catalogada como “masa”. Decía Arnold que la cultura es de aquellas personas que tienen:

«(...) pasión por difundir, por preservar, por llevar, de un extremo a otro la sociedad, lo mejor del conocimiento, las mejores ideas de su tiempo; aquellas personas que trabajan por desnudar el conocimiento de todo lo que es escabroso, tosco, difícil, abstracto, profesional, exclusivo; los que lo humanizan, los que hacen eficaz por fuera de las camarillas de los cultos y educados, sin que deje de ser el mejor conocimiento, el mejor pensamiento de la época»

Pero, y este giro es importante, a Arnold no le resultaba para nada contradictorio este discurso humanista frente a lo que opinaba sobre las revueltas de Hyde Park. Para Matthew Arnold, Hyde Park era un síntoma de la anarquía general, del caos social.

«Para nosotros, que creemos en la razón correcta, en el deber y la posibilidad de liberar lo mejor de nuestro ser, en el progreso de la humanidad hacia la perfección, para nosotros el entramado social, que es el teatro en el que este augusto drama ha de desarrollarse, es sagrado; y quien sea que lo administre, aunque queramos removerlo del poder, será obedecido firmemente por nosotros cuando se trate de reprimir la anarquía y el desorden; porque sin orden no puede haber sociedad alguna; y sin sociedad no puede existir la perfección humana»

Como señalaba Williams, Arnold olvidaba el origen del “desorden”. Ni una sola mención a la represión institucionalizada. Ni una sola palabra sobre la negación a elegir democráticamente a quién y cómo se delega el poder. Excelencia y valores humanistas, sí; disciplina y represión en nombre de esos valores, por supuesto. Esto es lo que llevó a Matthew Arnold a escribir su libro 'Cultura y Anarquía', donde los valores civilizados y la excelencia estaban lejos de ser producidos por quienes vivían confinados en los barrios obreros. Para esas gentes sin Cultura, Arnold reservaba la etiqueta de anarquía, deseando que en algún momento pudieran tener garantizada la educación que necesitaban para, entonces sí, poder votar o poder pasear por Hyde Park. Los paladines de la razón y la argumentación informada –decía Williams– los custodios de los valores que nos constituyen como seres civilizados o modernos.

No resulta complicado ver a la derecha rancia en ese mismo papel. Recordemos las bufonadas de Hermann Tertsch cuando, en nombre del civismo, el Estado de derecho y la democracia, insultaba en horario *prime time* a quienes conducían los *escraches* de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca. Tampoco resulta muy difícil descubrir en ese mismo relato a la “nueva derecha” camuflada con rasgos entrañables y mentalidad pragmática. Recordemos al alcalde de Barcelona Xavier Trias caricaturizando el conflicto de Can Vies por considerar a su comunidad gente incivilizada y poco dialogante. Una cultura

trascendente, elevada, cívica, que tiene una expresión democrática razonada y razonable. Antes, a la cultura que no les gustaba la llamaban anarquía, hoy la llaman anti-democrática.

Pero en defensa de «el mejor conocimiento, el mejor pensamiento de la época» no solo se encuentra una derecha tradicional o una nueva derecha. De las izquierdas y derechas hemos pasado a los de arriba contra los de abajo o, por lo menos, así se va inyectando en la hegemonía cultural. Lo de «el mejor conocimiento, el mejor pensamiento de la época» o «quienes realmente humanizan el conocimiento» no crea dos bloques a izquierda y derecha, sino bloques diversos con comunidades que amasan más capital cultural frente a comunidades con menos capital cultural heredado o acumulado. Los de arriba del capital cultural contra los de abajo. Este enfrentamiento es algo más incómodo, tal vez menos enconado pero, de ahí mi escalofrío, nos interpela directamente.

Laboratorios *ciudadanos* que cuestionan la cultura oficial y por los que solo circulamos agentes culturales cualificados. Fab Labs, Medialabs, Centros Culturales que abogan por la cultura libre, espacios independientes y proyectos colectivos que apuestan por la *innovación cultural*. Un contexto aquejado de endogamia donde con más o menos conciencia, con más o menos inercia, vamos archivando de manera libre, abierta y neutra «el mejor conocimiento, el mejor pensamiento de la época». El espíritu de Matthew Arnold sobrevolaba nuestras cabezas hasta encontrar un cobijo húmedo y caliente en nuestros cuerpos. Sin apenas darnos cuenta, vamos construyendo una cultura crítica trascendente mientras puntualmente lamentamos que no todos y todas podamos formar parte o acceder a ella. El acceso a la cultura, un tema que hoy es especialmente complejo y por el que felizmente hemos pasado página. Es en favor de la cultura experimental, es en nombre de lo que todavía nos permite hacer soñar, es en defensa del legítimo derecho para practicar nuestras distinguidas aptitudes culturales.

Experimentar, cuestionar y lamentarse; agarremos con fuerza ese tridente, como buenos guardianes de la excelencia.

Octavi

La primera vez que supe de Octavi fue a través de un catálogo sobre una exposición de arte en la Sala Montcada de Barcelona. Se trataba de una instalación con esculturas de madera, asépticas. Algunas sin rastro de factura humana, otras de estética más artesanal. También, un cuadro bastante grande con fondo verde oscuro y unas líneas blancas repartidas por el lienzo. Algo que podía remitir a una pizarra escolar. O así creo recordarlo.

Tengo una imagen muy borrosa de aquella exposición. Ya digo que no la vi en directo, solo a través de las imágenes del catálogo. La exposición creo que era de principios de los 90 y me topé con ese catálogo como unos 4 o 5 años después. Lo encontré hundido entre papeles y vídeos, en un cuartucho de la Facultad de Bellas Artes que con ironía llamábamos “la biblioteca”.

'Normal' fue el título que Octavi Comerón puso a aquella exposición. La verdad es que no entendí nada. Maderas con una forma parecida a la de un remo, estanterías con pastillas de jabón, una mesa con bolas blancas encima, aquél cuadro...la escena completa no me decía nada en particular. Me parecía algo anodino, frío, raro, una estética sin agarraderas en mi cabeza. Y el caso es que me atrapó. Me gustaba mucho ese título. Me parecía muy misterioso que aquello fuera considerado *normal*. También me hacía gracia que un artista contemporáneo calificara a su trabajo como algo *dentro de la norma*. No sé, el primer recuerdo que tengo de Octavi es el de una artista que había titulado 'Normal' a una exposición que a mi me resultaba incomprensible y sin especiales atributos. Sin entenderlo demasiado y sin una mirada muy profunda, me interesó esa inmediata contradicción entre la extrañeza y la normalidad. Y ahí me quedé, atrapado en esa idea, que muy a menudo vuelve.

Al año de toparme con el catálogo, conocí a la persona. Primero fue mi profesor, luego compañero de trabajo y al tiempo fuimos amigos. Poco a poco, entre café y café, Octavi me hizo saber que le interesaba cómo se construyen “la normalidad” y “la naturaleza”. *¿Qué es lo normal? ¿por qué ese proceso social se considera natural y ese otro no?*. Entender el poder. Entender cómo se normaliza y cómo se despliega el poder. A Octavi también le interesaba obsesivamente las relaciones entre arte y trabajo. *¿El arte es un trabajo? ¿Qué significa trabajar como artista? Si también trabajo fuera del horario laboral, ¿qué es no trabajar?*. Supongo que en aquella exposición de la Sala Montcada se empezaba a entrever su interés por el oficio, por la producción de objetos que no sabes si tienen o no tienen carga estética, que no sabes si son o no son

normales. Ahora que caigo, y mira que tuve tiempo, nunca le pregunté por aquella exposición.

Sobre esta cosa del trabajo y su relación con el arte, una de las obras de Octavi que más me gustaron fue una que hizo con una cámara fotográfica manufacturada. Se llamaba 'Disturbing Exposure'. El proceso para hacer las fotografías constaba de diversos pasos. Tal y como Octavi explicaba en uno de sus escritos, la cosa funcionaba de manera rutinaria. Primero, solicitaba permiso para realizar una fotografía en un espacio de trabajo durante el horario laboral. Después, informaba a los trabajadores que iba a retratar que debían permanecer en una posición estática durante el tiempo de exposición. De acuerdo con el fotómetro, el tiempo para una exposición correcta con la cámara utilizada era de un minuto o minuto y medio. Finalmente, la fotografía se realizaba excediendo tres veces el tiempo necesario. El resultado era que un exceso de luz invadía los retratos de grupo de los trabajadores. El exceso de tiempo de trabajo perdido producía la sobreexposición a la luz. El tiempo de trabajo no productivo era el motivo estético.

Sobre la relación entre poder y naturaleza, había una frase de Ronald Reagan que Octavi usaba de manera recurrente. Decía Reagan que «en una atmósfera de libertad, artistas y patrocinadores son libres para pensar lo impensable y crear audazmente; son libres para hacer tanto errores horribles como gloriosas celebraciones». Una atmósfera de libertad. Una metáfora naturalista para ofrecer la idea de una libertad trascendente, de un sujeto no-dependiente que ejerce voluntariamente su libertad. Una atmósfera no intervenida por patógenos externos; que funciona y es estable porque funciona bajo “reglas naturales”. Octavi tenía algunos recogidos sobre este tipo de metáforas biológicas, figuras retóricas que muestran qué está en juego cuando se describen algunos fenómenos políticos como si fueran fenómenos naturales. En un texto titulado 'Tiene que parecer lo más natural del mundo', Octavi escribía:

«(...) un sistema financiero infectado por activos “tóxicos”, inyecciones monetarias interpretadas como “transfusiones de sangre a un cuerpo todavía sangrante” (así describía Kenneth Rogoff, profesor de economía en Harvard y ex-miembro del FMI, las acciones de la administración Obama del 2009), repetidas alertas sobre la gravedad de la “enfermedad” lanzadas por Jean-Claude Trichet (presidente del Banco Central Europeo), referencias al metabolismo de los mercados y apelaciones a su sistema inmunológico, entidades bancarias enfrentándose a “pruebas de estrés”, cuadros de contagio, adicción y convalecencia»

Hace poco más de un año tuve mi última conversación con Octavi. Nunca había fallecido un amigo y la verdad que lo he vivido de forma

bastante extraña. Reconozco que no recibí un choque emocional muy fuerte al saberlo. En ese momento, no entendía qué significaba exactamente perder a un amigo. Hubo momentos en los que ni siquiera entendía mi reacción. Me fui dando cuenta de una cosa obvia, y es que no hay entreno para la muerte de un ser querido. No hay vivencia que se parezca lo más mínimo a eso. Pasado un año, se me acumulan los momentos en los que le he ido recordando. *¿Qué pensaría de esto Octavi?. Seguro que a Octavi esto le habría gustado. Buah, ¡imagínate si llega a estar aquí Octavi y escucha eso!. Joder, lo de Octavi, nunca me hago a la idea.*

Notar la verdadera ausencia de una persona es sinónimo de empeñarte en darle presencia en tu día a día. Supongo que es lo habitual. Hay un punto de inflexión cuando sabes que esa persona ya no está, pero lo rotundo no es saberlo, sino practicar la ausencia.

Octavi era una persona de preguntas y matices. De dudas. Lo que más echo en falta son las dudas de Octavi. En tiempos de tantas aseveraciones y opiniones rotundas, la agudeza para preguntar bien y hacerte dudar que tenía Octavi es algo que echo muchísimo de menos. Octavi hacía y decía cosas que preguntaban bien. Preguntar bien no es cualquier cosa. Dudar bien permite pensar mejor. Esa era su idiosincrasia.

Supongo que compartir dudas con alguien sobre tus convicciones más rotundas es lo que convierte a ese alguien en un buen amigo. Mostrarnos vulnerables lo reservamos para las buenas amistades. ¿Qué pensaría de esto Octavi?

La economía de la cultura no existe

Para el [Fòrum d'Indigestió de 2013](#), "Indústries creatives, i gestió comunitària, dues maneres de mirar la cultura" preparé dos aportaciones a las preguntas iniciales: *Qué es la gestión comunitaria? Qué diálogo establece con la economía de la cultura?*. Las dos respuestas, sobre las que dejo a continuación un texto explicándolas, eran muy concretas: la economía de la cultura no existe y siempre hay gestión comunitaria en todo tipo de producción.

1. Economía de la cultura

No existe ninguna cosa que podamos denominar economía de la cultura del mismo modo que no hay un espacio abstracto al cual podamos denominar "economía". Lo que sí existe es **la economía política de la cultura**. No hay en el mundo ningún sistema de mercado que opere sin intervención pública, que no haga servir ciertos protocolos legales que fomenten y aseguren un tipo de intercambio, que no intente delimitar unas formas de producción, distribución o consumo, que no facilite la entrada de ciertos sujetos sociales y dificulte la entrada de otros (con criterios de clase, género y etnia) o que no esté determinado por factores que escapen al control social como el dinero, el crédito o la forma mercancía. Dicho más fácil: **no hay mercados desregulados o no intervenidos. Por eso no hay economía de la cultura, hay economía política de la cultura.**

Las ideas de la economía liberal, insistente a la hora de pensar el mercado como un espacio que se produce por parámetros automáticos y donde los sujetos actuamos libremente guiados por la "razón instrumental", son meras fabulaciones. La historia y un análisis materialista de la economía (o la cultura) dejan bastante claro que no encontraremos espacios de intercambio mediados por mercados que sean neutros, apolíticos y –todavía menos– democráticos. Por lo tanto, **no hay economía sin política como de hecho no hay economía de la cultura sin políticas culturales**. El rumbo histórico de las políticas culturales en Cataluña que han querido fomentar las industrias culturales son un buen ejemplo. Las políticas de la ICIC (Institut Català d'Indústries Culturals) y hechos concretos como, por un lado, las intervenciones exteriores que se hicieron para "vender la cultura catalana" y, por otro lado, la imposibilidad de devolver los créditos que este organismo otorgó, acentúan esta realidad.

Esto lleva a una conclusión bastante clara: no hay una forma de hacer políticas culturales para un mercado preexistente, sino que hay muchas formas de hacer políticas para mercados que se tienen que construir o

para mercados que han sido construidos históricamente. Aquí es donde podemos situar la batalla política, puesto que unas intervenciones u otras, tendrán como resultado un tipo de mercados culturales u otros. La idea de "adaptarse" a mercados culturales ya existentes es profundamente política, ni mucho menos una vía "neutra" o la única manera de intervenir sobre espacios económicos. Esto está bastante claro en el discurso de las industrias creativas, comento un ejemplo para situarlo mejor.

En el año 1997, con la llegada al poder del nuevo laborismo de Tony Blair, las industrias creativas consiguieron un lugar predominante en las políticas del Reino Unido. El Gobierno introdujo un cambio discursivo de una importancia capital: El término cultural se vio reemplazado por el concepto creativo, poniendo el foco sobre una serie de pequeñas empresas bajo la denominación de industrias creativas, básicamente, empresas y autónomos del mundo del diseño, la moda, la publicidad, el arte contemporáneo, etc. Kate Oakley, profesora en la Universidad de Leeds y experta en el análisis de la llamada "economía creativa", analizó cómo funcionaban este tipo de "industrias" en artículos como ['Not so Cool Britannia, The Role of Creative Industries in Economic Development'](#). Sus estudios muestran que este sector depende mucho de redes y relaciones sociales para poder entrar y crecer laboralmente y que la experiencia normalmente se consigue por medio de trabajos no remunerados. Son obvias las desventajas para quienes no tienen amigos o redes familiares en este tipo de sectores o que no se pueden permitir trabajar de una manera gratuita. Por otro lado, otras investigaciones ([Banks i Milestone](#)) han añadido que las formas de organización ostensiblemente «destraditionalizadas» y «reflexivas» de las industrias creativas propician que resurjan formas tradicionales de discriminación y desigualdad de género, de clase y de etnia.

El caso del Reino Unido lleva a una conclusión bastante evidente: hablar de industrias creativas no es una manera de describir una realidad productiva, es un tipo de discurso y políticas que interpretan y producen un tipo de realidad social y económica.

2. Gestión comunitaria

En una lógica inversa a la reflexión anterior, podríamos decir que la gestión comunitaria siempre existe. **No hay ninguna forma de economía, ni cultural ni industrial, ni material ni inmaterial, que no integre procesos de gestión comunitaria.** No encontraremos ningún servicio, ningún producto, ningún proceso de producción de mercancías, que no encuentre su base sobre procesos de gestión comunitaria. Ya

sea un proceso online, off-line o mixto. Todas las tareas de producción social necesarias para hacer sostenible la vida (tareas de asistencia mutua, de cuidados, de producción cultural, de integración social) están producidas bajo principios de reciprocidad de comunidades sociales.

No hay individuos ajenos a esta realidad material del mismo modo que no hay coches que se muevan sin que actúe la ley de la gravedad. Este tipo de labores, consideradas como no-trabajo o como no-productivas puesto que carecen de expresión monetaria, son el elemento esencial, el ejercicio social fundamental que sustenta toda práctica económica. Así mismo, y podríamos decir que de manera acentuada, pasa en la esfera cultural. Cómo analizó el geógrafo David Harvey, un claro ejemplo lo encontramos en toda la ingeniería de *branding metropolitano* de ciudades como Barcelona, que se sustentan en la producción cultural cotidiana y en los rasgos diferenciales fijados en el territorio (ya sean singularidades patrimoniales, climáticas o sociales). La renta monopolista que han extraído sectores productivos concretos como el inmobiliario o el turístico toma como base (como capital fijo) recursos comunes producidos comunitariamente. La acción de las políticas culturales las tenemos que analizar como pura economía política de la cultura que, **si bien entiende estos recursos como parte de la cadena de valor, los desplaza de la fórmula cuando se trata de hacer cálculos y redistribuir las rentas económicas que se extraen.**

En ese mismo sentido, este informe publicado hace poco '[The Internet and the Creative Industries: Measuring Growth within a Changing Sector Ecology](#)' (Oliver & Ohlbaum Associates Ltd, 2013) es muy interesante, pero tal vez por motivos diferentes a sus objetivos. En este estudio, queda patente como el **conjunto de comunidades que “rodean” a las industrias creativas en la red son el recurso básico de su producción.** De hecho, esto no sólo pasa en Internet, sino que la red simplemente hace más fácil hacerlo visible ya que permite trazar ese cúmulo de interacciones, externalidades y flujos cognitivos que se producen fuera de las empresas. No hay espacios económicos que no se nutran de procesos colectivos, sean culturales o del tipo que sean. Esta tendencia histórica propia del proceso de acumulación capitalista, sólo puede ser revertida por instituciones (estatales, sociales, comunitarias) y por espacios económicos cooperativos que accionen procesos de redistribución y de intervención sobre los espacios económicos existentes.

No hay política, ni economía, ni cultura fuera de su relación social. Es por este motivo que a veces se dice que no hay cultura que no sea producida colectivamente. Esto no quiere decir que no sea deseable, incluso innegociable, vivir de lo que se produce. Por eso **el verdadero**

reto de esta nueva realidad que vivimos no es tan sólo compartir la riqueza cultural, sino compartir todo tipo de riqueza.

Hacer políticas culturales que fomenten, faciliten o, por lo menos, que no ignoren o no hagan invisible esta potencia productiva de base comunitaria, es una exigencia que tendría que ser entendida como consustancial a la propia naturaleza de la intervención pública. Situar "al mercado" como regulador social y cultural, entendiendo que aquellos que producen cultura o creatividad son un tipo de sujetos económicos (empresas culturales, emprendedores culturales, industrias creativas), sólo se puede entender si hay argumentos de peso para negar esta realidad social. El ridículo referente que tenemos en este sentido es negacionista, cuando Thatcher insistía en aquel mantra cultural de "la sociedad no existe". **Prácticas económicas que van desde la economía social, cooperativas de software libre, la gestión comunitaria de espacios culturales en el territorio urbano o la gestión comunal de recursos naturales, producen instituciones y marcos normativos que parten del reconocimiento de esta realidad social comunitaria.** Estas prácticas entienden que no hay orden social más virtuoso que producir recursos de dominio público, recursos que tanto puedan nutrir una práctica económica que asegure la subsistencia de las tareas consideradas productivas como las tareas consideradas socialmente reproductivas.

Sin duda, faltan argumentos para justificar porqué se tienen que invertir dinero público en prácticas económicas donde el único retorno comunitario está mediado por mercados sin control social, en prácticas económicas que subsumen la producción social bajo la figura del emprendedor cultural, en prácticas económicas que son posibles en tanto que hay protocolos legales estáticos que determinan las formas de producir y de distribuir servicios y productos. Vemos que, paradójicamente, las intervenciones públicas para producir mercados culturales ignoran toda la sustancia social que los hace sostenibles. **La actual innovación económica en el ámbito cultural, conducida por prácticas que enriquecen en lugar de dilapidar los bienes comunes, la cultura libre, la federación de espacios de cultura abierta, etc. resta muy lejos del discurso de las industrias creativas.** Prácticas que incentivan, nutren y dan cuerpo a cuencas de recursos de acceso público. Una forma de hacer política pública al margen de la propia administración de lo público.

Esto abre una pregunta de la que cuesta encontrar una respuesta sensata: ¿cuál es el sentido político de una política pública que fomenta una sociedad de pequeños propietarios que conducen a un mercado aquello producido comunitariamente?. Por otro lado, ¿es el mercado

existente el mecanismo que tiene que validar quién extrae provecho de su tarea en el ámbito cultural? ¿Se puede seguir asegurando que este mecanismo es neutro, democrático, justo, esquidistante y que genera las condiciones deseables o es el mercado cultural –como todo mercado– un espacio profundamente político? ¿Las políticas culturales tienen que estimular y reproducir condiciones de mercado que excluyen del espacio de extracción de rentas a ciertas capas sociales, estipulan qué es y qué no es productivo, qué es y qué no es cultura, qué tiene que tener retribución monetaria y qué cosas no? ¿Tenemos que ignorar que los mercados son posibles gracias a la gestión comunitaria y a recursos que producimos entre todos y todas?

El hecho es que nunca se podrá diseñar un mercado donde la gestión comunitaria no esté presente. El reto político al que nos enfrentamos es diseñar y accionar mercados que aseguren la sostenibilidad y riqueza de esta realidad material.

Estas reflexiones son absolutamente deudoras de las investigaciones realizadas con Jaron Rowan, Clara Piauelo, Eli Lloveras y Marc Vives en YProductions durante los 10 años que trabajamos juntos en el ámbito cultural. Por si interesa, dejo el enlace a uno de los documentos que generamos muy relacionado con lo que aquí se comenta: ["Nuevas economía de la cultura: tensión entre lo económico y lo cultural en las industrias creativas"](#)