

PREMIO CÁTEDRA JORGE ALONSO 2014

# Ciudades en insurrección

Oaxaca 2006 / Atenas 2008



**Katerina Nasioka**



# **Ciudades en insurrección**

**Oaxaca 2006 / Atenas 2008**





# Ciudades en insurrección

**Oaxaca 2006 / Atenas 2008**

**Katerina Nasioka**

El CIESAS y la Universidad de Guadalajara han dado origen a la Cátedra Jorge Alonso que, entre sus actividades, otorga un premio anual a la mejor tesis de doctorado en las temáticas de la cátedra. El premio lo decide autónomamente un jurado plural e interinstitucional que indica las modificaciones que se tienen que hacer a la tesis ganadora para que se convierta en libro. La presente publicación es producto de ese proceso.

## **Primera edición: 2017**

*Ciudades en insurrección. Oaxaca 2006 / Atenas 2008*

Cátedra Interinstitucional  
Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2017 Katerina Nasioka

D.R. © 2017 Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359 / C.P. 44190

e-mail: occte@ciesas.edu.mx

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Coordinación editorial: Jorge Alonso

Diseño de la colección y portada: Postof

Revisión y corrección del texto: Hieron Rojas y Eliana Villanueva

Foto de portada: Giorgos Vitsaropoulos

Diagramación: Rosalía Valeriano Palafox

ISBN: 978-607-9326-54-8

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

# Índice

<b>Prólogo Sobre un viaje a la fiesta del fuego</b>	9
<b>Parte uno.</b> La historicidad de lo imposible	
1.1 Nosotras decimos: ¡Revuelta!	15
1.2 Acontecimiento y crisis: Constelaciones de fragilidad	32
1.3 Desde las fronteras hasta los cuarteles, la democracia asesina	48
<b>Parte dos.</b> Ocupando el presente	
2.1 Cooperación social y producción de lo común en la ciudad	73
2.2 Los tiempos y los espacios de la ciudad son nuestros	95
2.3 Espacialidades de destotalización	117
<b>Parte tres.</b> La rebelión o será fiesta o no será	
3.1 Subsunción real y crítica de la vida cotidiana	133
3.2 Viajando en el vehículo de la rebelión	154
3.3 Utopías y desilusiones	167
<b>Parte cuatro.</b> El sujeto en movimiento de autonegación	
4.1 Crisis de la subjetividad constitutiva: el proletariado contra la clase obrera	185
4.2 No somos burguesas, ni somos copetonas, somos oaxaqueñas mujeres bien cabronas	206
4.3 Lucha por desclasificación	227
Bibliografía	237



## Prólogo sobre un viaje a la fiesta del fuego

¿Cómo puede alguien escribir sobre el acontecimiento de la rebeldía? Seguro que hay varias maneras de describir un acontecimiento de ruptura. Una de éstas es mantenerse en el papel del escritor, quien desde una posición "neutral" hace un registro estéril de los hechos, sin sabor. Si alguien está buscando este tipo de escritura, no la encontrará en este libro. Katerina Nasioka examina las revueltas en Atenas y Oaxaca desde un punto de vista crítico. Como acontecimientos locales que, sin embargo, sobrepasan sus fronteras. Desde el punto de vista de los sujetos que bailan las melodías y los ritmos de las llamas insurreccionales contra el eco monótono del tiempo-reloj capitalista. En este contexto, es significativo preguntar de qué manera estos dos acontecimientos, a través de su singularidad, se comunican abriendo horizontes comunes. En un principio, el acontecimiento mismo de rebeldía es un movimiento negativo que se despliega a través de sus contradicciones. Los sujetos que participan no se definen como identidades positivas, sino al contrario como movimientos en-contra-y-más-allá de sus identidades. Es por eso que un acontecimiento surge como una "destrucción creativa", como un flujo contradictorio que manifiesta la posibilidad de un mundo diferente, el cual está presente pero todavía no.

¿Cómo se inscribe la dinámica insurreccional en el ámbito urbano? Si el espacio-temporalidad de la ciudad está estructurado

para el flujo plano de las mercancías, la rebelión emerge bajo la forma de una "crisis como posibilidad", como una ruptura de la relación establecida. Aparece como ateritorialidad, en cuya trama utópica los sujetos tejen su irrupción creativa contra la perspectiva dominante del espacio temporalidad capitalista. Ocupaciones, barricadas y otras formas de lucha, que emergen durante la rebeldía, aparecen como grietas en el *continuum* capitalista, posibilidad inherente de una organización diferente del *hacer* humano. En este sentido, el presente libro muestra cómo se crean otras formas de percibir el tiempo y el espacio durante el acontecimiento; cómo la rebeldía en cuanto experiencia tangible rechaza, por su propio movimiento, la normalidad capitalista; es decir, cómo a través de las revueltas en las ciudades de Oaxaca y Atenas es visible la desterritorialización del espacio-tiempo capitalista y el surgimiento de otras temporalidades/espacialidades, las cuales contienen otra percepción del devenir social y de su flujo de relaciones sociales.

El lector comprenderá que las prácticas rebeldes no solo muestran ira, tristeza y dolor. De hecho, las narrativas de la contrainsurgencia presentaban un lugar (*topos*) lleno de imperativos donde la práctica insurreccional aparecía como amenaza a La Razón, la sociedad y la naturaleza; más precisamente, como amenaza de volver a una condición anterior, primitiva. Mientras que los rebeldes eran vistos como "gritos inarticulados" llevando a cabo ataques contra lo "sagrado" de la sociedad capitalista: la propiedad. Si en el mundo moderno La Razón no es más que un lugar estéril de negociaciones y convenios, apoteosis de la racionalidad instrumental; entonces, el acontecimiento de la rebeldía es este no-lugar (a-topos) donde se cuestiona la "vida falsa" del mundo fantasmagórico de las mercancías. Mientras la maquinaria capitalista no es más que la autoexpansión necrótica del valor y el cercamiento de nuestra capacidad creativa en los muros de la sociedad-fábrica; la rebelión es este campo de grietas múltiples en los engranajes de la máquina, la negación realizada al trabajo abstracto. No es casualidad que dentro de los ritmos frenéticos

de la insurrección se desdoblán las nociones del juego y la risa como realización de un tiempo “aquí y ahora” en-contra-y-más-allá del tiempo congelado del capital, que unifica-separando la actividad social por medio de la mercantilización de la propia vida. En las prácticas rebeldes surgen las nociones de solidaridad, autogestión y acción participativa. En otros términos, surge la dimensión de la fiesta —o como dice Katerina Nasioka “la rebelión o será fiesta o no será—”. Una dimensión que se revela en una de las consignas más emblemáticas de la rebelión del diciembre: “¡Fin a la disciplina! ¡Vida mágica!”.

Tampoco es casualidad que las identidades dadas se aplastan por su propio peso en la condición insurreccional. Se dirigen, por medio de su autonegación, en-contra-y-más-allá de su corporalidad y, andando, abren caminos. En tal sentido, aparecen rutas más allá de sus clasificaciones dominantes: los trabajadores no son solo trabajadores sino negación del trabajo; las mujeres no son solo mujeres sino la negación de su constitución en género. Así, dentro de un despliegue esquizoide y contradictorio de subjetivaciones, se trastorna la normalidad capitalista en todas sus facetas; sin que esto signifique que el lector descubrirá ahí un sujeto revolucionario puro, sino todo lo contrario. En este punto se encuentra una parte del encanto de este libro. No consagra los sujetos sino los trata a través de su movimiento multifacético y contradictorio. Es un movimiento que no reconoce un sujeto positivo de la rebelión que tiene conciencia de antemano de su condición constitutiva, sino un movimiento práctico que se descubre a sí mismo a través de su negatividad. En otras palabras, es un sujeto que no sabe, comete errores y *hace su camino al andar*, sin seguir recetas de las “cocinas del futuro”, ni mapas predefinidos en su viaje. Lo fascinante es que Katerina narra este viaje sin adornos ni maquillaje sino a partir de la experiencia vibrante y diversa de tales sujetos que en su lucha alegre, festiva y rabiosa componen un rompecabezas subjetivo que hace pedazos las fronteras de sus identidades.

De este modo, el libro no queda solo en el acontecimiento de la rebeldía. Abre caminos para la crítica de las teorías revolucionarias y las luchas actuales. El proletariado, en cuanto "sujeto de la revolución" positivizado en las teorías del pasado, es incapaz de romper sus cadenas. Ese sujeto revolucionario se define a través de su participación en el proceso productivo y al final queda atrapado en la cárcel de su propia identidad. En otras palabras, "¡el proletariado contra la clase trabajadora!" ¿Qué puede significar esto? La clase trabajadora debe ser una no-identidad, un movimiento que se define negativamente en contra y más allá de sí misma. A través del movimiento dialéctico y antagónico se refleja la contradicción y la crisis del mundo presente. Sin embargo, hay dos aspectos de la crisis: la crisis como restauración de la normalidad capitalista y la crisis como posibilidad de ruptura. Las revueltas muestran este flujo de rebeldía como un movimiento de desterritorialización de las identidades establecidas, lo que expresa la crisis como posibilidad de ruptura y subversión de la normalidad capitalista: la potencialidad de un mundo que todavía no existe, pero que está presente en nuestra práctica y capacidad creativa. Como dicen los mismos rebeldes "somos la imagen del futuro". El libro abarca una crítica al sujeto revolucionario, tal como se presenta en la teoría tradicional y no solo en ella. Empero, su aporte es que esta crítica no sale del lugar estéril y remoto de una oficina sino transmite la experiencia de los participantes mismos, así como la de Katerina. Este asunto transforma el libro en una experiencia viva, un viaje por las calles y las danzas de los deseos en llamas de Oaxaca y Atenas. Un viaje a la fiesta que al andar abre caminos sin cerrar horizontes.

Panos Doulos,  
Puebla, 21/10/2015

## **Parte uno**

### **La historicidad de lo imposible**



## Nosotras decimos: ¡Revuelta!

Todas las piedras, sacadas del pavimento, que cayeron hacia los escudos de los polis o a las vitrinas de los templos de mercancías; todas las botellas encendidas que trazaban una ruta en el cielo nocturno; todas las barricadas levantadas en las calles de la ciudad que separaban nuestros espacios de los suyos; todos los botes de basura consumista que, debido al fuego de la rebelión, se convirtieron de Nada en Algo; todos los puños alzados bajo la luna, son las armas que dan forma y fuerza no solo a la resistencia sino también a la libertad....  
El fantasma de la libertad viene siempre con el cuchillo entre los dientes, con el deseo violento de romper las cadenas, todas aquellas que convierten la vida en repetitividad absoluta, útiles para la reproducción de las relaciones sociales dominantes... (Manifiesto de Grupo Surrealista de Atenas, 2008)

**A**gresión permanente... El día 6 de diciembre de 2008 cerca de las nueve de la noche un grupo de jóvenes, sentados en una calle del barrio céntrico de Atenas, Exárjia, empezaron a gritar a una patrulla que atravesaba. Los polis se retiraron por el momento, pero unos minutos después regresaron y se estacionaron en la esquina. Dos salieron, caminaron hacia la gente y sacaron sus pistolas. Uno de ellos, Epaminóndas Korkonéas, apuntó y disparó dos veces. Alexis Grigoropoulos, quince años de edad, cayó muerto. La bala provocó la rebelión. Atenas en los próximos meses experimentaría uno de los mayores disturbios sociales en su historia de metapolítefsi (posdictadura): "Remember, remember the sixth of December".<sup>1</sup> Apenas dos años antes en Oaxaca, igual

---

<sup>1</sup> Consigna en muro de Atenas en 2008. La frase original "remember, remember the fifth of november" se refiere al atentado (sin embargo, fallido) del Guy Fawkes, la noche del 5 de noviembre de 1605 conocida como la Noche de las hogueras, con el que intentó destruir la sede del parlamento en Londres y asesinar al rey de Inglaterra. En general, el día se celebra como expresión de rebeldía contra el poder. Este significado simbólico fue retomado por la película *V for Vendetta* (2006) que toma lugar en

al amanecer del siglo XXI y delante la crisis global actual, el día 14 de junio del 2006 a las cinco de la madrugada aproximadamente tres mil miembros de la policía estatal, acompañados de un helicóptero, lanzaron una operación violenta y sorpresiva en el centro de la ciudad para desalojar al plantón de los maestros y acabar con su protesta. La gente salió a las calles reivindicando la ciudad entera. Esta fue la ruptura que transformó el mapa social en Oaxaca durante los próximos seis meses. ¡*Revuelta!, revueltas...* acontecimientos inclasificables con múltiples perforaciones en el tiempo, espacio, cuerpo y memoria; realidades vivientes y concretas que convierten la cambiabilidad del mundo en posibilidad tangible. A la par del rechazo proletario que se lanzó a las calles de las dos ciudades incendiando al viejo mundo, otro brillo apareció para todas las que vivimos las rebeliones como una experiencia abrumadora: "¿Quién se atrevería ahora a decirnos buenas noches amonestándonos de que 'este mundo nunca va a cambiar'?" (*Blaumachen*, 2009b: 3).

El presente libro tiene como punto de partida la experiencia particular de la gente que salió en las calles de Oaxaca y Atenas en 2006 y 2008.<sup>2</sup> En realidad, aspira a guardar la mirada sensible sobre lo que las luchas cuentan, a ser nada más que una discusión entre compañeras y amigos en Grecia y México siempre presentes en la escritura, que cuestionan, afirman, preguntan, debaten, critican. Así como nos encontramos en las calles y los espacios de nuestra cotidianidad urbana, de manera igual nos perdemos entre las líneas de textos y las palabras intercambiadas. ¿Cómo conectar dos experiencias tan distintas en su contexto social-histórico? Hay dos procesos

---

un futuro distópico en el Reino Unido, donde el V, un anarquista radical que trae la máscara de Guy Fawkes, logra derrumbar el gobierno fascista opresivo. La consigna de Atenas actualiza el contenido de rebeldía y anonimato de estas referencias.

<sup>2</sup> El libro está basado en el trabajo que realicé entre 2010-2014 para la homónima tesis doctoral, presentada en 2014, *Ciudades en Insurrección. Oaxaca (2006) y Atenas (2008)*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

durante el despliegue de las revueltas en Oaxaca (2006) y Atenas (2008) a considerar: la *espacialización* y la *subjetivación* de la lucha. Respecto a la cuestión del sujeto en lucha, el enfoque se pone en las prácticas conflictivas de los insurgentes tanto contra el poder del capital como las surgidas dentro del propio movimiento anticapitalista. Estas prácticas se relacionan con los procesos contrainsurgentes, escaneados no meramente en la parte “visible” del enemigo (capital, Estado, etc.), sino en todo *canon* político-social que ha sido producido hasta ahora en la lucha clasista y que, en varias ocasiones, se pone de pie como límite frente a nosotras. Dicho de otra manera, dentro del propio proletariado los proyectos político-ideológicos, los contenidos programáticos —sujetos a la *forma laboral*— o la organización institucionalizante que coagula la lucha forman parte del proceso para la supresión de la rebelión, para su aprisionamiento. La pregunta que surge, entonces, es: ¿Cómo se plantea la noción del sujeto y de la clase (proletariado) a partir de la práctica desplegada en los estallidos sociales actuales? Reivindicando la “autonomía” de los momentos de rebeldía, no se busca pensar en *estrategias* o *tácticas*, a través de las cuales se puede lograr la revolución o hacer durar el estallido de rebeldía. El objetivo, tentativo, es entender y pensar a partir de lo que ocurre en las luchas actuales. En segundo lugar, respecto a la cuestión del espacio, aparece otra pregunta: ¿De qué modo puede pensarse hoy en día la autodeterminación en los ámbitos urbanos? Las contradicciones de la economía política producen la *forma espacio* como síntesis —en el espacio— del valor y la mercancía. La forma espacio constituye, por lo tanto, una lógica particular basada en una *subjetividad dislocada*, herida y enajenada. La lucha por el espacio (y el control político-social en él) se registra en la planificación urbanística: prohibición, reclusión, supervisión, abandono y segregación por un lado; zonas exclusivas de lujo, espectáculos urbanos, centros empresariales, barrios “limpios” y gentrificados como parques temáticos humanos, fortalezas paranoicas de seguridad por el

otro. Las revueltas sociales rompen con el *contrato espacial* y producen el contraespacio: una *topología* de negación de la síntesis y validez de las definiciones sociales de rol (identidades). Las prácticas somáticas de los insurgentes desafían el contexto que nos define como clase: ocupan-reivindican la ciudad de mil maneras y crean la imagen de un espacio *destotalizante*.

Reflexionar sobre la revuelta presupone inevitablemente una lucha permanente contra formas objetivizantes de la experiencia vivida en esquemas conceptuales. Implica romper con la *teoría de (un objeto)* y hablar no *de* sino *a partir* del propio acontecimiento. No obstante, pensar a partir de lo particular conlleva un peligro: aislarlo y convertirlo en fetiche. Por lo tanto, la conexión o confluencia de las luchas —cada una producto de su contexto sociohistórico— es de una importancia fundamental. No solo por cuestiones de aprender e intercambiar conocimientos generados desde abajo, desde nuestra ira y negación de vivir reconciliados con el *impasse* capitalista. Sino, además, porque solo a partir de esta constelación y resonancia de nuestros acontecimientos, la cambiabilidad del mundo se plantea como posibilidad. Cada una de las revueltas en su particularidad parece ser imposible frente a una opción de salir del capitalismo. Su confluencia es aquella que vuelve este aislamiento en posibilidad histórica. En este sentido, los acontecimientos de rebeldía en su interrelación revelan *la historicidad* de lo que aparentemente se presenta como imposible. El único punto de partida para pensarlo así es pensarlo contra toda apariencia, contra toda la aparente fuerza de la dominación y síntesis capitalista: pensarlo a partir de la crisis, de la fragilidad del sistema; es decir, pensar en la esperanza que la práctica-crítica de nuestras luchas revelan. Esta es la interrogante que recorre el libro: ¿De qué manera la revolución se plantea como posibilidad? ¿Cómo abrir la categoría de la revolución y la teoría revolucionaria?

El colectivo *Blaumachen* (2011) define la crisis actual como un periodo transitorio, llamado por ellos: *la época de los disturbios*. La noción del *periodo transitorio* conlleva cierto

problema, mientras se identifica con el propio periodo de la lucha y presupone que una vez acabada la transición la lucha se termina. En este sentido, mientras el *valor* se percibe como lucha en el periodo transitorio, con la terminación de la transición el valor es visto ya como *forma estable* de las relaciones sociales, “como dominación o como parte de las leyes que determinan la reproducción de la sociedad capitalista” (Holloway, 2002: 114). Es decir, es importante percibir que la lógica de la renovación de los procesos de valorización y acumulación del capital es permanente para entender que las formas capitalistas son una lucha continua y no una estructura ya establecida; además de que la violencia del capital para seguir reproduciéndose es igualmente brutal desde su constitución histórica hasta su existencia actual.<sup>3</sup> Sin embargo, la amplificación y extensión de dichos procesos en nuestro presente nos lleva a la necesidad de examinar también los modos no-directos o latentes de valorización/acumulación capitalista, en cuanto las relaciones sociales ya están mediadas por el valor, por el fetichismo de la mercancía, la fuerza de trabajo como mercancía. Resulta entonces fundamental tratar de entender y analizar las formas específicas de la reestructuración capitalista partiendo de la lucha de clases. De esta manera, se visibilizan, más claramente, los procesos de explotación y además las contradicciones dentro del propio proletariado.<sup>4</sup> Por lo tanto, el argumento de los *Blaumachen* destaca la *transformación* de las formas de lucha durante la crisis actual.

En los mismos términos pero desde otra perspectiva, Badiou (2012:5) comenta que la actividad rebelde contemporánea, asemejada a las insurrecciones de principios del siglo XIX, marca la *época de los disturbios* y anuncia, de manera confusa e inestable,

---

<sup>3</sup> Para un entendimiento de los procesos del capital en su lucha por extender los campos de la producción de valor, ver la teoría de la *acumulación originaria* permanente, desarrollada por Bonefeld (2002, 2013).

<sup>4</sup> Por ejemplo, las comunidades divididas frente a megaproyectos capitalistas, privatizaciones, etc.

“el renacimiento de la historia en lugar de la repetición simple de los pesares”. De acuerdo con la tipología de Badiou (*op.cit.*), las luchas actuales relatan más lo que él llama *rebelión inmediata*, cuyas características básicas consisten en que: su estallido se debe, por lo general, a un incidente de violencia motivado por la represión estatal; convoca principalmente la participación dinámica de jóvenes; es local y su contenido mantiene el rechazo y repulsión de la situación social. Además, el autor argumenta que las *rebeliones inmediatas* son la base de las *rebeliones históricas* que, según el autor, logran cierta unificación de factores subjetivos formados durante el conflicto y la expresión de una demanda mayoritaria; la cual conducirá, posiblemente, a un resultado ganador. Sin embargo, una tal clasificación de los acontecimientos de rebeldía presupone la adopción de una aproximación cuantificable hacia las luchas, la aceptación de una suerte de jerarquía acerca de su importancia. ¿Qué implicaciones tiene la categorización de Badiou con respecto a la diferenciación tradicional entre rebelión-revolución y la percepción ortodoxa sobre la revolución?

Me acuerdo que en las páginas del libro *El cero y el infinito* de Koestler (1972), su héroe Rubashov, alto funcionario del régimen estalinista, comentó a sus compañeros, mucho antes de ser condenado por traición y de recibir un pistoletazo en la nuca: “De esta manera no se puede dirigir la política; es imposible tomar como normas la desesperación y las pasiones. La órbita del Partido está claramente definida, como una estrecha senda a través de las montañas. El menor paso en falso, a la derecha o a la izquierda, lo lleva a uno al precipicio. El aire está enrarecido en la altura, y el que se marea está perdido” (*ibid.*: 43-44). Pues, la perspectiva de la revolución es categórica: no se puede hacer política con la desesperación y la pasión. En el camino hacia ella, determinado por el Partido, no se perdonan errores, desviaciones no calculadas. En este sentido, las rebeliones se expulsan o a un campo irracional, *si las juzgamos desde la racionalidad dominante* (Holloway, 2011: 83), o a un terreno prepolítico por su ineficacia

de tener éxito revolucionario, si las juzgamos desde la doctrina revolucionaria del pasado, en cuanto su debilidad organizativa e ideológica para lograr un traspaso al poder. En los dos casos, la rebeldía aparece como movimiento irracional o, en última instancia, espasmódico.

El análisis de E.P. Thompson acerca de las rebeliones del siglo XVIII es una contribución valiosa al debate de este punto. Thompson (2002: 364-365) argumenta que la caracterización “rebeliones del estómago” acerca los estallidos sociales del siglo XVIII, la cual se ubica en la línea analítica del “hambre-elemental-instintiva”, no es suficiente. El autor intenta denotar “alguna noción legitimadora”, la cual significaría que “los hombres y las mujeres que constituían la multitud, creían estar defendiendo derechos y costumbres tradicionales; y en general que estaban apoyados por el amplio consenso de la comunidad” (*ibíd.*: 365). Analiza este argumento a partir de “la economía moral de los pobres” (*op.cit.*), una categoría que define el contexto moral y material de la lucha surgida de una decisión política de las clases oprimidas, en cuanto la objetividad social llegaba a un punto insoportable, provocando motines en contra de la explotación-dominación del Estado y mercado capitalista. La explicación en términos de la economía moral se opone a la aproximación de los motines “como respuesta directa, espasmódica e irracional al hambre” (*ibíd.*: 421). Para Thompson, la noción de “motín” no es eficaz para abarcar todos estos significados y, por consiguiente, proporciona la categoría de “levantamiento popular”. No obstante, lo más importante es entender que dicha legitimación presenta, en realidad, un mundo en transición a la era industrial de la producción capitalista y a la transformación de las ciudades en epicentros del capital y, por tanto, de las insurrecciones. Esto es que el trabajo de la comunidad a partir de necesidades concretas —que determinaba la productividad material y su articulación con la sociedad a través de formas de reciprocidad—, dio lugar a un nivel más elaborado de abstracción del trabajo, bajo las leyes

normativas del salario. El conflicto social que se genera en esta era transitoria de un mercado paternalista (de autoridades y mercados totalmente regulados) a un mercado libre y sus consecuentes desequilibrios no es solo la transformación económica basada en las leyes de la oferta y la demanda. Dibuja, además, la forma fetichizada de las relaciones sociales subordinadas a las nuevas leyes de la economía política “que redujo las reciprocidades humanas al nexo salarial”(op.cit.).

Dicha transformación se refleja, también, en la transformación de las prácticas surgidas durante las protestas. En primer lugar, de las formas más destacadas de lucha en los motines iniciados con frecuencia por mujeres es, según el autor, la *acción directa* (ibid.: 366). En la misma dirección, Rudé (1998: 14) comenta que para varios autores la multitud en las manifestaciones se expresaba “rompiendo vidrios, destruyendo maquinarias, asaltando mercados, quemando efigies de sus enemigos del momento, incendiando parvas de heno y ‘echando abajo’ sus casas, granjas, cercos, molinos o tabernas, pero rara vez cobrándose alguna vida”. Dicha subjetividad política se presenta como “turba agresiva” o “estallido hostil” (ibid.: 12), una muchedumbre furiosa que en el tiempo transitorio a la sociedad industrial se caracterizaba por la transformación correspondiente de sus formas de protesta. Al contrario con el tiempo preindustrial, de acuerdo con Rudé (ibid.: 13), la protesta social tuvo luego nuevas formas, más sistematizadas, de “huelgas y otras disputas laborales o de reuniones públicas masivas y manifestaciones dirigidas por organizaciones políticas”. Los objetivos de los manifestantes ya estaban bien definidos, se presentaban suficientemente racionales y con cierta finalidad. De tal manera, la era industrial relaciona directamente lo político con la racionalidad de las demandas y la organización de la clase obrera bajo formas programáticas de negociación. Raymond Williams (2001: 154) comenta al respecto que ya desde el siglo XIX el capitalismo desarrollado impulsaba “una organización sistemática contra él”, con la lucha por los derechos económicos

y políticos, el reconocimiento de los sindicatos, el derecho al voto y con “la posibilidad de participar en nuevas instituciones representativas y democráticas” (*ibid*: 144).

En el auge de dicha sistematización, en el siglo XX, la relación articulada entre capital-trabajo produjo una imagen de política legítima del conflicto social en la forma de un sujeto histórico unificado, *el movimiento obrero*, representado por sus formas de partido y sindicato y determinado por su *acción programática*. La acción programática consiste en formas de lucha que van afirmando la categoría del trabajo en el capitalismo. A corto plazo, el objetivo era la posición más favorable del trabajo dentro del capitalismo a través de las reivindicaciones laborales; mientras que el horizonte lejano fue el establecimiento de una sociedad obrera a partir del fortalecimiento del poder del trabajo como periodo transitorio hacia la revolución —la dictadura del proletariado—.<sup>5</sup> Específicamente, en el periodo después de la Segunda Guerra Mundial (fordismo) la lucha de clases se cristalizó en la forma *movimiento obrero-políticas keynesianas*. El keynesianismo declaraba que, por medio de sus políticas económicas, construiría una sociedad capitalista justa. En realidad, pretendía contener la fuerza del trabajo manifestada en la revolución rusa y limitar las tendencias autodestructivas del sistema. El objetivo de recomposición capitalista se dio a través de la canalización de la protesta social en demandas de mercancías —“poner más dinero en mano de los consumidores”— y el reconocimiento institucional de los sindicatos/corporativismo (Holloway, 2003: 82-83). El salario se volvió el aspecto central tanto de las protestas como de la reestructuración capitalista (conexión entre salario y productividad). Este proceso condujo a la fetichización del movimiento anticapitalista que permanecía aprisionado en el modo de producción capitalista. Las luchas se volvieron sistémicas mientras que su acción reivindicativa formaba

---

<sup>5</sup> Sobre la construcción histórica de dicho proceso (*programatismo*) y una aproximación crítica, ver *Théorie Communiste* (2008).

parte del circuito de la reproducción capitalista en el proceso de intensificación de la subsunción real del trabajo al capital.<sup>6</sup> En tal sentido, el sujeto colectivo que fue producido y consolidado durante el siglo XX como *movimiento de la clase obrera*, en todas sus distintas expresiones históricas a nivel mundial, se alejó del horizonte revolucionario: el capitalismo estatal de la ex Unión Soviética, el movimiento antiimperialista nacional-popular del mundo colonizado, el movimiento obrero de los sindicatos en el occidente. Su incorporación en el sistema capitalista destruyó gran parte de la posibilidad de visualizar una sociedad más allá del capital. La forma que tomó la lucha de clases hasta los años setenta dio origen a dos consecuencias fundamentales en la organización social que, a su vez, provocaron una nueva crisis capitalista. Por un lado, la nueva organización del proceso laboral (fordismo-taylorismo) conllevó a la alienación elevada del trabajo y la insubordinación creciente de los trabajadores contra las formas de producción (repetición de tareas laborales para el aumento de la productividad, naturaleza opresiva y disciplinaria del trabajo, aburrimento, etc.). Por otro lado, la expansión del Estado vislumbraba la expansión de las relaciones capitalistas a toda la sociedad y, asimismo, la intensificación de la alienación.

La crisis —aún abierta— se profundiza y estalla cotidianamente en todo el mundo. Hoy en día, la condición proletaria se encuentra constantemente con grandes dificultades para reproducirse socialmente debido a: *a)* la crisis del trabajo asalariado y la deslegitimación de demandas reivindicativas (desconexión entre salario-productividad), *b)* la profundización de la subsunción real del trabajo por el capital y la creciente colonización de la vida cotidiana sobre todo en los centros urbanos y, finalmente, *c)* la represión estatal como modo dominante de reproducción social. La brecha se abre, se extiende entre los “nadies” — como plantea el lenguaje zapatista respecto aquella mayoría de

---

<sup>6</sup> Acerca de este proceso ver el análisis en la parte tres del libro.

gente que es excluida totalmente— y la construcción del orden de dominación capitalista. El ataque actual del capital al proletariado significa, esencialmente, la profundización de la crisis del trabajo asalariado y de la relación salarial. Esto equivale al fin de la era de la negociación, en cuanto a la necesidad del capital para deshacerse cada vez más de una cantidad de trabajo vivo. El proletariado ya es tratado solo como un exceso, mal necesario y el estado de excepción se convierte en la norma. La inquietud del proletariado por seguir su reproducción social y no obedecer a las nuevas disciplinas que se le imponen, es evidente en las luchas que emergen por todo el mundo. Mientras la vida “sin futuro” se vuelve una regla, la lucha social tiende a convertirse *desde su principio* en lucha antisistémica. Los *Blau-machen* (2010: 12) comentan:

El proceso continuo de subsunción real del trabajo al capital, la absorción de cada vez más actividad humana por la esfera mercantilizada, la reubicación de la producción fuera de los centros occidentales de acumulación, la creación de la superpoblación mundial, la precarización de la reproducción de los proletarios a nivel mundial, es al mismo tiempo las luchas cotidianas que se dan en los últimos años cada vez más fuera del proceso de producción de la plusvalía, en el oeste, las huelgas salvajes en los nuevos centros de acumulación, los ‘disturbios por la comida’ en los Estados situados en niveles inferiores de la jerarquía capitalista. Todas estas luchas son, después de todo, luchas dadas por el proletariado mundial para reivindicar su reproducción amenazada.

Los acontecimientos de rebeldía en el periodo actual plantean, por lo tanto, preguntas surgidas de esta realidad transformada y hacen que la normalidad, socialmente legítima, sea inaplicable y cuestionada en sus principios fundamentales. Contra toda teorización liberal que declara el capitalismo como la única vía posible para la humanidad, la propia emergencia de la revuelta cuestiona y combate con el carácter inhumano de

la relación capital. Contra toda institucionalización izquierdista que presenta la crisis como mero problema de distribución o de gestión política —lo cual vuelve imposible la revolución—, la realidad de la revuelta pone en manifiesto nuestra fuerza como crisis del sistema capitalista. La revuelta ya no es un lugar lejano e inalcanzable: “Todos hablábamos de ella en referencia al pasado, parecía deseo más que posibilidad. Ahora nos paramos extáticos frente a la disolución de las Condiciones en las que se expresa el poder, extáticos frente al hecho de que la calle se ha vuelto un Canon, y sonreímos” (Manifiesto del Movimiento Antiautoritario AK, Atenas, 2009). El regreso del acontecimiento abre la posibilidad pero, ¿en qué términos? En ambas rebeliones fue evidente que lo que percibíamos antes como camino de lucha ha sido transformado radicalmente en nuestro presente. Los estallidos sociales recientes, sobre todo en espacios urbanos, devienen cada vez más violentos, *vomitando la opresión* acumulada y alejándose del canon dominante de las formas de lucha obrerista. Su carácter no se determina por las demandas sistematizadas del viejo movimiento obrero; sus prácticas son una combinación entre formas reivindicativas, enfrentamientos generalizados contra la policía y el Estado, ocupaciones de espacios públicos, saqueos y expropiaciones populares, incendios, destrucción de elementos del capital... Su actividad se dispersa y multiplica de tal manera que resulta difícil pensarlos bajo una perspectiva normativa. La reconciliación por medio de *formas políticas* democráticas y negociadoras sí existe como posibilidad de recomposición de la acumulación capitalista; sin embargo, se encuentra frente a grandes contradicciones. ¿Por qué? Simplemente, porque no existen demandas, cuando ninguna demanda se escucha y menos aún se cumple. Por lo tanto, mientras el capital, en su dinámica por reestructurarse, intenta deshacerse del proletariado (producción de plusvalor sin capital variable, capital sin proletariado), tanto más las insurrecciones en defensa de la vida se convierten en elemento fundamental del antagonismo social.

La violencia y la represión como formas de reproducción social tienen una relación dialéctica tanto con la creciente mercantilización de la vida cotidiana en los centros urbanos (profundización de la subsunción real del trabajo por el capital) como con la imposibilidad de la relación-capital para resolver la contradicción que la constituye. Ésta es, precisamente, que el capital siempre necesita al proletariado para aumentar sus ganancias provenientes de la explotación de la fuerza de trabajo, pero buscando cómo eliminar y deshacerse del “gasto” que representa la fuerza de trabajo, principalmente a causa de la ruptura entre “necesidades sociales” y necesidades de la valorización del capital (ver *Blaumachen*, 2010). Dicha contradicción define tanto el colapso del poder negociador del capital respecto al trabajo y la ruptura del consenso anterior como la crisis del trabajo asalariado. Además, el ataque del capital en la forma de privatización absoluta de la ganancia, con la socialización simultánea de los daños a través de la deuda y las repercusiones sociales de medidas de austeridad en el ámbito del trabajo y gastos sociales —el “keynesianismo militar” (Mandel, *apud*. Bonefeld, 2010)—, de ninguna manera representa la retirada del Estado, sino más bien su armadura (deslegitimación de la demanda, crisis de la representación, Estado autoritario). Los únicos gastos sociales que se permiten en este contexto son los gastos para la represión estatal. En este sentido, la violencia estatal no debe ser vista como un hecho aislado. Tampoco las rebeliones urbanas en Oaxaca y Atenas deben percibirse como mera reacción espasmódica al episodio de violencia que fue su punto de lanzamiento —el asesinato de un joven por la policía y el desalojo violento del plantón de maestros por los antimotines como muestra de la fuerza represiva—.

El estallido social no se puede explicar meramente por la rabia contra un asesinato estatal ni contra la policía. Va mucho más allá. Es la explosión de la ira acumulada y arraigada a la devaluación creciente de nuestra vida; una devaluación que la crisis capitalista

parece acelerar. Por fin, ahora es nuestra oportunidad de declarar categórica y prácticamente: ¡Ya basta! Ahora hablaremos nosotros. A pesar de todas nuestras, pequeñas o esporádicas, resistencias, hemos tolerado por muchos años más y más trabajo por cada vez menos salario. Hemos soportado el ataque indirecto al salario con la reforma del seguro social. Hemos aguantado la intensificación de la vida estudiantil, la ley de privatización de las universidades, los despidos crecientes, la precarización, la destrucción de la naturaleza y las agresiones constantes contra los inmigrantes. Hemos tolerado el aumento de los 'nadies', aquellos que no caben en las curvas de crecimiento de su economía y la arrogancia de los patrones. Y por todos estos años acumulábamos rabia, mientras los patrones esperaban que la bomba social no estallara y los muy ingenuos no creían que estallaría. Pero la historia indica que la explosión es inevitable y que siempre obliga a todos a tomar una posición respecto a ella. El viejo topo no está muerto... (Manifiesto (I) de Algunos-as de quienes se encontraron en las calles de las ciudades rebeldes, Atenas, 2008).

La ira social hoy en día estalla, literalmente, bajo una forma de desorden general. El autoincendio del joven tunecino ambulante, Mohamed Bouazizi, el 17 de diciembre de 2010, un hombre despojado de todos los medios de supervivencia, fue la mecha que explotó en los disturbios de la *primavera árabe* y, luego, una cadena de acontecimientos por todo el mundo. El cuerpo de Bouazizi es una metonimia sobre la situación del sujeto proletario a nivel global. El proletariado es, por un lado, objeto de explotación de su fuerza de trabajo y por el otro, objeto de represión, excedente indeseado. Las "victorias" del movimiento obrero que marcaron la época anterior de luchas sociales (demandas laborales, formas de protesta, organización sindicalista, salarios mínimos, jornadas laborales, trabajo estable, etc.) ya no están en la agenda de negociación del capital. La ruptura en los vínculos que encadenan a los dos polos (trabajo-capital) señala la fragmentación del proceso identitario del *movimiento obrero* y la transformación de la formas de lucha. Mientras la vida precaria se ha vuelto un canon, aquella idea marxista de que la clase

obrero, con el desarrollo de las fuerzas productivas, va a liberar al trabajo del capital y establecer la sociedad obrera se presenta como anacrónica. La rebeldía, hoy en día, "habla", precisamente, sobre: *a)* el colapso del vanguardismo que dirige las masas y *b)* el declive parlamentario. Este tipo de soluciones se abordan por las luchas actuales con mayor hostilidad, como algo radicalmente ajeno. En este sentido, la perspectiva de la revolución en el periodo histórico actual emerge a través de la abolición de aquellas certezas que construían el camino privilegiado y "verdadero", con el cual el proletariado identificó su existencia y su práctica. Dicha abolición se presenta, por un lado como cierto límite de la lucha (luchas desesperanzadas por todo el mundo), pero también como potencia crítica al conjunto de las relaciones capitalistas y a las maneras en que se recompone cada vez la monotonía del orden dominante.

Es inevitable que mientras nos alejamos del espacio-tiempo de la revuelta, el horizonte se cierra poco a poco. Claro. Señalamos más los límites en vez de las potencialidades. Vemos con escepticismo los asuntos, y nos resulta difícil confiar en la profundidad de la grieta frente a un presente que se vuelve, de nuevo, totalizante. Todo lo que experimentamos como medidas comunistas durante el estallido de la ira social, deviene en una menor dinámica. La normalidad del trabajo se nos impone. Es difícil no hacerlo, cuando vemos que frente a numerosas movilizaciones sociales, iniciativas de autogestión, ocupaciones y redes de solidaridad surgidos en los años recientes, el capital parece como un muro irrompible. Aunque le gritamos *que se vaya* en todas las maneras posibles, no se mueve. El surgimiento de gobiernos izquierdistas tanto en Europa como en América Latina no indica más que los planes neokeynesianos de la izquierda parlamentaria para regresar a un tipo de Estado social capaz de administrar un capitalismo mas suave cayeron en pedazos. Su papel integral del proceso de la reestructuración capitalista representa el fin de la ilusión parlamentaria, de la esperanza basada en la creencia de que

el Estado pueda transformarse en un medio de emancipación. Además, revela los límites de la democracia representativa y la demanda contradictoria para más democracia, así como fue inscrita en el sujeto de los indignados y del *Occupy Movement* a nivel global. Tanto en México y Grecia como en todo el mundo, los gobiernos siguen “experimentando”, imponiendo, coaccionando y destrozando continuamente todas las bases de reproducción social. El trabajo ha llegado a no valer nada, la pobreza aumenta, la desesperación se generaliza y el sistema sigue aterrorizando, entrometiéndose en cada grieta social y cortando cada aliento.

Sin embargo, las preguntas quedan aún latentes: ¿A qué camino nos llevan las rebeliones? ¿Qué es lo que nos dejan? El manifiesto del Espacio Autónomo (2008) durante las jornadas del diciembre declaraba: “La cuestión más significativa no son las causas de la rebelión, sino hacia dónde puede conducirnos. Sin embargo, vivimos en la rebelión e incluso si regresamos a la ‘normalidad’, esta será una normalidad marcada por la rebelión. Así que las rebeliones son de facto victoriosas...”. Entonces, ¿dónde hallar hoy en día las marcas de la experiencia rebelde? Es verdad que ambas revueltas movilizaron muchos espacios de actividad contra-y-más-allá de la lógica capitalista, pero sobre todo contra-y-más-allá de cualquier lógica institucionalizante: expropiaciones colectivas que cuestionan radicalmente las relaciones propietarias; acción directa, recíproca y anónima que pone el enfoque en la distribución gratuita, rechazando a la productividad y el trabajo; asambleas como prefiguraciones de encuentros no mediados por cualquier poder ajeno; confrontaciones que derrocan la legalidad del derecho y la ciudadanía; barricadas como focos de lucha dispersos y descentralizados que desbordan la noción de una comunidad en defensa de su territorio atrincherado; conflictos internos, peleas y debates que ponen en disputa los roles sociales establecidos. Sin embargo, todo lo anterior, evidentemente, no es suficiente. ¿Qué hacer?

En medio de crisis e incertidumbre, empecemos nuestra búsqueda respecto al horizonte de la revolución a partir de esta

inestabilidad específica, sin certezas, estrategias o soluciones predeterminadas. Luis Menéndez y Néstor López (2007: 180) argumentan que el grito insumiso “¡que se vayan todos!” del levantamiento argentino en 2001 cuestiona la política percibida como *arte de lo posible*. “Su fuerza se encuentra en lo que sugiere sin precisar, en el espacio de incertidumbre que genera, en tanto aspiración que niega sin llegar a formular un reemplazo explícito a lo existente cuestionado” (*ibid.*: 172-173). Los acontecimientos de nuestro presente emergen, precisamente, de esta forma, como la posibilidad de lo imposible: “La revuelta transforma lo imposible en posible. Es el sueño que despierta cuando la pesadilla anterior llega a su fin. Porque, compañeras y compañeros, era una pesadilla lo que vivíamos en los suburbios oestes, en Atenas y en todo el mundo. Dentro de una ciudad fea y asfixiante; escupiendo diario nuestra miseria; matando a nuestra imaginación; temiendo a nuestro vecino; sintiéndonos solos y débiles frente al bombardeo de las publicidades de falsedad” (Manifiesto de la Asamblea de los Suburbios del Oeste, Atenas, 2008). Los acontecimientos que estallan como luchas a nivel cotidiano, acerca de todos los aspectos de vida, presentan de la manera más evidente las contradicciones de la relación capital: “la limitación y el carácter solamente histórico” del modo capitalista de producción; de que este último “no es un modo de producción absoluto para la producción de riqueza” (Marx, 2009, Tomo III, Vol. 6: 310). El capital es siempre crisis, es lucha. En las imágenes de las ciudades en insurrección —de Oaxaca vistas con los ojos de Atenas, de Atenas con los ojos de Cairo, de Cairo con los ojos de Estambul, de Estambul con los ojos de San Paolo— camina la rabia, día y noche, de un mundo que está harto del *impasse* capitalista.

## Acontecimiento y crisis: Constelaciones de fragilidad

### 1

La forma-ciudad<sup>7</sup> y la práctica social que se despliega en ella toman contenidos completamente diferentes a lo largo de condiciones históricas distintas.<sup>8</sup> Por lo tanto, la aproximación crítica de la relación humano-geográfica constituyente y la humano-geografía rebelde no se pueden percibir independientes a la base social objetiva y material que formula su producción. El acontecimiento social de sublevación se inscribe en su propio contexto histórico, como resultado de este y a la vez lo define de manera distinta. Pues constituye una ruptura de la forma histórica de relaciones sociales, una heterotopía de su época históricamente registrada. Para Moishe Postone (1993: 278; *apud*. Stoetzler, 2010: 147): “los acontecimientos [...] no ocurren en el tiempo, sino que lo estructuran y determinan”. El lenguaje situacionista de la rebelión del mayo Francés en 1968 enciende la noción del *acontecimiento*, preguntando ¿qué es, cómo se hace la revolución?, o ¿cómo entender la experiencia rebelde? En su texto *El comienzo de una época* (1969) sobre los “acontecimientos del mayo” vistos como *movimiento de ocupaciones*, los situacionistas señalan que este movimiento fue “un redescubrimiento de la historia colectiva e individual, un despertar a la posibilidad de intervenir en la historia, la percatación de participar en un acontecimiento irreversible (¡Nada volverá a ser lo mismo otra vez!)” (*ibid.*). El empleo del concepto aquí saca al *acontecimiento* de su uso “cobardemente neutral” (*ibid.*), es decir, de percibirlo como un mero *hecho* del *continuum* histórico. El juego de acontecimientos en el lenguaje situacionista equivale a la creación de *situaciones* y espacios donde la gente se apropia

---

<sup>7</sup> La categoría de la *forma espacio* se analiza en la siguiente parte. Un debate sobre la categoría de la *forma* está en la última parte del libro.

<sup>8</sup> Según David Harvey (2007: 89), “hablar de lo ‘urbano’ como si tuviera [este] un significado universal es, desde la aproximación marxiana, involucrarse en una reificación que solo puede ‘mistificar’”.

colectivamente de su vida. Es una dinámica opuesta a la racionalidad particular de síntesis/cohesión social capitalista y, por lo tanto, tiende a soslayar prácticas, representaciones y referencias establecidas en canon socio-político como parte sustancial del orden dominante. De acuerdo con Debord (1999: 150):

La revolución proletaria es la *crítica de la geografía humana* a través de la cual los individuos y las comunidades han de construir los emplazamientos y los acontecimientos correspondientes a la apropiación, no ya únicamente de su trabajo, sino de su historia toda. En este terreno del juego móvil (terreno de variaciones de las reglas del juego libremente elegidas) puede recuperarse la autonomía del lugar sin reintroducir nuevamente un lazo exclusivo con la tierra, y así restablecer la realidad del viaje y de la vida entendida como un viaje que contiene en sí mismo todo su sentido.

El concepto de *acontecimiento* se retoma por Alain Badiou, (2008; 2009; 2010; 2012) como fundamento de la política emancipatoria. Según el autor, el acontecimiento es un espacio-tiempo de sublevación que revela una posibilidad infinita de nuevas rupturas de lo real. En este modo, define en qué medida los “inexistentes”, los sujetos negados por el orden de dominación capitalista, se vinculan nuevamente con lo político durante las luchas sociales en marcha.<sup>9</sup> En tanto ruptura inesperada, el

---

<sup>9</sup> Sin embargo, el acontecimiento de Badiou se presenta como una nueva ontología de lo político la cual, partiendo de la esencia de lo político hoy en día (ontología del presente), esboza un nuevo contenido filosófico: es el *ser* que plantea su verdad sobre el mundo. De este modo, lo subjetivo no se comprende como movimiento contradictorio de la relación social constituida como *un todo*. En sus reflexiones es evidentemente secundaria una aproximación que plantea la relación-capital como contradictoria y antagonista. Su enfoque gira en torno a la multiplicidad y la singularidad; la categoría de la totalidad no está planteada. De tal suerte, parece que las posibilidades emergidas en el acontecimiento dependen más de la decisión del sujeto—teoría del sujeto, una forma idealista de percibir la relación entre el sujeto (que piensa) y el objeto (condiciones materiales) donde prevalece el sujeto. Aunque considero importante salvar del pensamiento de Badiou la eventualidad de posibilidades infinitas, resulta difícil comprender de dónde emerge o cómo se constituye dicha posibilidad.

*acontecimiento* produce desplazamientos radicales que ponen en duda lo existente actualizando las luchas del pasado. Lo que hasta entonces se percibía como normal o dado, deja de ser válido; y lo que “sucede” desde la experiencia rebelde parece impensable en relación a lo que ocurría anteriormente. La posibilidad de actuar y pensar de manera diferente proviene de lo no representable, lo invisible en el campo dominante que empieza a gritar y adquirir su existencia. De esta manera, se transforma la concepción del presente como reproducción perpetua de un contenido idéntico (acinesia) y del pasado como la procesión triunfal de los vencedores. La aceptación del fin de la posibilidad de la muerte del acontecimiento implicaría adoptar justo lo que Benjamin (1973: 4) nombró como el método de *empatía*, el sentimiento melancólico de clasificar las luchas “objetivamente” por su menor o mayor importancia, pensar en términos pragmáticos de victorias y fracasos. Insistir en la tristeza de las luchas sociales perdidas significa, finalmente, identificarse con la omnipotencia de los dominadores.

La racionalidad particular del orden capitalista que neutraliza la realidad, presenta a la ruptura revolucionaria como “irracional” e “imposible”, excluyendo su historicidad. Pero la emergencia de los acontecimientos rompe con lo real en la medida que soslaya las prácticas y representaciones fijas, dando cabida a la historicidad de lo imposible. La historicidad de lo imposible, producida por la realidad tangible de los acontecimientos, constituye la negación del olvido, el rechazo de la historia universal establecida a través del discurso dominante. El *acontecimiento*, por lo tanto, permite una nueva noción de la historia como dinámica de apertura y discontinuidad (Tischler, 2005). Con su emergencia, abre un espacio intersticial que visibiliza las fisuras del sistema dominante. El acontecimiento, entendido de esta manera, evade cualquier explicación causalista (causa-efecto) sobre la relación entre la realidad social y la rebeldía contra ella: “lo que hemos amado en este mundo, estuvo siempre en contra de él”, escribía una pancarta

en las manifestaciones de diciembre 2008 en Atenas. Un acontecimiento no surge para ser *un hecho legítimo y legitimador*. No necesita una legitimidad externa al relato puesto en la poesía revolucionaria de su propio acto. Dicho espacio-temporalidad no relata solo la experiencia vivida sino sus consecuencias imprevisibles. No es solo la posibilidad de un nuevo comienzo, sino de múltiples comienzos.<sup>10</sup> En términos de los insurgentes:

Si hoy no exigimos lo imposible, mañana nos encontraremos frente a lo incomprendible. Los que nos encontramos en las calles durante el mes del diciembre queriendo hablar de todo, difícilmente aceptaremos el regreso a la normalidad. Lo que muchos llaman normalidad, no es más que el libre flujo de mercancías y dinero al lado de seres alienados, desposeídos de deseos esenciales y de su propia palabra. En este sentido, no queremos volver a lo que el sistema "publicita", es decir, al aburrimiento de los intercambios típicos, la coacción del trabajo, la humillación diaria en un ambiente devastado; en fin, a una vida prestada. Si nos rebelamos, si hacemos nuestra crítica a la policía, bancos y tiendas departamentales, es porque todos estos se imponen como obstáculos entre nosotros y una vida verdadera. (Manifiesto de Asamblea Abierta de Peristeri, Atenas, 2009).

En este sentido, la dominación no puede ser absoluta, sino desgarrada por la lucha social. La conquista del capitalismo no es nada más que una lucha para conquistar. Existimos tanto como creadores de este sistema, en cuanto nuestros rostros se identifican con la máscara que estamos obligados a usar (Scott, 2007: 34), como sus desafiantes, en cuanto dicha máscara se vuelve muestra profunda de la rabia y negación anónima de millones de dignidades. El fin del acontecimiento y la muerte de la insurrección marchan junto al fin de la historia que proclaman los teóricos neoliberales. Pero, el acontecimiento regresa como apertura

---

<sup>10</sup> Es una posibilidad que equivale a la pregunta del poeta y narrador ruso Varlam Shalamov (2007: 8) que, por su crítica al estalinismo, se condenó a vivir en un glacial Gulag, "¿Cómo se abre camino en la nieve virgen?".

a la posibilidad y presenta justo eso: que la vida sin la idea peligrosa del cambio social es intolerable. El acontecimiento, según Deleuze y Guattari (2006: 33, *apud.* Scholl, 2010: 209) “penetra profundamente tanto al individuo como a la sociedad”. Su impacto profundo se ve claramente en los intentos del poder para borrarlo de la memoria colectiva. La ciudad de Oaxaca sufrió la ocupación militar por mucho tiempo hasta que se normalizara de nuevo la vida cotidiana. “Casi nadie circulaba en las calles de la ciudad las primeras dos semanas después de la represión del noviembre” (Entrevista a miembro del colectivo CeSoL (I) en Oaxaca, 2012). En este sentido, los acontecimientos emergen como la materialidad espacio-temporal de lo subjetivo, la corriente caliente del proceso histórico; sin embargo, no constituyen un espacio-temporalidad “apocalíptico”, algo que aparece netamente como *milagro o deus ex máquina*. De la misma manera que hemos dejado de creer, a partir de los dolores de la historia, que el acontecimiento como ruptura es resultado causalista de las formas organizativas de la clase *para sí*, sería más bien simplista hacer una mera inversión de los términos, como si esto resolviera el problema. Si el acontecimiento constituye la apertura a lo subjetivo y es una cuestión de apuesta, esto no puede quedar a merced de una “tormenta natural”, es necesario conectarse con el objeto, a saber, entender su relación dialéctica con las condiciones socio-históricas específicas: con la *actividad de crisis*.

¿Cómo percibir una *teoría de la crisis*? Es verdad que la crítica al sistema capitalista parte de diversas aproximaciones, las cuales —incluso en el movimiento anticapitalista— no escapan, muchas veces, de la separación entre un “buen” y un “mal” capitalismo. Esto significa, precisamente, que los conceptos de la economía y la política, como formas de la sociedad capitalista fragmentada, se perciben en su dimensión de esferas separadas. Por un lado, la crisis se presenta como un problema existente de “regulación” (Bonefeld, 2009), como crisis política. En su mayoría se dirige en contra del modelo capitalista neoliberal, la aplicación de políticas “equivocadas” o “irracionales” y el mal

funcionamiento de las mediaciones del sistema político. Toca, en cierto grado, la noción de la ética individual de una "sociabilidad" fragmentada (individuos-productores) o una conformación más amplia y abstracta de esta forma: la nación. Por otro lado, la crisis se presenta como un problema de "desigualdad" económica (crisis económica). La crítica al aspecto negativo del sistema capitalista busca, entonces, una manera más equilibrada de la explotación extrema e inhumana del trabajo en el capitalismo. Es un hecho que frente a la generalización de la realidad nefasta en las condiciones de vida del proletariado, las luchas comienzan más y más desde un punto defensivo: la búsqueda de un trabajo, el retorno a un mejor ayer respecto al salario mínimo, la administración de la crisis por un gobierno progresista, la reducción de la desigualdad y la injusticia. Esta es la base de la línea política de izquierda institucional —que ha jugado un papel orgánico para la constitución del consenso social entre trabajo y capital e interpreta la resistencia en términos de no perder la posición social (salario social) que se había logrado anteriormente—. En tal sentido, la profundización de la crisis y la intensificación de los conflictos sociales se perciben de manera angustiante como una derrota; derrota del "buen" Estado (benefactor), derrota del movimiento obrero.

Empero, dicha visión manifiesta en realidad una petición que equivale a la mejor posición del trabajo en el mercado capitalista, o sea, a la integración más eficaz del trabajo y su control. Significa percibir al proletariado como aquel que tiende al papel exclusivo de reproducir el trabajo abstracto; es decir, el vector de "la alternación entre la subordinación silenciosa y la rebelión ahogada en sangre" (Badiou, 2008: 54). Esto debido a que el salario social relata el "salario justo" entre partes potencialmente equivalentes a través de la mediación del Estado/Ley y, por lo tanto, "conecta la igualdad con la explotación" (Bonefeld, 2010). Centrándose en la injusticia y desigualdad hace que muchos sueñen con volver al Estado benefactor; a la explotación del trabajo más favorable, a una forma más

humana del monstruo capitalista. Cuando lo que está en juego durante la lucha se traslada desde el campo de la producción (explotación) al campo de la distribución (justicia) y se dirige al Estado, la experiencia capitalista se comprende como un conflicto entre pobres y ricos. La consigna de *Occupy Wall Street* "somos el 99%" manifiesta explícitamente este punto de vista. En tal sentido, a la pregunta "¿Quién falló? ¿Quién tiene la culpa?", la respuesta sigue siendo: el Estado. El Estado se presenta tanto como responsable por el problema como parte de su solución y, así, su papel como regulador de la vida social no es cuestionado. Sin embargo, más importante resulta pensar que "el proletariado no es más pobre cuando los salarios disminuyen, ni es más rico cuando los salarios aumentan y se disminuyen los precios. No es más rico cuando trabaja que cuando está desempleado. El que ha entrado en la clase asalariada es pobre de manera absoluta" (Bordiga, 1949: 28-29).

Las aproximaciones anteriores tienden a apuntar a la forma administrativa más democrática del propio capitalismo. Pero la democracia, independientemente de sus caracterizaciones distintas, "no es solo una idea la cual simplemente se podría denunciar como falsa, sino una realidad en el corazón de las relaciones sociales capitalistas. Ella misma es una relación social, la actividad que en el mismo momento, tanto divide a los individuos como los une para el conjunto de la función de la sociedad" (Le Brise-Glace, 2006: 42). El proyecto de la democracia en todos sus niveles de expresión, cuando se basa, como lo es hoy en día, en las representaciones y referencias de la mediación de lo económico por lo político, no es nada más que una "forma de Estado" (Badiou, 2008:18). En su núcleo se encuentra esta reuñificación, el lazo social que se constituye como *sociedad civil* con individuos-productores. En este sentido, la prevalencia de una gestión democrática, incluso cuando es radical,<sup>11</sup> significa la

---

<sup>11</sup> Ver sobre la noción de la democracia radical en Laclau y Mouffe (1985); Mouffe (2000 y 2013).

restauración del capitalismo a través de la puerta trasera. Cuando la explotación, como núcleo de la contradicción de la relación capitalista, se presenta como mero problema de distribución, se cierra la posibilidad de la subversión a través de una perspectiva comunista.

Entonces, ¿es la crisis un problema que debe resolverse? Si es así, el objetivo parece ser una nueva síntesis social basada en la imagen de una sociedad unificada con intereses comunes. Una tal percepción no solo es una nueva totalidad sino también una nueva forma de dominación. Opuesta a las explicaciones anteriores, la aproximación de John Holloway (2007a), plantea la crisis en su momento dual y no-idéntico: la *crisis-como-ruptura* o *como-reestructuración*. Aquí, la crisis no se percibe como *inevitabilidad* de la reestructuración capitalista, sino como *incertidumbre*, confrontación y lucha, ya que no se asume como un proceso automático, desvinculado de la actividad proletaria, lo cual implicaría entender la relación entre capital-trabajo como extrínseca; sino en su forma dialéctica de existencia, la lucha de clases.<sup>12</sup> La crisis-como-ruptura significa, por lo tanto, pensar desde la fragilidad del sistema y no desde su dominación; es una actividad que refleja la dimensión (auto)contradictoria de las formas sociales. Desde esta perspectiva, "el proletariado no es la clase trabajadora, sino la clase de la crítica del trabajo. Es la destrucción omnipresente del viejo mundo, pero solo en potencia" (Dauvé y Martin, 2002: 22). De hecho y justo por esta razón, la *crisis* incluye simultáneamente todas las formas anteriores de lucha social que se han incorporado en el sistema de referencia de la relación capitalista y en su mayoría se han convertido en herramientas de dominación, desmovilización, marchitamiento de la resistencia social y fabricación de una forma natural de amnesia social. En consecuencia, la crisis deja de ser un concepto económico y deviene en un concepto crítico (Bonefeld, 2004),

---

<sup>12</sup> Sobre las categorías de crisis y clase, ver en Holloway (2004, 2005, 2007a); Bonefeld (2004, 2005, 2014); Gunn (2004, 2005).

que permite pensar contra y más allá de la forma pervertida de la objetividad social en el capitalismo (fetichización). Mientras *la abstracción real* de la relación social no es algo estático sino un proceso dinámico de lucha permanente entre “desfetichización/ refetichización” (Holloway, 2007a: 21), la reflexión crítica *a partir* del objeto insiste en oponerse a la naturalización de la realidad social.

## 2

Los acontecimientos en Oaxaca y Atenas se inscriben en este periodo de la crisis global de las relaciones capitalistas que inicia en la década de los setenta y sigue siendo todavía abierta. Hay dos puntos históricos generales a considerar para comprender la lucha de clases en Grecia: el primero es la guerra civil (de clases) de 1944 a 1949, y el segundo, la dictadura de los coroneles finalizada con la rebelión de la Universidad Politécnica en 1973.<sup>13</sup> El levantamiento popular en Grecia después de la Segunda Guerra Mundial, que trató de establecer un régimen comunista, se percibe como el primer episodio a nivel internacional de la Guerra Fría entre los bloques occidental-capitalista y oriental-comunista. Terminó con la derrota de los rebeldes comunistas y la masacre brutal de poblaciones enteras, con las mayores pérdidas en vidas humanas que experimentó el país hasta la actualidad. El Acuerdo de Varkiza (12.02.1945) se percibe como el comienzo del fin del levantamiento popular. Según este acuerdo con el gobierno, el liderazgo del Partido Comunista de Grecia-EAM (Frente Nacional de Liberación) dio el orden de desarmamento a su ala militar, ELAS (Ejército Popular Griego de Liberación), para que se abriera el “proceso pacífico” de elecciones y democratización del país. A partir de ahí, empieza el periodo llamado *Terrorismo Blanco*, con ola de represalias contra comunistas y civiles simpatizantes. Durante

---

<sup>13</sup> La rebelión de la Escuela Politécnica surge el noviembre de 1973. El régimen dictatorial cae oficialmente en julio de 1974.

la revuelta del diciembre de 2008, los insurgentes escribían en las paredes de la ciudad: “¡Fin de Varkiza!, ¡Guerra civil clasista!”.

El final de la guerra civil, con una izquierda derrotada, fue seguido por un largo periodo de falsa reconciliación social que trasladó lo *clasista* hacia lo *nacional* y, en esencia, acalló la lucha de clases vistiéndola con el manto del movimiento de “liberación nacional”. Sin embargo, no fue un proceso pacífico y calmo, sino estuvo marcado por luchas sociales continuas que se ahogaron con el establecimiento de la dictadura militar en el año 1967. El fin de la dictadura militar, acaecida en 1974 tras la rebelión de estudiantes, trabajadores, desempleados y asociaciones de jóvenes, marcó el inicio del periodo conocido como *Metapolítefsi* (posdictadura); es decir, la fase de la historia moderna griega centrada en establecer la “democracia burguesa” y los partidos burgueses de masa, la legitimación del Estado burgués y la amplia participación del pueblo en él. La última fase de este periodo histórico se identifica también con el avance arrasador del neoliberalismo, cuyo punto álgido está en la participación masiva de los griegos en el “imaginario del mercado” a través de la unificación económica con la Unión Europea.

Por otro lado, en México la cristalización de las demandas sociales puestas por la Revolución mexicana a nivel colectivo fue la construcción de una forma-Estado basada en un modelo político de administración paternalista de los intereses entre “una serie de cuerpos estratificados y altamente jerarquizados” (Gutiérrez, 2007a). La Constitución de 1917, con la derrota de los zapatistas, villistas y el PLM (Partido Liberal Mexicano de Ricardo Flores Magón), cristalizó la ideología dominante —nacionalista, antiimperialista, con tendencias socialistas— del Estado posrevolucionario mexicano. Con el triunfo del ala liberal sobre los campesinos y los proletarios, la burguesía haría uso de los contenidos de la revolución de acuerdo a sus intereses con el fin de dirigirla contra ellos. El Cardenismo en la década de los treinta marcó para México el comienzo de un periodo de regulación estatal capitalista: se incrementó el papel populista del Estado y

se satisficieron los intereses de la moderna clase industrial. Las políticas de populismo y corporativismo constituyen las bases del Estado mexicano por lo menos hasta mediados de la década de los ochenta (comienzo de la etapa neoliberal), aunque podemos ver remanentes hasta la actualidad.<sup>14</sup> Dicha forma-Estado manifestaba, por un lado, la perspectiva de establecer la idea de “una comunidad homogénea” (Gómez Carpinteiro, 2012: 95) —en oposición al Estado liberal de la libertad y el desarrollo del individuo— y, por el otro, ocultaba un poder nacional fragmentado en localidades y soberanías gremiales que giraba alrededor de un Estado corporativista y centralizado de carácter monopólico. Según Raquel Gutiérrez (*op.cit.*):

... las formas de participación política en el Estado mexicano pre-neoliberal no pasaban por la democracia procedimental formal hoy tan cara —en ambos sentidos del término— y simultáneamente tan decadente. Más bien, el viejo Estado mexicano, básicamente priista, consistía en un complejo mosaico de influencias, potestades y prerrogativas local y estatalmente organizado, que se articulaba solo posteriormente en el ámbito federal, mediante caminos completamente extraparlamentarios. Esta forma política resulta más parecida, antes que a un Estado moderno, a un mecanismo vivo de regulación de competencias entre lo público, lo colectivo y lo privado que habilitaba simultáneamente cierta posibilidad de intervención acotada de la población en la regulación del asunto público de su incumbencia, con la facultad de decisión vertical de múltiples caudillos estratificados jerárquicamente que, sin embargo, debían vehiculizar el gasto público y dar respuesta a ciertas necesidades de la población.

La crisis de la forma particular de Estado se marca por la protesta social surgida a finales de los sesenta y principios de los setenta, y sobre todo a partir de la masacre de Tlatelolco en 1968, la

---

<sup>14</sup> Sobre el tema del Estado mexicano y la democracia, ver González Cruz (2013).

cual señaló la nueva transición hacia un Estado supuestamente más democrático, que correspondía al comienzo de la época neoliberal (más evidente a inicios de los ochenta). Esto significa que la política estatal se sometía cada vez más al capital global, hecho que explica, según Holloway (1993: 29), el “por qué el desarrollo de la democracia en América Latina en los años recientes ha sido acompañado por un crecimiento en la pobreza y la desigualdad social”. La falsa democratización y politización fue cuestionada, profundamente, por el levantamiento del EZLN en 1994, que revela, simultáneamente, focos de lucha por todo el país. La profundización de la crisis del Estado neoliberal aparece en la huelga de la UNAM (1999-2000), señalando “los rasgos anómicos y salvajes de esta generación marcada por la pobreza de su vocabulario y bagaje cultural” (Moreno Corzo, 2011: 42). El movimiento juvenil-estudiantil de los paristas, la “generación del desastre” (*ibíd.*) —en oposición de la “generación de la crisis” de los ochenta (*ibíd.*)—, manifiesta al mismo tiempo una transformación radical del Estado: la reducción de su función a represor de las luchas sociales. El caso de Atenco y Oaxaca en 2006 constituyeron momentos dolorosos de la violencia brutal lanzada por parte del Estado.

En los años setenta, con la caída del keynesianismo, llega a su fin la articulación hasta entonces establecida entre capital-trabajo: El Estado de bienestar, ya sea en la forma de gobernación democrática burguesa de Estado de derecho en el mundo occidental o, en la periferia capitalista, en un Estado autoritario y en sus extremos militarista; sin embargo, siempre profundamente corporativista. La transformación mencionada se caracteriza en principio por la visibilidad creciente e intensificación de las contradicciones. Debido a la caída de la tasa de ganancia que comenzó a mediados de la década de los sesenta, la crítica a las instituciones keynesianas señalaba el aumento a los costos de explotación e integración de los sindicatos al Estado. El contrato social keynesiano resultaba cada vez más difícil para la extracción de plusvalía “no porque bajó la tasa

de explotación sino porque la explotación se volvió más y más costosa para el capital” (Holloway, 2003: 91). Desde los ochenta hasta la actualidad el capital, en su intento de reestructuración, se encamina cada vez más a la expansión del crédito, por un lado, y al sistema financiero nacional e internacional, por el otro. La expansión del crédito (en términos de préstamos bancarios) fue una respuesta de los Estados al aumento de las protestas sociales y las demandas salariales. Además el aumento de la oferta de crédito mostraba que el capital “buscó salidas que fueran más rentables y más seguras que la inversión productiva” (*ibíd.*: 96). John Holloway (1993: 28) comenta al respecto:

La transformación del capital en forma de dinero significa que gran parte de ese dinero se ofrece como préstamo, se convierte en crédito y deuda. Los últimos años de la expansión de la posguerra fueron mantenidos por la expansión rápida de la deuda. A finales de los setenta, una vez que la crisis de rentabilidad se había hecho evidente en los países más ricos y que había sido proclamada la austeridad monetaria, el flujo de dinero vino al Sur, particularmente a América Latina, ofreciéndose a gobiernos que buscaban formas de contener las tensiones sociales, y convirtiéndose en deuda. Una vez que llegó a ser claro —después de la declaración de las dificultades por parte del gobierno mexicano en 1982— que América Latina no era lugar seguro para préstamos, el dinero fluyó hacia el Norte otra vez, rompiendo los intentos de imponer un control monetario estricto en los Estados Unidos y dando lugar a una expansión masiva de deuda de consumidor y, especialmente en los Estados Unidos, de deuda gubernamental dominada por los gastos militares. Con la deuda viene una nueva política de la deuda, tanto internacional como dentro de los Estados naciones. El crecimiento de la deuda significa el crecimiento de la discriminación. Discriminación entre aquellos juzgados dignos de crédito y aquellos que no lo son, una nueva división que se ha hecho horriblemente obvia tanto entre los Estados nacionales y en la sociedad de todo el mundo. Para los deudores, ya sea deudores estatales o deudores privados, la deuda significa una subordinación más intensa al dinero.

Desde mediados de la década de los años ochenta, la dinámica de la crisis iniciada en los setenta se intensificó. La crisis de la deuda, después de los años ochenta, fue expresión de la crisis generalizada de deuda pública que tiende a convertirse en crisis monetaria, y por lo tanto *en crisis del valor*. Hasta los años ochenta la reproducción del capital se basaba en una relación entre Estados-capital internacional que posibilitaba la contención del estallido de la crisis a través del control nacional. Sin embargo, desde la década de los años ochenta hasta la actualidad, el endeudamiento y bancarrota de países enteros pone en evidencia los límites del proceso contradictorio entre la creciente internacionalización del capital y el papel del Estado-nación como administrador tanto del movimiento libre del capital como del descontento proletario. Las intervenciones continuas del FMI en México —en tanto formas internacionales de regulación y estabilidad de la acumulación del capital— corresponden a tiempos de profunda crisis para el Estado mexicano y culminan con el levantamiento zapatista en 1994. Uno de los primeros pasos de la implementación de este proceso de acumulación capitalista surge con la crisis de la Unión Europea (crisis del euro) y las medidas de austeridad en Grecia desde el 2008.

Después de los noventa, el ataque del capital para el aumento de la tasa de ganancia (neoliberalismo) significa la aceleración constante de la internacionalización del capital, el cual asume la forma simultánea de inversión del capital en el sistema financiero y la imposición de nuevas condiciones laborales de precarización. Por así decirlo, el neoliberalismo financiero globalizado tiene sus fundamentos en dos procesos: *a)* la creciente concentración-socialización del capital, es decir, el traslado de capitales productivos al control del sistema financiero, y *b)* el abaratamiento de la fuerza del trabajo. Mientras las inversiones especulativas del capital financiero llegan a su límite, el proletariado se encuentra cada vez más endeudado e hipotecado (a nivel individual y colectivo mediante

la participación de sus cajas de seguros en juegos financieros) para mantener su nivel de reproducción, una condición que crea nuevas crisis (ver *Blaumachen*, 2011). Esto significa, precisamente, que el intento para la reestructuración del capital y su liberación de todos los elementos del modo de acumulación anterior que le llevó a su crisis, ya tiene el contraataque feroz al valor de la fuerza de trabajo como una condición permanente y estructural de su dinámica. Relata, asimismo, la imposibilidad para regresar a la forma anterior de articulación de las fuerzas sociales y constituye un estado de inestabilidad permanente.

En este contexto se ubica la constelación de las analogías con relación a la forma de lucha que tuvo la *Comuna de Oaxaca* y el *diciembre de 2008* en Atenas. La construcción de un *apartheid* global, con la eliminación de gastos sociales e infraestructuras conduce, gradualmente, a una mayor desertificación social de regiones enteras del mundo. El aumento del desempleo, el colapso de la seguridad social, las privatizaciones en marcha, los nuevos cercamientos que implican cada vez más alto grado de marginación y exclusión social de los servicios básicos, los salarios de hambre, sintetizan la imagen de la crisis del trabajo, la cual constituye en sí misma la crisis de la forma-Estado. En los países latinoamericanos, el desempleo generalizado, la disolución de la pequeña propiedad, así como el aumento de las reservas proletarias y los recortes salvajes de salarios es una realidad cotidiana, la cual no indica más que el futuro depara constantes conflictos al capitalismo (Gutiérrez, 2007a). Los zapatistas ya en la *Primera Declaración de la Selva Lacandona* (1994) subrayaron que su levantamiento fue su última opción contra la amenaza del genocidio por el capitalismo "dictatorial". Las privatizaciones y el despojo de tierras comunales conllevan a una serie de luchas sociales por la defensa de condiciones y medios de vida. Además, la crisis de representación agudiza la brecha entre la gobernación política y las reivindicaciones sociales que se van alejando del polo estatal (*ibid.*). El control y la represión en todos los aspectos de la vida social cuenta con miles de víctimas,

razón que hace de México más y más un Estado-cárcel. Por lo tanto, los conflictos sociales se expanden y multiplican por todas partes del país.

Lo que pasó en Oaxaca no surge a partir de un fenómeno regional. Tenemos que entenderlo a partir de que vivimos en un sistema capitalista. Este tipo de formas y organismos que este sistema ha desarrollado obligan que en el caso por ejemplo de México se le imponga ciertas políticas. Se cree que a partir de la entrada de Salinas de Gortari<sup>15</sup> es la entrada del neoliberalismo en México. Lo que significa eso es la entrega de los recursos que pertenecen al pueblo, en este caso mexicano, al capital. Empieza entonces una política de entrega o más bien se profundizan más este tipo de políticas y esto conlleva a la contradicción, precisamente a las luchas tanto en el campo como en la ciudad que se empiezan también a profundizar. Si lo localizamos aquí en Oaxaca tiene que ver con varios elementos. Es uno de los Estados que se concentran mucho en los megaproyectos o proyectos de explotación. Se encuentran todas estas minerías, también en el caso del Istmo y la cuestión de la energía eólica o en el caso de las playas que están siendo expropiadas y arrebatadas, como fue también en el caso de Atenco. Eso provoca que los pueblos salen a resistir, salen a luchar y defender a su vida. Y eso conlleva a la confrontación. Y eso creo es lo que pasó en 2006 aquí en Oaxaca. La acumulación de lucha y la acumulación de atropellos terminó a tomar la forma de este movimiento popular. (Discusión con participantes en el colectivo ASARO, Oaxaca, 2013).

En la periferia de Europa, Grecia junto con otros países del sur europeo entran a la cadena de este proceso para la nueva fase de estructuración capitalista, sobre todo después de 2008. La crisis de la explotación se demuestra en Grecia en varios intentos del Estado por precarizar, cada vez más, las relaciones sociales junto con la extensión del crédito al consumo (TPTG, 2011;

---

<sup>15</sup> Presidente de México en el periodo de 1988 a 1994.

*Blaumachen*, 2009a y 2011). Después de 2008, mediante las medidas de austeridad impuestas por el Banco Central Europeo (BCE), la degradación radical de las condiciones materiales para la reproducción del proletariado toma la forma de marginación extrema: recorte radical en todas las prestaciones sociales institucionalizadas en los ámbitos de la salud, educación y seguro social; anulación de todos los acuerdos laborales colectivos y reducción salarial; privatización del sector público, distribución de zonas a empresas multinacionales; imposición de impuestos gravosos directos con medidas anticonstitucionales (vinculados a organismos de interés público, como la compañía de electricidad); precarización del trabajo y el aumento espectacular del desempleo; en fin, la creciente proletarización y la creación de una nueva “sub-clase” que es excluida de los llamados “bienes sociales”. La *terapia de choque* junto con los sueños frustrados de años y la imposibilidad de integración en el imaginario del mercado neoliberal que la crisis mundial demarcó, resultó en el estallido social de una minoría proletaria griega durante el diciembre de 2008 como punto nodal del caos social que se organizó, desde la rebeldía clasista, por todo el mundo.

## **Desde las fronteras hasta los cuarteles, la democracia asesina<sup>16</sup>**

### **1**

El estallido social de 2006 en Oaxaca tiene como punto de partida la polarización entre la acción organizada sindicalista de la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE)<sup>17</sup> y la negación del gobierno priísta de Ulises Ruiz Ortiz (URO) para negociar sus demandas laborales.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Consigna durante el diciembre de 2008 en Atenas.

<sup>17</sup> Actualmente, el SNTE es el sindicato más grande de América Latina.

<sup>18</sup> Sobre la “rezonificación de la vida cara”, (exigían una bonificación mensual de mil pesos aproximadamente), el aumento de recursos para la educación, el mejoramiento de condiciones laborales y educativas, la construcción de aulas y la provisión de infraestructuras. Ver Vélez (2006).

Como cada año, desde los últimos treinta años de actividad sindicalista de la sección 22 en Oaxaca, las escuelas cerraron por paro indefinido de los maestros. El Zócalo, junto con 56 calles adyacentes (14 manzanas aproximadamente alrededor del punto más céntrico de la ciudad), fueron bloqueadas por completo a causa del plantón de 24 horas y por los campamentos permanentes de los maestros. La movilización provocó la congestión y asfixia de actividades turísticas y económicas del polo más comercial de la ciudad.

La Sección 22 data desde la fundación del SNTE en la década de los cuarenta. Pero la formación e influencias políticas surgidas desde los setenta y los ochenta resultaron en una forma de acción sindicalista muy poco homogénea (Martínez y Zafra 1985; Martínez y Raúl 1990; Yescas Martínez 2008; Poy Solano 2009). Se pueden mencionar brevemente: *a)* El movimiento estudiantil en los setenta que logró la caída del gobernador en este entonces, un movimiento local en el cual participaron muchos maestros, *b)* la Coordinadora Obrero-Campesina-Estudiantil que fue el antecedente de la COCEI (Coordinadora Obrero-Campesina-Estudiantil del Istmo) y un movimiento popular fuerte en varios sectores durante la década de los setenta. Además, en los ochenta surge la lucha magisterial para la democratización de los procesos sindicales a nivel nacional y las luchas campesinas. Muchos de los maestros eran líderes de varias organizaciones políticas y sociales, incluso algunas guerrillas en México han sido dirigidas por profesores. Por lo tanto, en el sindicato existen diversos grupos de poder, cuya participación (masiva) se basa en una estructura que mezcla formas leninistas y corporativistas. Esta forma organizativa registra cierta tensión entre posturas y decisiones políticas asociadas con el Estado y aquellas que luchan a distancia del Estado.<sup>19</sup> Además, la relación del magisterio con la sociedad de

---

<sup>19</sup> Específicamente, después del año 2013, cuando el gobierno de Peña Nieto decretó la Reforma Educativa, se afiló la tensión entre el SNTE y la CNTE (Coordinadora Nacio-

Oaxaca es amplia. En el Estado de Oaxaca hay más de setenta mil trabajadores laborando en dos mil comunidades indígenas y zonas urbanas. Estos factores ubican al sindicato como un interlocutor social poderoso y parte integral del Estado mexicano paternalista. Sus formas tradicionales de protesta, es decir, la ocupación del espacio público de la ciudad y el paro por varios meses, las megamarchas que convocan a miles de personas, los bloqueos por todas partes de la ciudad, constituyen un sindicalismo radical y a la vez eficaz.

No obstante, su protesta está basada en demandas gremiales manteniéndose en los márgenes de las estrategias del *sindicalismo oficial*. Las protestas, por lo menos de los últimos veinte años, pese a ser masivas y radicales, mantienen un carácter ritual que configura la relación de negociación entre el sindicato y el Estado. En 2006 el gobierno endureció su postura e interrumpió las negociaciones, dinámica que se ubica en el marco del carácter represivo de Estado neoliberal y de la deslegitimación de las demandas sociales. De hecho, el gobernador Ulises Ruiz Ortiz, en sus declaraciones a los medios de comunicación, señaló que los métodos utilizados por los maestros habían superado todo límite permitido de legitimidad y del Estado de derecho (ver Vélez, 2006). Al mismo tiempo lanzó una fuerte operación mediática de propaganda para eliminar cada posibilidad de que se volviera más amplia e intensa su actividad. Frente a esta realidad, la organización sindicalista fue obligada a incluir en sus demandas laborales una gama de quejas y reivindicaciones sociales más generales para lograr el apoyo de otras partes de la sociedad. Las decisiones de la Asamblea Estatal<sup>20</sup> de la Sección 22, unas semanas antes de la batalla del 14 de junio 2006, revelan este giro característico, al radicalizar

---

nal de Trabajadores de la Educación, una organización magisterial que aunque sigue siendo parte del sindicato oficial, se opone directamente a sus formas negociadoras de luchar).

<sup>20</sup> La Asamblea Estatal es el máximo órgano de decisión y consulta del movimiento sindical.

sus protestas. Pasaron de marchas y asambleas, como plan de acción, a convocar "al pueblo de Oaxaca a la desobediencia ciudadana...". Además, decidieron bloquear varios edificios del gobierno<sup>21</sup> y convocaron a encuentros con las organizaciones sociales de Oaxaca, armaron brigadas para visitar e informar en algunas comunidades y grupos para difundir la información en organismos internacionales.<sup>22</sup>

En esta dirección se conjuntaron organizaciones de la sociedad civil para exigir la distribución equitativa de los recursos en las zonas más pobres de las comunidades indígenas y campesinas; además de la denuncia a la represión durante las manifestaciones por los recortes presupuestales (Amaya, 2006) y la liberación de cuarenta presos políticos que desde el año 2004 habían sido encarcelados en Santiago Xanica, San Juan Lalana, San Blas Atempa (*ibid.*). Era evidente que las prácticas del gobierno, centradas en la represión y la violencia, anunciaban la eliminación de una salida de la crisis basada en acuerdos tradicionales a nivel institucional. El estancamiento en el diálogo que destacaba la deslegitimación de las demandas, junto a la profundización de la crisis en la relación laboral, prefiguraba protestas intensas. Las acciones más radicales adaptadas se hallarían en la actividad más amplia del proletariado en contra la represión estatal lanzada en Oaxaca y en todo el país durante el 2006: propaganda y criminalización de cada protesta social relacionada con la juventud proletarizada, los trabajadores precarios y los desempleados en las ciudades; marginalización y ataques violentos contra las poblaciones indígenas, básicamente en los Estados más pobres del país (Chiapas, Michoacán, Oaxaca y Guerrero), contra grupos armados y las acciones del EZLN. Todo tipo de protesta se percibía como acción "en contra de la

---

<sup>21</sup> Casa de Gobierno en San Bartolo Coyotepec, la Cámara de Diputados, la Secretaría de Finanzas, la Procuraduría General de Justicia, los Juzgados penales en Ixcotel, Palacio Municipal, etc. Acta de la Asamblea Estatal del Sindicato el día 25 de mayo de 2006.

<sup>22</sup> Acta de la Asamblea Estatal del Sindicato el día 3 de junio de 2006.

democracia”, sobre todo porque era un año en el que habrían elecciones para presidente de la república. Un despliegue brutal de estas prácticas se dio en el caso Atenco. La marcha en el centro del Distrito Federal, el 10 de junio de 2006, se relacionó con el XXXV aniversario del halconazo de 1971 y con los ataques infames desplegados por el Estado contra manifestantes en San Salvador Atenco, el 3 de mayo del mismo año (Norandi, Poy y Olivares, 2006).<sup>23</sup> Se denunció la violencia, terrorismo y represión estatal contra mujeres, campesinos, sindicalistas, estudiantes, comunidades indígenas, empleados de todo lo ancho del Estado mexicano. El Subcomandante Insurgente Marcos habló sobre los jóvenes proletarios:

Las ‘presas predilectas’ para la policía son los grafiteros, bandas, skateros, darketos, punks, anarquistas, estudiantes, limpiadores de la calle, obreros, roqueros, empleados, quienes son los jóvenes de abajo. El argumento gubernamental es que los jóvenes parecen drogadictos, ladrones, criminales. Mientras los que no parecen son. Empresarios, diputados, senadores, secretarios de Estado, presidentes municipales y de la República, funcionarios de todos los niveles, jefes de policías, generales, esposas de presidentes de la República; es ahí entre ellos y no entre los jóvenes donde se encuentran los asesinos, los ladrones, los criminales. ¿Por qué se espantan de que los jóvenes repudien a la autoridad, si es esta la que los persigue, los encarcela, tortura, viola y asesina? (Norandi, Poy y Olivares, 2006).

Por otro lado, la tensión registrada en los procesos de negociación se vincularon con un profundo resentimiento construido poco a poco y de manera constante desde abajo, en los barrios y centro urbano de Oaxaca, contra la esterilización del espacio público y la profunda segregación social en el entramado urbano.

---

<sup>23</sup> En esta marcha los maestros participantes declararon, claramente, que no tolerarían que “Oaxaca se convierta en otro Atenco” (Norandi, Poy y Olivares, 2006).

Precisamente se relacionaban con la estrategia de *gentrificación* del centro urbano y de algunas áreas cruciales en la ciudad para inversiones importantes de capital destinadas a obras públicas. El fin era aumentar las zonas de comercialización de la ciudad y la extracción de plusvalía. La restauración del centro histórico dio pie a medidas como: conversión del Palacio de Gobierno, ubicado en el Zócalo, en museo para impedir las protestas masivas; redefinición del significado cultural de la Plaza de la Constitución bajo el lema comercial: "Turismo y Cultura para el Desarrollo"; intervenciones en la plaza Alameda de León y la Plaza de la Danza, en el atrio de la Catedral, en las calles principales alrededor de la plaza y el mercado; construcción de estacionamientos subterráneos; perforación de pozos profundos en los parques públicos; expansión de las terminales de autobuses en los barrios céntricos; luz y sonido en Monte Albán; construcción de pasos a desnivel y realización de espectáculos de la Guelagueta para diversión del turismo (privatización de la fiesta popular). Tales intervenciones no son solo una práctica para establecer la industria turística-cultural y atraer a la gente con "alto perfil de clase y cultura", sino implican, también, el debilitamiento de los encuentros del proletariado y sus formas de protestar (marchas, plantones, concentraciones). Se trata de la producción de espacios de *olvido* a las formas de resistencia, de control y normalización de las relaciones sociales mediante la vigilancia de los flujos sociales. Las transformaciones en el espacio público tuvieron cambios rápidos y violentos en el tejido social de dichos lugares. De hecho, requirieron del desplazamiento violento de las poblaciones residentes, para ser sustituidas por otros grupos sociales (turistas, de vanguardia cultural, por la nueva clase media). Por tanto, la reivindicación del espacio público fue uno de los ejes centrales de lucha durante la rebelión.

Siempre habían protestas en el Zócalo. Antes en el Zócalo estaba el Palacio de Gobierno y siempre estaba pintado con consignas aunque estaba prohibido hacerlo. [...] Pusieron cámaras en toda

la ciudad, cambiaron calles, parques, remodelaron lugares, casas, abrieron nuevas tiendas como OXXO, Suburbia, Walmart, etc., nuevas plazas comerciales, cines, cosas así. Un cambio que trajo el gobierno porque dijeron que así habría trabajo, que así se solucionarían los problemas sociales, pero fue pura porquería. [...] Este era un modo de dominar aunado a la represión policial. (Entrevista a grafitero, Oaxaca, 2012).

Si bien fue por la represión en contra de los maestros, también la gente estaba harta de todas las medidas que estaba tomando URO. [...] También la gente de las colonias populares de la parte del Cerro del Fortín fueron desalojadas y muchas estuvieron en peligro de perder sus casas por abrir el Cerro; esta fue otra medida autoritaria de URO. Colonias donde sin previa consulta hicieron obras públicas y abrieron las calles sin informar a la ciudadanía. Esto también pasaba en las colonias. Era una forma de gobernar de la que ya la gente estaba harta. (Entrevista a miembro del colectivo CeSoL, Oaxaca, 2012).

La interrupción de las negociaciones, la participación de numerosas organizaciones junto con la inconformidad de los barrios generaron la participación masiva durante las dos primeras megamarchas (2 y 7 de junio de 2006). Las tácticas de cómo se protestaría, decididas por la Sección 22, focalizaron cierta tensión. Aparte del paro indefinido, las marchas, el plantón y las asambleas, quitaron parquímetros, los tubulares de bocacalles y las cámaras espías; bloquearon las obras de Fortín y el depósito de Pemex, la caseta de Huitzo, las obras de construcción en el parque Llano y en fuentes de las siete regiones, las plazas comerciales de Valle, Soriana, Burger King, Sams, la Central de Abastos, bancos y mercados de la ciudad, las bodegas Aurrerá, las tiendas Piticó y Gigante. Las terminales de autobuses, sitios de taxis, el aeropuerto, los hospitales y las clínicas de salud, también fueron bloqueados.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Actas de la Asamblea Estatal de las fechas 25 de mayo y 3, 6 y 10 de junio.

Las protestas se radicalizaron de manera muy dinámica implicando la recuperación del espacio público y el bloqueo de todos los lugares significativos para la circulación del capital (medios de transporte, lugares de consumo, bancos y edificios del gobierno).

Empero, hasta este momento, aunque la protesta tomaba una forma dinámica, se mantenía la protesta sistemática bajo la estructura jerárquica del sindicato. La Sección 22 y su órgano en la toma de decisiones, la Asamblea Estatal, eran sujetos centrales en el actuar y control de toda la movilización. *Radical o no, era una lucha sindicalista*. La transición significativa del pacto sindicalista a disturbios generalizados se generó el 14 de junio, cuando el gobierno —después de un acuerdo a nivel nacional y la certeza de que su campaña y propaganda mediática en contra del magisterio sería exitosa— se dictaminó acabar violentamente y de un solo golpe con el conflicto magisterial. Fuerzas policiales, en una operación militar, invaden violentamente la plaza ocupada, mientras muchos profesores, algunos con sus familias, aún duermen. La policía desaloja el campamento, ataca a la gente y quema todo. Entra en el edificio sindical donde se ubicaba la radiodifusora del sindicato (Radio Plantón), destruye totalmente el equipo y detiene a las personas que transmiten el último mensaje: “Los granaderos se acercan hacia nosotros. Se escuchan las granadas de gas lacrimógeno, están entrando al edificio principal” (Osorno, 2007: 21). El helicóptero que acompaña al operativo lanza decenas de cargas de gas lacrimógeno y asfixiante; los ocupantes se dispersan corriendo en pánico por las calles de su alrededor.

Mientras tanto, URO declaraba en los medios que no hubo ningún enfrentamiento en el centro de la ciudad y que las fuerzas policíacas que participaron en el desalojo del centro histórico no iban armadas. La noticia del desalojo violento se transmite al instante por toda la ciudad y hasta las siete de la mañana una gran muchedumbre desde muchos barrios de Oaxaca sale a las calles del centro e inicia enfrentamientos furiosos. Mientras la policía lanza granadas, bombas de gases

lacrimógenos y armas de fuego de alto calibre, camionetas de maestros circulan en las calles de la ciudad convocando a movilizarse. Se abordan e incendian autobuses. Patrullas de la policía sirven como barricadas o arietes para el contraataque. La gente, jóvenes en su mayoría, armados con piedras, palos y resorteras, tratan de recuperar la plaza. A la par, la estación de Radio Universidad es ocupada de inmediato por estudiantes que empiezan a transmitir las noticias sobre el enfrentamiento. Después de cuatro horas de conflicto e instalación de barricadas en todas las calles principales del centro, la plaza ha sido recuperada. En el espacio público se oyen anuncios sobre el desalojo: "Más de medio millón de oaxaqueños hoy se están convirtiendo en el corazón de Atenco, en el corazón de Pasta de Conchos, en el corazón de Sicartsa en Lázaro Cárdenas,<sup>25</sup> porque compañeras y compañeros ahí es donde nos golpearon, en esos lugares. Apenas, nosotros nos vengamos, sacamos a la policía y vamos a sacar a Ulises Ruiz".<sup>26</sup> La batalla tuvo un saldo de por lo menos 92 heridos. Numerosas policías fueron detenidas y golpeadas por la gente. La policía se repliega y se ve minimizada frente al número creciente de manifestantes. La chispa se incendió en Oaxaca, la apatía quedó a un lado.

La gente salió a las calles. En realidad era porque ya habían encontrado una forma de desquitarse de todos los agravios que el Estado les estaba dando. En ese sentido, sí respondieron las organizaciones, sí respondieron los profes; pero la gente salió porque quería madrearse al gobierno por andar chingue y chingue. Sí, había un sentimiento de rencor contra el Estado, sí querían enfrentarse al Estado. Dijeron que ahora era la oportunidad y fueron y se madrearon a policías. Bajaron de diferentes colonias, de Cinco Señores, de la colonia Jalatlaco, del antiguo aeropuerto, colonias

---

<sup>25</sup> El día 19 de febrero de 2006, tras una explosión en las instalaciones de la mina Pasta de Conchos, 65 mineros perdieron la vida. En Pasta de Conchos y en Lázaro Cárdenas Michoacán surgieron fuertes conflictos contra empresas mineras.

<sup>26</sup> Ver video (2006).

populares, porque la gente ya estaba harta por todo lo que pasaba. La gente no se identificaba con las demandas de los profes y de las organizaciones. La única demanda común era la caída de URO. (Entrevista a miembro de colectivo CeSoL en Oaxaca, 2012).

La batalla del 14 de junio transformó la lucha de ser un proceso de negociación a disturbios radicales durante los próximos 6 meses. La miseria de la vida y la represión como respuesta, aunada a la crisis de cualquier tipo de representación,<sup>27</sup> empujaron constantemente la lucha más allá del límite de las demandas. Las demandas sindicales se anularon frente una protesta generalizada que desbordó, en varios momentos, la demanda política de cambiar de gobernador, mostrando una negación generalizada de la gente contra el Estado y desafiando a su posición como “el margen” y el “excedente humano”. Este margen se volvió, durante la revuelta, una fuerza peligrosa para el orden social existente (Gómez Carpinteiro, 2009). La brutalidad policial constituyó solo el punto culminante de un descontento social acumulado que acompañó el tiempo de la insurrección. El control establecido por el sindicato se había perdido. Los sujetos que salieron a las calles actuaban por su propia voluntad. Los llamamientos que la Asamblea Estatal de la Sección 22 hizo en pro de restablecer el orden en la actividad desplegada, son indicativos de la situación explosiva que haría las noches de la ciudad largas y alumbradas en los próximos seis meses.

Un llamado a la base trabajadora, a los cuadros intermedios y la dirigencia de este movimiento *a disciplinarse* con los acuerdos de la Asamblea Estatal.

Que ninguna persona de militancia probada si no tiene

---

<sup>27</sup> Conflictos internos dentro del mismo sindicato y la falta de confianza que la base de los maestros mostraba a su dirigencia sindical, la cual se vendía con facilidad al Estado; además, la falta de confianza en las organizaciones civiles que seguían las mismas tácticas de negociación y tratos económicos.

representación alguna *no podrá convocar a reuniones* que competen al órgano de dirección de este movimiento.<sup>28</sup>

## 2

El diciembre de 2008 fue una insurrección, la cual viví no solo en las calles y con la presencia de tanta gente sino también la viví dentro de mí. (Discusión con participantes en la Okupa-ESIEA, Atenas, 2012).<sup>29</sup>

... el diciembre fue claramente una insurrección por muchas razones. La disolución de cualquier tipo de significado y contenido social anterior fue realmente el contexto amplio donde se debe ubicar el acontecimiento. (Discusión con participantes en el colectivo Nosotros en Atenas, 2012).

En Atenas, la revuelta empezó en la noche del 6 de diciembre en uno de los barrios más céntricos de la ciudad. Exárjia tiene un fuerte carácter político de resistencia y protesta, devenido de una concentración diversa de población, sobre todo juvenil, que durante décadas ha convertido el lugar en el enclave social más radical de la ciudad. Los enfrentamientos con la policía son casi un hecho cotidiano. Constituye tradicionalmente el polo urbano “de una guerra civil continua de baja intensidad entre la policía y parte de la juventud” (Davis, 2008: 81), un área que sea “taller de actitudes subversivas y territorio de conflictos sociales graves” (Blaumachen, 2009a: 6). La mayor parte de anarquistas y de grupos libertarios se moviliza en Exárjia (okupas de viviendas, lugares autogestionados, librerías y editoriales anarquistas, lugares de trueque, espacios de cultura alternativa, centros

---

<sup>28</sup> Acta de la Asamblea Estatal el 15 de junio de 2006.

<sup>29</sup> ESIEA: Confederación Sindical de los periodistas y los trabajadores en el sector de los medios de comunicación de Grecia. Su edificio fue ocupado el 10 de enero de 2009 por seis días. Desde ahí se creó el colectivo Okupa-ESIEA. Hasta hoy es una colectividad laboral de base, generada desde la insurrección de 2008, que plantea cuestiones laborales desde una perspectiva anarcosindicalista.

anarcosindicalistas, centros sociales, asambleas de vecinos). Las intervenciones múltiples (estatales y privadas) para el control y esterilización del centro urbano por su acción política radical han tropezado con el carácter particular de esta parte de la ciudad. Según el colectivo *TPTG* (2011a: 116), este espacio se ha constituido por tres factores principales: *a)* la preservación de la pequeña propiedad, la cual era un dique a las intervenciones masivas urbanas para remodelar el centro urbano; *b)* la presencia (y explotación) de los nuevos inmigrantes, y, *c)* la expansión de la educación superior. Los dos últimos factores renovaron en esencia la población del centro urbano y llevaron a la “creación de una síntesis humano-geográfica especial” (*ibíd.*). La interacción originada en esta plataforma social ha llevado a los habitantes de Exárjia a exhibir una constante hostilidad hacia la presencia de la policía y las prácticas del poder estatal: represión, pogromo de arrestos en los espacios okupas y centros sociales, presencia constante de fuerzas policiales, tráfico de drogas en el barrio llevado a cabo por la misma policía como justificación para hacer ataques policiales y la remodelación planificada del espacio.<sup>30</sup>

Además, mientras el barrio de Exárjia está en el mero centro de la ciudad, se rodea de espacios universitarios<sup>31</sup> que han sido cuna histórica de luchas, ocupaciones y asambleas

---

<sup>30</sup> Uno de los tantos ejemplos de resistencia se presenta en la emergencia y la acción directa de la asamblea popular organizada en 2003 en Exárjia (es decir, el año cuando todo el pueblo griego vivía la fiebre de las obras públicas para los Juegos Olímpicos de Atenas), debido al comienzo de trabajos para remodelar la plaza céntrica del barrio. Alrededor de cuatrocientos vecinos y anarquistas destruyeron las máquinas de construcción y las arrojaron al agujero abierto en la plaza; expulsaron a los trabajadores y anunciaron que cualquier intento de intervenir en el área urbana debía consultarse con los residentes en una discusión pública y abierta. Los enfrentamientos con las fuerzas policiales enviadas por el alcalde de Atenas para acabar la movilización duraron un mes, pero no lograron imponer la remodelación. Así nació *La Iniciativa de los Residentes de Exárjia* que aún cuenta con presencia activa. En este caso la asamblea intervino a la empresa privada y cambió el diseño de la remodelación de la plaza (mantuvo la estatua de Eros que es un símbolo de la plaza de Exárjia, amplió los espacios verdes, plantó árboles y puso más bancas).

<sup>31</sup> La Escuela Politécnica, la Universidad de Economía (ASOEE) y la de Derecho.

del movimiento estudiantil, así como asilo político tradicional para los manifestantes durante enfrentamientos con la policía. En esta zona céntrica se registra históricamente una larga tradición del movimiento anarquista/libertario en Grecia. La esquina Stournari y Patision (donde se ubica la Escuela Politécnica) es el espacio tradicional y emblemático de lucha contra el Estado, dando comienzo a partir de la rebelión contra la dictadura de 1973 (Kalamaras, 2013). Desde la década de los noventa, las ocupaciones de espacios universitarios y las movilizaciones masivas de estudiantes (durante los conflictos de los noventa y en las manifestaciones de los años 2006-2007) expresan la inconformidad creciente contra las políticas neoliberales. Igual como en el caso de México, la democratización y expansión de la educación pública después de los setenta fomentó demandas populares de oportunidades y movilidad social con la promesa del éxito individual. Estas expectativas de inclusión al sistema capitalista comenzaron a hundirse con la aplicación del neoliberalismo. El movimiento estudiantil masivo de los años 2006-2007 contra la privatización de la educación fue la manifestación amplia de la insatisfacción acumulada por la clase trabajadora juvenil que experimentaba el aumento de la inseguridad, el miedo y la precarización de su vida. De acuerdo con los TPTG (2008):

Las luchas reformistas estaban de vuelta después de la caída de la dictadura (1974). La educación —en particular, la educación universitaria— se convirtió en el principal 'mecanismo' de ascenso social desde los setenta en Grecia, como fue el caso de los países capitalistas avanzados dos décadas antes. Los estudiantes de origen humilde, procedentes de familias campesinas o de la clase trabajadora, podrían encontrar un puesto de trabajo permanente en el sector público o un trabajo relativamente seguro en el sector privado si poseían un título universitario (incluso adquirir una posición directiva o crear su propias pequeñas empresas exitosas, especialmente en el sector de la construcción). Por lo tanto, la

universidad pública se convirtió en una de las instituciones más importantes para la integración y la satisfacción de las 'expectativas sociales', con incremento constante de costos para el presupuesto del Estado.

También, en el espacio más amplio del centro urbano se estableció una red de okupas,<sup>32</sup> cuya práctica sacaba a la luz, desde muy temprano, los problemas de la planificación urbana y vivienda, a través de formas autogestivas distanciadas de los márgenes institucionales y estatales. La lógica de la autoorganización de la vida cotidiana, como práctica y no consigna, relata ya un espacio sociopolítico que considera, aparte de los enfrentamientos en la calle, las demás temporalidades de la cotidianidad en la metrópoli ateniense como campo activo de lucha. Toda esta controversia puso de manifiesto la conformación de una generación proletaria indomable, con influencias claras de la autonomía italiana y alemana, la Internacional Situacionista y de cultura musical punk y hardrock; una juventud que no se incorporó al canon socialdemócrata impuesto desde diversas maneras y que reclamaba su presencia en el centro de la metrópoli emergente con un modo "salvaje" de confrontación (ver Kalamaras, *op.cit.*). Exárjia, por lo tanto, tiene este carácter especial "del 'pueblo terco' en la metrópoli de la mercancía y la seguridad" (*Blaumachen*, 2009a: 6). Es un polo de fermentación política que atrae a los jóvenes de Atenas. Desde la noche del 6 de diciembre, "hablaron" por sí mismos los actos de la muchedumbre que se dedicó a ocupaciones, ataques a lugares o facetas del capital y la represión estatal, destrucciones, saqueos. La aparición de la rabia proletaria en las calles del centro y los barrios de Atenas no se puede atribuir meramente al abuso de poder o a la oposición política del gobierno en turno. El acontecimiento de diciembre espacializó un enojo mucho más

---

<sup>32</sup> Villa Amalias, Okupa Lelas Karagianni, Espacio Ano Kato Patision, Colectiva "Lily", "Club de los Espías", etc.

generalizado hacia una vida harta, expresando la incertidumbre vivida principalmente por los jóvenes cuyo “futuro les ha sido despojado” (Davis, 2008: 80).

Nosotros trabajamos para que ellos coman. ¡Ya basta! Ellos con la panza llena y nosotros con hambre. ¿Dónde está la igualdad de la que nos habla su democracia? ¿seiscientos euros de salario mínimo? ¿Esta es su igualdad? ¿Estas son sus oportunidades? ¡Lo que a ellos les importa son los seiscientos euros! ¡Estos serán, entonces, la leña para la quema de su mundo, cabrones! (Manifiesto de alumnos de secundaria, Atenas, 2008).

Las dos primeras noches,<sup>33</sup> después del asesinato de Alexis, demuestran la subversión de todo lo que hasta entonces se presentaba como aceptado y establecido. Las universidades se ocupan de inmediato y estallan violentos enfrentamientos con la policía en todo el centro, mientras la gente se dedica a saquear y quemar tiendas y coches en las calles céntricas de la ciudad. La primera megamarcha hacia el Edificio Central de la Policía de Seguridad (*GADA*) no se convoca por sindicatos ni grupos políticos o partidos de izquierda,<sup>34</sup> sino por pequeños colectivos, grupos anarquistas y gente independiente que transmite las noticias del asesinato y las batallas por internet y por sus celulares. En pocas horas la avenida está en llamas por todas partes. La ola de gente que caminaba enojada parecía como una fuerza destructiva que negaba por completo lo que hasta entonces constituía su vida normal. En la segunda megamarcha se juntaron alumnos y estudiantes que empezaron a participar en los enfrentamientos. Hubo manifestaciones espontáneas y ataques a casas de políticos y cuarteles de policía, a bancos, grandes centros comerciales, cámaras de vigilancia, hoteles de lujo de la plaza Syntagma,

---

<sup>33</sup> Para una crónica detallada de las jornadas de la revuelta, ver TPTG (2009).

<sup>34</sup> Ninguna de las decenas de marchas que se realizaron en estas jornadas fueron convocadas por órganos sindicalistas oficiales.

oficinas de aerolíneas, edificios de gobierno, camiones de bomberos y coches de lujo. También hubo saqueos a tiendas de ropa, de telefonía móvil y de supermercados por gente, inmigrantes, drogadictos que tiran las mercancías a las calles para compartirlas entre todos. En los primeros días de disturbios los enfrentamientos se prolongaban hasta la madrugada y el paisaje de la ciudad se transformó en un campo de batalla.

El desorden, como salida de la "normalidad" capitalista, fue un rompimiento con modalidades cotidianas de dominación y disciplina. La ciudad de repente se había convertido en una zona de recreo peculiar, de transgresión a las reglas establecidas y pérdida del miedo. De esta manera, los insurrectos con su práctica transformaron, temporalmente, la estructura particular del paisaje urbano. Desafiaron la división del tiempo en tiempo de trabajo y tiempo libre (otras actividades), así como la separación del espacio en áreas de producción y de reproducción. Mientras tanto, la rebelión, con su rápida cúspide y luego declive, demostró las contradicciones dentro del propio campo de lucha del proletariado. Una mayoría, que aún se veía a sí misma bien integrada en el marco institucional de las relaciones sociales definidas (partido, sindicato, gremio laboral), se mantuvo fuera de la rebelión o ubicaba del lado de la contrainsurgencia. Sin embargo, la parte sistémica de las hasta entonces expresadas luchas sociales, que guardó silencio o se atrincheró en su papel institucional, sufrió también una sacudida fuerte. La falta de credibilidad en formas representativas e institucionales de lucha, a partir de 2008, ha ido en aumento considerable.

La rabia latente y hasta entonces silenciosa que se sentía por la situación, por el trabajo, por la existencia de la generación de los seiscientos euros anunciada, era el grito de los jóvenes y de todos los que se expresaron en diciembre [...] Fue el momento en que estalló la indignación y se expresó la insubordinación. (Discusión con participantes en la Okupa-ESIEA, Atenas, 2012).

### 3

El diciembre de 2008 en Atenas fue minoritario y disperso, mientras el levantamiento de Oaxaca fue mayoritario y más focalizado. Uno de los rasgos significativos de diciembre 2008 fue el rompimiento de las delimitaciones espaciales a través de una dinámica vívida de contagio y expansión. Mientras la revuelta estallaba en Atenas, la lucha se daba en muchas ciudades de Grecia. En los focos de lucha descentralizados, tanto en el centro urbano como en los barrios, el diciembre ateniense manifestó una dinámica social negativa. Por otro lado, la rebelión en Oaxaca por casi seis meses llegó (con una periodicidad de picos repetitivos de la lucha desplegada) a una síntesis de la negación generalizada bajo la práctica social de la APPO (una práctica sin embargo desordenada y dispersa). Este hecho permitió la manifestación de una fuerza social masiva que combinaba la acción directa y violenta con formas canalizadas institucionalmente. Sobre todo se crearon amplios espacios de autoorganización que moldearon relaciones contra la normalidad capitalista. Ambas rebeliones desbordaron los límites institucionales de las luchas anteriores, profundizando de esa manera las contradicciones existentes dentro del mismo proletariado. Sin lugar a dudas, consiguieron dar un duro golpe a las bases establecidas del orden social, provocaron pánico al poder y desmantelaron, temporalmente, a los mecanismos del Estado, un hecho que se muestra con claridad en las prácticas de represión policíaca generalizada. En el diciembre de 2008, el Estado fue capaz de reorganizarse rápidamente y reducir drásticamente la insurrección. Por el contrario, en el caso de Oaxaca, los 26 asesinatos, los desaparecidos y los ataques continuos durante la rebelión eran solo indicadores de la intervención militar con la que el Estado ahogó al movimiento.

En el segundo día de la rebelión es un hecho que el Estado pensaba como posibilidad sacar el ejército a las calles. Lo que sabemos

con certeza es que sí hubo un anuncio dentro de los campamentos del ejército. [...] Al parecer, tenían miedo de posibles ataques a los campamentos militares. Mientras que la dinámica de la rebelión no se dirigiera en esta dirección, el Estado podría reorganizarse. (Discusión con participantes en el colectivo *Blaumachen*, Atenas, 2012).

... Cuando empiezan a decir que la PFP está subiendo porque ya no hay maestros que estén apoyando, es cuando empezó la gente a picar la calle, a sacar piedras y todo eso. Donde estábamos había muchas señoras y con ellas nos fuimos de ahí para el espacio del colectivo, para protegernos. [...] Y teníamos mucho miedo de que entraran, porque ahí también guardábamos bombas molotov, chalecos de los pefepepos que unos compañeros habían sacado durante los enfrentamientos y muchas más cosas. Y ahí nos quedamos toda la noche y tratábamos de no hacer nada de ruido porque estaban por todos lados. Nos quedamos ahí sin llorar, sin gritar, sin hacer nada. Y escuchábamos toda la noche las sirenas, toda la noche. Yo fui la primera que salí el otro día, al mediodía más o menos. ¿Qué es lo que vi? Desierto. Totalmente desierto. Solo los que estaban limpiando estaban en las calles. (Entrevista a miembro de colectivo de mujeres [x], Oaxaca, 2012).

Es un hecho que varias interpretaciones sobre la revuelta en Oaxaca ponen en el centro de la lucha a la personalidad asesina y autoritaria del gobernador URO; o sea, las actitudes de los administradores gubernamentales que siempre actúan como sirvientes del capital. Desvinculando la revuelta de las luchas que surgen en todo el país, tienden a presentarla como un problema local, una cuestión de falta de administración democrática (crisis política). Sin embargo, dichas explicaciones no son suficientes, pues presentan el problema como mera gestión política (deficiente) en un momento particular, separándole de la resistencia constante que surge por todas partes en las comunidades indígenas, en los jóvenes proletarios de las ciudades, en las mujeres, trabajadores, desempleadas. La lucha social en Oaxaca se ubica en el epicentro de la presión

existente del capital para la reestructuración de las formas de producción. La interrupción de las negociaciones junto con el aumento de la violencia lanzada se inscribe en la dinámica de la crisis actual de las relaciones capitalistas. Particularmente, el año 2006 en México marca el comienzo de una estrategia bélica contra la fuerza popular que en este momento se veía activa: han pasado tres años de los Caracoles zapatistas; la Otra Campaña recorre todo el país y hace visibles diversos focos de lucha; es un año electoral con expectativas de un gobierno de izquierda. En realidad, el periodo que se extiende desde el levantamiento zapatista en 1994 hasta el 2006 es un tiempo de apertura y acumulación lenta, por lo que el capital se ve obligado a lanzar un contraataque más intenso para reestructurar las relaciones sociales. Es un proceso de acumulación en condiciones de explotación feroz del proletariado; de despojo constante de recursos naturales y privatización de todas las formas de reproducción social, menos el aparato de represión estatal; de empeoramiento de la relación laboral y aumento del sector informal;<sup>35</sup> de un Estado autoritario y corporativista a la vez; de un régimen establecido de control social total que implica la destrucción del tejido social y cuenta numerosos asesinatos, desapariciones y represión masiva de cualquier movimiento en resistencia.

Creo que el movimiento popular en Oaxaca fue importante porque se dio mucho más que quitar a un gobierno. Eso fue el temor del Estado. Porque muchos movimientos se quedan en esto, cambiar al gobierno y meter a otro gobernador. Aquí estaba planteando algo más allá. No se hablaba de ir a votaciones, nada de eso. Este fue el miedo del gobierno porque dijeron que ellos se mandarían solos. (Discusión con participantes en el colectivo ASARO, Oaxaca, 2013).

---

<sup>35</sup> Según Davis (2007: 176), en América Latina la economía informal emplea actualmente 57 % de la fuerza laboral.

En Grecia, precisamente por la falta de demandas, la rebelión del diciembre fue presentada por muchos como una reacción reflectante frente al hecho trágico del asesinato de Alexis, sin contenido político. Sin embargo, esta era una de las rupturas fundamentales con el ciclo anterior de lucha: la propia *crisis* de la forma-lucha-política. Para los proletarios, que se encuentran incapaces de reproducirse en las condiciones actuales del capitalismo, evidentemente ya no hay demanda en cuanto saben “la negación de la clase dominante para satisfacer cualquier demanda”.<sup>36</sup> Por lo tanto, en la revuelta se expresó la ira y “un sentimiento de rencor”, a la par que en Oaxaca. Frente a un futuro devastado, los proletarios asuelan todo para tener la vida en sus manos. La revuelta no era solo juvenil ni solo contra la violencia estatal y la injusticia social. Fue más bien “la rebelión de una minoría de la clase trabajadora que vive en este rincón del mundo” (*Blaumachen*, 2009a: 5), la cual vino como “imagen del futuro” para protestar a causa de una vida precaria, una vida robada y vaciada de significado. Las últimas décadas antes de la rebelión, la crisis en Grecia se manifestaba en las reformas sucesivas en la educación y las prestaciones del Estado “benefactor”, la precarización del trabajo, los cortes a los subsidios para sustituirlos con prestamos bancarios. “Todas estas medidas apuntaban a la devaluación, disciplinamiento y división del proletariado y al obligar a que los trabajadores paguen el costo de la reproducción de su fuerza de trabajo” (TPTG, 2011b: 116). En 2008, la crisis se presenta como crisis de reproducción, deslegitimación de las relaciones sociales y rabia contra la falta de un porvenir digno. Toca, prioritariamente, a los nuevos entrantes a la producción, la llamada “generación de los 700 euros”, que se constituye sobre la base del odio hacia una sociedad que la niega. Por lo tanto, no hubo demandas políticas demás democracia, ni negociaciones, porque no hubo protagonistas ni

---

<sup>36</sup> En el Manifiesto de la Universidad de Economía-ASOEE ocupada en Atenas (2008).

“enemigos” concretos. El enemigo era la relación social en su totalidad.

VIOLENCIA es trabajar cuarenta años recibiendo salarios miserables y quedándote con la duda de si alguna vez serás jubilado. Violencia es bonos estatales, fondos de pensiones robados y fraude del mercado de valores. Violencia es verse obligado a obtener préstamos de vivienda, los que finalmente se pagan de vuelta como si fueran oro. Violencia es el derecho del patrón a despedirte cuando quiera. Violencia es desempleo, empleo temporal, cuatrocientos euros de salario, con o sin seguridad social. Violencia es “accidentes” en el trabajo, porque los jefes disminuyen los gastos de seguridad. Violencia es enfermarte a causa del trabajo duro. Violencia es consumir psicofármacos y vitaminas con el fin de aguantar la jornada agotadora de trabajo. Violencia es trabajar para comprar medicamentos con el fin de componer tu fuerza de trabajo-mercancía. Violencia es morir en camas de horribles hospitales, cuando no puedes pagar el soborno. (Manifiesto de proletarios de GSEE ocupada, Atenas, 2008).

No se límite a vengar la muerte de Alexis, sino las miles de horas que nos roban en el trabajo, las miles de veces que hemos sentido la humillación en la oficina del director, los miles de momentos que hemos ahogado nuestro enojo frente a un “exigente”, ¡PENDEJO cliente! Por nuestros sueños que se han convertido en publicidades comerciales, nuestras ideas que han sido líneas gubernamentales y votos, la vida que se desgasta constantemente, nosotros mismos que nos volvemos poco a poco sombras de una cotidianidad repetitiva. (Manifiesto de Trabajadores en el centro de Atenas, 2008).

Las rebeliones en Oaxaca y Atenas ponen en evidencia desplazamientos centrales, tanto en la teoría como en la práctica que permiten pensar en algo fundamental: la revolución actualmente no se produce históricamente como parte de la política tradicional; tampoco como el resultado del transcurso acumulativo de un proletariado unificado y fortalecido por su condición de clase (movimiento obrero). La lucha de Oaxaca

y Atenas, que surge a partir de la condición fragmentada y desordenada en la que se encuentra hoy día el proletariado, indica su alejamiento de una forma programática como horizonte de la revolución y del comunismo. Más bien, camina en contra de la propia condición proletaria, en contra del proletariado como clase en el capital y como presuposición de su reproducción (Astarian, 2011; *Théorie Communiste*, 2009; Dauvé y Martin, 2002; Simon, 2011). Los acontecimientos de Oaxaca y Atenas son productos sociales de su propia época. Se inscriben en la tradición de la lucha de clases precisamente porque rompen con lo existente, con su propia historia. A partir de esta visión debemos considerar su relación con la recomposición de la dominación y las formas de la contrarrevolución después de su fin; bajo la luz de sus consecuencias incalculables, bajo la perspectiva que se revela por una de las consignas en las jornadas del diciembre: "Las rebeliones de hoy abren caminos de lucha mañana".



**Parte dos**

**Ocupando el presente**



## Cooperación social y producción de lo común en la ciudad

Las expresiones espaciales de la lucha en Atenas y Oaxaca se desplegaron a través de la reivindicación del espacio público. Los ataques a espacios de poder —enajenados, ideologizados y jerarquizados— estaban a la par de prácticas de reapropiación, ocupación y procesos asambleístas. La cartografía imprevisible de lucha trajo a la luz formas de ruptura de los cercamientos sociales y del “alambrado” del poder. Las apropiaciones colectivas de las espacialidades urbanas (simbólicas y materiales), la reconceptualización de las representaciones en los espacios y la creación de un imaginario espacial desactivaron, por cierto tiempo, la dicotomía privado-público. Para un gran número de personas fue la ruptura del retiro de la esfera social sobre la cual se fundamentan las ciudades modernas, lo que borra continuamente las huellas de la experiencia subjetiva de la superficie espacial (abandono de los espacios públicos, paisajes urbanos inhospitalarios, atrincheramiento en casas privadas-fortalezas o en barrios-esterilizados). En este sentido, la sublevación anticipó la transición limítrofe hacia una *nueva esfera pública de los de abajo* (TPTG, 2011), que rechaza las “celdas urbanas”. El espacio urbano, entonces, constituyó un terreno compartido de lucha para Atenas y Oaxaca que al mismo tiempo se transformó por la práctica rebelde. Sin embargo, ¿qué significa realmente el *espacio público* y su apropiación?

La noción del *espacio público* se retoma a nivel global en el Estado benefactor, en las décadas de los cincuenta a los setenta, y emerge como proceso de construcción de la *forma ciudadanía* y la consolidación de la democracia burguesa. En este sentido, el espacio público pretende la presencia legitimadora y activa de estructuras antiautoritarias que aspiran a la democratización del Estado a través de procesos de consulta social, fuera del poder central del Estado. Sin embargo, lo *público* sigue afirmando el papel del Estado como mediación entre lo político y lo económico y se limita a ofrecer un espacio de mayor tolerancia a los conflictos sociales, solo en cuanto se pueden resolver en el propio contexto del capitalismo. Por lo tanto, lo *público* emerge como un concepto conflictivo pero no antagonico. A partir de los años noventa, con la profundización de crisis capitalista y la oleada de privatizaciones (privatización de la propiedad estatal), se afiló la tensión entre lo *público-no-estatal* (común o comunitario) y lo *público-estatal* (ciudadanía). En las teorizaciones radicales recientes acerca de las luchas por la tierra en las comunidades indígenas latinoamericanas o por la apropiación del espacio urbano en las ciudades del mundo ya se habla sobre la producción de un *espacio común*.<sup>37</sup> Existe, pues, un cuestionamiento abierto de la noción estatal del territorio definido, preordenado y legitimado, en cuanto síntesis y jerarquía de lugares y usos espaciales. Se replantean las viejas concepciones acerca del espacio público-estatal como propiedad que pertenece al pueblo; es decir, como forma de *espacio gobernable*.

¿Es, en realidad, la categoría *espacio* importante para acercarnos a las luchas contemporáneas? En un principio, el espacio se refiere a una dimensión elemental, a través de la cual se construye la percepción del mundo. Desde la tradición filosófica, básicamente occidental, tanto la noción cartesiana del espacio sólido y absoluto como "objeto" externo, así como la idea pura

---

<sup>37</sup> Sobre el espacio común, ver Stavrides y De Angelis (2010).

kantiana del espacio (ver Lefebvre, 1991: 2), siguen una categorización conceptual que dio vida a una percepción general de aquello con lo que se identifica el espacio: el espacio absoluto y universal. Para Kant (2006) el espacio es una estructura formal, una forma pura de intuición externa; "la forma *a priori* de los fenómenos externos" (2006: 17), idéntica para todos los seres racionales (humanos) a través de la cual percibimos el mundo. Dicha forma transcendental y universal, como condición formal, nos permite ordenar el mundo, mientras habilita la síntesis (unificación y unidad) de diferentes estructuras (síntesis del espacio). En este sentido, según Kant, el espacio *nunca puede ser idiosincrásico*.

Al contrario del pensamiento filosófico tradicional, Lefebvre (1991) retoma el análisis materialista de Marx dirigido a la práctica humana y argumenta que el espacio "se produce" histórica y socialmente. Existe una producción del espacio en cuanto los diferentes espacios, lugares, territorios son procesos producidos material y simbólicamente por determinadas formas sociales. El autor analiza (1991: 8) cómo *la espacialidad* consiste en una "proyección sobre el campo (espacial) de todos los aspectos, elementos, momentos de la práctica social". En este sentido el espacio se ocupa también por "fenómenos sensoriales, incluyendo productos de imaginación como proyectos y proyecciones, símbolos y utopías" (*ibid.*: 12). Las prácticas socio-espaciales conllevan la dimensión de la *experiencia*, de lo *vivido* (prácticas materiales y somáticas), que asegura la producción-reproducción; la dimensión de la *percepción* (representaciones del espacio, i.e. significados, códigos y conocimientos) que nos permiten conceptualizar y hablar sobre la experiencia; finalmente, la dimensión de la *imaginación* (espacios de representación, es decir, invenciones conceptuales, planes utópicos, construcciones materiales, lugares imaginarios) que ofrece la base de nuevos significados, potencias y prácticas espaciales.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Respecto al espacio, Bourdieu (1977) aduce que las prácticas sociales surgidas de las condiciones materiales se producen a través de la mediación del "habitus"; un

A partir de esta perspectiva, la experiencia espacial tiene, por un lado, un carácter histórico y social específico. Visto así, en *la sociedad donde predomina el modo de producción capitalista*, el espacio no es una categoría neutral sino deviene en una abstracción de actividades sociales desplegadas espacialmente, a saber, se configura en una unidad-en-separación (*forma-espacio*). Esto significa que construye una totalidad en la medida en que, mientras por un lado fragmenta y clasifica toda actividad social en el espacio, la sintetiza en la *forma-mercancía* por el otro (es la síntesis en el espacio de la producción del valor). En este *espacio abstracto* (Lefebvre, 1991), predominan los procesos de valorización y acumulación del capital, la producción y circulación de mercancías. Se crea una identidad objetivante que tiende a rechazar/ocultar lo subjetivo y conforma los flujos espaciales como flujos de mercancías (trabajo objetivado). El espacio se constituye en su forma perversa y fetichizada. El espacio fetichizado es la identidad de la relación propietaria entre poseedores (propietarios) y desposeídos, la fragmentación que se reproduce en la vida diaria a través de la división (espacial) del trabajo y la cooperación social del capital; además, la separación entre *lo público* (propiedad e instituciones estatales) y *lo privado* (propiedad individual).

No obstante, la abstracción de la relación espacial no es un proceso fijo sino dinámico en constante disputa, en cuanto se presenta como una contradicción principal: la dominación del *orden lejano* (valor, poder y capital en el espacio) sobre el *orden próximo* (relaciones directas e inmediatas entre la gente en el espacio) (Lefebvre, 1978: 63-68). Esta contradicción

---

principio permanentemente establecido y generador de improvisaciones reguladas. El análisis de Bourdieu pretende acercarse a los fundamentos de la práctica social desde modelos repetitivos de valores, comportamientos y prácticas que reproducen la realidad social. Sin embargo, este esquema deshistoriza las relaciones materiales, introduciendo una suerte de matriz que tiende, aunque no en absoluto, a autoreproducirse. Al contrario, el esquema dialéctico de Lefebvre permanece abierto a la percepción del movimiento antagónico que en el capitalismo caracteriza las condiciones materiales.

muestra la ciudad no solo como un ámbito de supervivencia que tiende a cerrarse constantemente, sino también de resistencias surgidas a través de dicha clausura y relacionadas con ella intrínsecamente. En tal sentido, el espacio es, por otra parte, una categoría activa que moldea la condición subjetiva en cuanto la base material es una lucha constante. La ciudad se experimenta como espacialidad que se construye más desde la contradicción de su forma abstracta (la lucha contra la abstracción) que como un espacio abstracto *per se*. *Existe y no existe* como tal. Desde esta perspectiva, hablamos de un espacio *contradictorio y antagonista*. En esta relación antagónica, la dimensión imaginaria (lugares por crear, utopías e invenciones) se hilvana con las dimensiones de experiencia y percepción. En momentos explosivos de lucha, la dimensión imaginaria-ensoñadora genera nuevas prácticas que conducen a su vez a desactivar/resignificar las percepciones dadas sin cristalizarlas en nuevas normas perceptivas y prácticas materiales. Por lo tanto, el análisis de la *forma-espacio* proporciona una herramienta significativa para conceptualizar el despliegue de lucha de clases. El acercamiento a las cualidades materiales y simbólicas del espacio transformado durante la lucha ofrece una narración distinta de la experiencia en las revueltas: a partir de sus múltiples historias desde abajo, desde lo más pequeño, desde las expresiones —a veces imperceptibles o de tiempo corto— del cuerpo proletario que emerge en diferentes espacios de lucha.

El análisis de Harvey (2007) sobre la relación espacial se inspira mucho por la tradición teórica de Lefebvre y es ilustrativo de la estructura y función de las relaciones espaciales dentro del modo de producción capitalista. Sin embargo, siento que el problema se presenta aquí cuando intentamos imaginar las prefiguraciones de un cambio social, los modos en que las luchas sociales se encaminan hacia la subversión de las espacialidades capitalistas. En la visión de Harvey el espacio se percibe, sobre todo, como una estructura espacial, un “taller del capital”, a través del cual supera sus propias crisis y llega a una

nueva reestructuración. El movimiento del capital crea no solo sus propios espacios, sino además "sistemas espaciales fijos para superar las barreras espaciales" (*ibíd.*: 96) que él mismo (el capital) ha tejido para expandir su acumulación. El autor dice que:

La emergencia de una estructura espacial específica con el ascenso del capitalismo no es proceso libre de contradicciones. Para superar los obstáculos espaciales y 'aniquilar el espacio mediante el tiempo', se crean estructuras espaciales que acaban por convertirse ellas mismas en obstáculos para la nueva acumulación [...] Como consecuencia, podemos esperar ser testigos de una lucha perpetua en la que el capitalismo construye su paisaje físico adecuado para su propia condición en un momento determinado de tiempo, solo para tener que destruirlo, normalmente en el transcurso de una crisis, en un momento posterior del mismo. (*ibíd.* 265, 266).

Es evidente que si bien su análisis percibe el espacio como contradictorio, sin embargo, las contradicciones se producen por el propio capital, una condición que conduce a la búsqueda inevitable de establecer una forma administrativa en el espacio para regular los desequilibrios del movimiento automático del capital; un nuevo espacio-sistema como síntesis. En este sentido la aproximación de Harvey mantiene, políticamente, una relación estrecha con la noción del espacio público sujeto a la administración de políticas estatales, es decir, se afilia a la percepción tradicional del espacio como un "bien público", la cual adopta y defiende, también, la izquierda institucional.

De manera más radical, las aproximaciones autonomistas plantean la cuestión espacial en cuanto la producción de un espacio *común* y las urbes como lugares de acción/producción de una *multitud* polimorfa. La reapropiación de lo común aparece en las aproximaciones teóricas actuales<sup>39</sup> como contenido de

---

<sup>39</sup> Sobre la discusión actual de los "comunes" en relación a la ciudad, ver De Angelis (2003); Midnight Notes Collective and Friends (2009); Stavrides y De Angelis (2010);

la lucha de clases y línea organizativa que abre la posibilidad de la revolución: el capital produce nuevos cercamientos (en el neoliberalismo), contra estos se despliega la resistencia cuya base de defensa son los comunes. Una línea analítica se desarrolla por Michael Hardt y Antonio Negri, quienes en su libro *Commonwealth* (2009: 281) argumentan que “la clave hoy para comprender la producción económica es lo *común*, tanto como fuerza productiva como forma en la cual se produce la riqueza”. Además, definen la ciudad como la fábrica de la producción de lo común en la contemporaneidad; la propia metrópoli es un común. Los comunes se producen aquí por el propio modo de producción capitalista desarrollado, pero se distinguen, extraen y contraponen a la vez a este. La socialización creciente del trabajo a partir del modo de producción en el capitalismo desarrollado aumenta las capacidades de *la multitud* para apropiarse de lo común, autonomizarse del capital y llegar a su autovalorización. Aunque los autores ponen el énfasis sobre la producción actual en el sector inmaterial (e intelectual) y el capitalismo cognitivo,<sup>40</sup> el hecho de pensar a la metrópoli<sup>41</sup> a partir de la producción de lo común, considero que ofrece una perspectiva dinámica sobre una teoría del espacio urbano, mientras implica un proceso al revés: empezar con lo común,

---

Harvey (2011, 2012); Hardt y Negri (2009); Hardt (2010); Caffentzis (2010); Yfanet Okupa Fábrica (2011).

<sup>40</sup> Capitalismo cognitivo: término introducido por Enzo Rullani (2000), “Le capitalisme cognitif: du déjà vu?”, *Multitudes*, no. 2, París, con el cual el autor subraya los procesos no tanto de distribución del conocimiento sino de su valorización.

<sup>41</sup> La metrópoli, según Hardt y Negri (2009: 249-60), es el espacio de la producción biopolítica, cuya base se cimenta en todo lo común artificial (idiomas, conocimiento, códigos, interacciones, práctica, etc.). La producción fundamental de la metrópoli es la renta. Según los autores es ya difícil hablar respecto al campo y la ciudad como formas distintas, mientras la vida metropolitana se convierte en una condición global. En acuerdo relativo a esta aproximación, la mayoría de estudios urbanísticos hablan de la creación de áreas y zonas metropolitanas después de los años setenta, que implicaron la urbanización de zonas rurales, las cuales hasta entonces eran independientes del tejido urbano. En el caso de Oaxaca y Atenas me refiero a procesos de urbanización y extensión de la ciudad que resultan áreas metropolitanas (ver Madrid Vázquez, 2012; Hernández Díaz, et. al., 2010; Urban Anarchy, 2010 y Garza Villarreal, 2005).

significa realmente entender y tomar como punto de partida “nuestra” fuerza, nuestra práctica; es una perspectiva desde abajo. ¿Cómo se definen los comunes?

Una primera definición plantea la distinción de los comunes en *naturales*<sup>42</sup>: tierra, aire, montañas, ríos, bosques, etc.; *públicos*: infraestructuras técnicas y materiales, salud, educación, transporte, etc.; y finalmente, *culturales*: lenguas, conocimiento, ciencias, arte, internet, cultura, etc. (De Angelis, 2003; Hardt y Negri, 2009 y Midnight Notes, 2009). En específico, Hardt y Negri (2009: 9) presentan la siguiente *definición*:

“Con ‘lo común’ nos referimos, en primer lugar, a la riqueza común del mundo material, el aire, el agua, los frutos de la tierra, y a toda la generosidad natural —que en los clásicos textos políticos europeos a menudo se afirma que es la herencia de la humanidad en su conjunto, compartida por todos—. Consideramos lo común también y más significativamente como aquellos resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción adicional, tales como conocimientos, lenguajes, códigos, información, afectos, etc. Esta noción de lo común no posiciona a la humanidad en separación con la naturaleza, ya sea como su explotador o su custodio, sino que se centra más bien

---

<sup>42</sup> Ver una crítica a lo común en *Blaumachen* (2013b) acerca de la distinción entre la humanidad y la naturaleza que proviene del pensamiento burgués. En este la naturaleza es vista como objeto útil para el ser humano y la historia es representada como el desarrollo de una lucha titánica entre dos fuerzas independientes y contrapuestas. También, en la *Dialéctica Negativa* (1975: 31) Adorno comenta: “El Idealismo —sobre todo Fichte— se encuentra inconscientemente bajo la ideología de que lo que no es yo, *l’ autrui* y el fin, todo que recuerda a la naturaleza es inferior, de modo que puede ser devorado tranquilamente por la unidad de un pensamiento que trata de conservarse. [...] La idea de humanocentrismo está emparentada con el desprecio de la humanidad: nada hay que no deba ser atacado”. Además, Raquel Gutiérrez (2013) argumenta que “la naturaleza no es algo inerte, los bienes naturales son ‘producidos’, como por ejemplo en las comunidades forestales de Guatemala hablan que los bosques son producidos, o como los mapuches hablan que han dejado de producir bosque”. En este sentido, la dialéctica entre humano-naturaleza no debe plantearse en términos de un origen sino en términos de autodeterminación, es decir, en su relación histórica concreta en el capitalismo que es una relación constituida en contradicción y lucha contra la escisión sujeto-objeto.

en las prácticas de interacción, atención y convivencia en un mundo común, promoviendo el beneficio y la limitación de las formas perjudiciales de lo común. En la era de la globalización, los problemas de la conservación, producción y distribución de lo común en ambos estos sentidos y en ambos marcos ecológicos y socioeconómicos se vuelven cada vez más importantes”.

George Caffentzis (2010: 24) presenta otro tipo de diferenciación. Argumenta que en el movimiento anticapitalista se plantean dos tipos de comunes: *a)* comunes precapitalistas que todavía existen, los cuales constituyen la base de la reproducción social para millones de personas que están obligados “a vivir con menos de un dólar diario”; *b)* “el surgimiento de nuevos comunes, sobre todo en espacios de la ecología-energía y los distribuidores computacionales-informativos”. Las dos formas (precapitalistas y poscapitalistas) de la cooperación social se acercan “en una especie de cápsula de tiempo que evita la lógica totalitaria del neoliberalismo”. El autor (*ibíd.*: 25) hace la clasificación entre: *a)* “comunes procapitalistas que sean compatibles con y potencian la acumulación capitalista” y *b)* “comunes anticapitalistas que sean antagónicos y subversivos a la acumulación capitalista”. En estos últimos se incluyen “muchos comunes sobre la base de la tierra agrícola y pastoral para los cultivos (tanto en zonas rurales como en urbanas), las aguas subterráneas, los canales de riego, la pesca, y la minería en la superficie, que tienen sus raíces en la vida precapitalista” (*ibíd.*). Adicionalmente, Massimo De Angelis (Stavrídes y De Angelis, 2010) señala que para entender qué es lo común se deben tomar en cuenta tres parámetros distintos: los *recursos comunes*, “como formas no comercializadas para la satisfacción de necesidades humanas”; la *comunidad* que crea y defiende los comunes; por último, pero la más importante, las *relaciones* (procesos) que producen y reproducen los comunes. El argumento remite a una distinción necesaria entre los comunes no comercializados y aquellos que ya son distorsionados por

el capital (De Angelis, 2009). También, en los argumentos de Hardt y Negri (2009: 159-160) aparecen ciertas formas de lo común corrompidas por el capital, las cuales bloquean nuestra fuerza de comunicación e interacción. En este sentido, lo común como forma anticapitalista constituye la potencia de momentos y ámbitos que todavía no se han corrompido por la perversión de la formas cosificadas de relaciones sociales.

En todas las aproximaciones anteriores, los comunes beneficiosos no-capitalistas se producen siempre escapando de las garras del capitalismo: ya sea por el propio proceso acelerado de la producción biopolítica o porque, de algún modo, existen en las afueras del capital, en su margen, acordándonos de sociedades precapitalistas. El problema de dicha dirección teórica subyace en la percepción de los comunes desde una visión extracapitalista. Lo común no está visto como *forma capitalista* que —en su determinación histórica— se produce como abstracción y alienación sino en su forma “natural” que existe —de manera automática— más allá de la relación-capital. De este modo, los comunes expresan este supuesto salto, por así decirlo, desde el “dentro” a un “más-allá” del capitalismo (los comunes pervertidos y los comunes beneficiosos como antinomias) sin que se necesite la lucha “en contra” de lo común en su modo-de-ser-negado. Esta percepción implica neutralidad y presenta las categorías de lo común, la comunidad y la cooperación social como categorías afirmativas (no críticas) de su propio contenido. Sin embargo, la afirmación de que la gente siempre tiene que cooperar para producir y reproducir la propia vida no es adecuada para pensar críticamente cuáles son las especificidades de la acumulación capitalista en todos los siglos transcurridos y las diferenciaciones entre los modos precapitalistas y capitalistas de producción social. Por otra parte, el hecho de que en condiciones extremas de vida se generan formas sociales o procesos productivos al margen de la valorización, que nos dan una idea de la imaginación que se puede liberar más allá del capitalismo, no significa necesariamente que sean

formas precapitalistas sino antagónicas. En este sentido, es difícil hablar, como comenta Raquel Gutiérrez (2013), de “fósiles premodernos que siguen existiendo en algunos lugares donde el capital no los ahogó”, sino de formas integradas en el capitalismo a través de la exclusión y antagonistas a este contexto particular de integración/exclusión que las genera.

Por otro lado, lo común naturalizado (no contradictorio) conduce a una línea política específica. Si los comunes pueden existir beneficiosos *per se*, lo que falta para la transformación social es la justa gestión y distribución de su producción material.<sup>43</sup> Respecto a esto, Hardt y Negri (2009: 137) señalan claramente que hoy día la condición de la explotación y la lucha contra ella se vuelve cada vez más secundaria mientras que “la acumulación capitalista está crecientemente exterior del proceso de trabajo”; pues “la extracción de plusvalor se realiza cada vez más sin que el capital invierta en la producción” (*ibíd.*: 141). En este sentido, la aproximación de la producción de lo común como forma inmanente de producción capitalista desarrollada, en las teorías de Hardt y Negri, elimina la categoría de la lucha de clases. Según su propuesta, el efecto de la globalización es la creación de un mundo común donde, a través “de un plan organizativo para la construcción de una alternativa en el campo inmanente de la vida social” (*ibíd.*:16), la multitud “aprenderá el arte de ser autogobernante inventando formas de organización social democrática” (*ibíd.* Prefacio: viii). Su base en lo común, como fuerza productiva socializada y capacidad de autovalorización, es central —de acuerdo con los autores— en las demandas de las luchas actuales. Las preguntas que se plantean por las luchas giran en torno a asegurar que los recursos comunes no sean privatizados y que se basen en estructuras organizacionales comunes (autogestión). No obstante, la elevación de la autoorganización a objetivo final de la lucha social en vez de

---

<sup>43</sup> ¿Socialismo? ¿Socialdemocracia?

un paso hacia la autodeterminación puede conducir a una visión democrática o socialista. Si hablamos sobre *lo común* en términos de administración democrática, subyace aquí tanto una perspectiva cuantitativa sobre el espacio —cuya legalidad dependerá de derechos constituidos sobre su gestión/distribución equitativa (la *forma-derecho* como proceso de exclusión)— como, también, el abandono de la transformación social por medio de la transformación de la propia actividad social (abolición de la explotación). Por lo tanto, la pregunta que surge aquí es si, de este modo, regresamos a la vieja idea de programatismo revolucionario de la apropiación de los medios de producción, donde en el lugar de los viejos polos, capital-trabajo, se nos presenta un nuevo par: capital-común, que mantiene entre sí una relación extrínseca.

Sin embargo, en el capitalismo la “cooperación social” produce los “comunes” en su forma de abstracción, como categoría antagónica sobre la base de la explotación, del fetichismo de las relaciones sociales y la enajenación. En este sentido, las prácticas de producción y reproducción de la vida que se despliegan en el espacio-temporalidad antagónica de lucha (revueltas), constituyen posibilidades de comunizar la vida más-allá-del-capital solo cuando se contraponen y atacan a la “comunidad capitalista” y la cooperación social que dicta el capital; es decir, cuando cuestionan su propia definición “común” por el capital. Marx en *El capital* (2009, Tomo I, Vol. 2: 391y ss.) analiza, específicamente, la cooperación social como base de la producción capitalista y consolidación del proceso del trabajo enajenado. Al principio, la transformación de los modos de producción se refiere a un cambio cuantitativo, en cuanto la producción capitalista comienza “en rigor” con el empleo simultáneo de “una cantidad de obreros relativamente grande” que resulta en la ampliación del volumen del trabajo y su productividad. El espacio donde toma lugar este proceso es, prioritariamente, la ciudad donde se establece esta forma particular de cooperación social. Marx (*op. cit.*: 395) define dicha

forma de cooperación como “la toma del trabajo de muchos que, en el mismo lugar y en equipo, trabajan planificadamente en el mismo proceso de producción o en distintos procesos pero conexos”. En este sentido, la base de la forma desarrollada del capital consiste en la concentración no solo en un lugar, sino en diversos lugares construidos por la misma lógica homogeneizante.

Dichos modos de cooperación capitalista demandan una vasta concentración espacial para lograr el control de la planificación de la producción, pero al mismo tiempo, logran su extensión como *campo de acción*. Así, implican una transformación en la percepción del espacio urbano, mientras imponen la interconexión obligatoria de diferentes lugares laborales en una unificación abstracta (unificación no concreta en el lugar, sino en el proceso de producción). La transformación espacial producida con el desarrollo de las formas de cooperación capitalista es determinante, el espacio laboral se fragmenta y se reduce espacialmente, pero al mismo tiempo se extiende como ámbito laboral. De esta manera, el espacio urbano se codifica como espacio de producción (*forma espacio*). La planificación de la producción fundada en la división del trabajo transforma el proceso laboral en un sistema que tiende a autonomizarse. El trabajo simultáneo y planificado no solo produce mercancías sino reproduce la propia relación social como tal. ¿Cuáles son las condiciones específicas de la cooperación capitalista? Marx (*op. cit.*: 405) señala que esta forma capitalista (cooperación y división del trabajo) para la producción de mercancías no implica la cooperación entre los trabajadores, sino la cooperación de cada uno de ellos por separado, individualmente, con el capital. En este sentido, la cooperación en el modo de producción capitalista presupone el hecho de que las personas entran a este proceso con el capital, en cuanto ellas y ellos ya están enajenados entre sí. Por lo tanto, “las fuerzas productivas que surgen de la cooperación y de la división del trabajo [...] no le cuestionan nada al capital. Son fuerzas naturales del trabajo social” (Marx,

2009, Tomo I, Vol. 2: 470). Además, la organización del trabajo social, “no solo desarrolla la fuerza productiva social del trabajo para el capitalista, en vez de hacerlo para el obrero, sino que la desarrolla mediante la mutilación del obrero individual” (*ibíd.*: 444). En este sentido, según Marx (*ibíd.*: 440), “las potencias intelectuales del proceso material de la producción se les contraponen [a los trabajadores] como propiedad ajena y poder que los domina”. Analiza concretamente (*ibíd.*):

En cuanto personas independientes, los obreros son seres aislados que entran en relación con el mismo capital, pero no entre sí. Su cooperación no comienza sino en el proceso de trabajo, pero en el proceso laboral ya han dejado de pertenecer a sí mismos. Al ingresar a este proceso, el capital se los ha incorporado. En cuanto cooperadores, en cuanto miembros de un organismo laborante, ellos mismos no son más que un modo particular de existencia del capital. La fuerza productiva que desarrolla el obrero como obrero social es, por consiguiente, fuerza productiva del capital.

En este sentido, al igual que la libertad, la igualdad..., lo común, como categoría histórica, se experimenta en su forma de negación, es un común *no comunizante*. Se produce en la base de la propiedad-apropiación y la escisión entre privado/público. La ciudad tiende a convertirse en un espacio de “enclaves” separados, constituidos por la lógica de la exclusión, la segregación y el aislamiento. El propio proletariado, como clase en la producción capitalista, se constituye en la base de la identidad propietaria, de esta manera fragmentada y mutilada por la cooperación y división laboral. La experimentación espacial en las revueltas irrumpe con la posibilidad de un cambio social solo en cuanto despliega su lucha contra la forma-capital, contra la cooperación social capitalista, contra la *abstracción real* de lo común (y de la comunidad). A saber, cuando abre una red dinámica de pasajes discontinua y bajo disputa que da lugar a encuentros sociales; cuando transforma el ámbito urbano en espacialidades ambivalentes, no categorizadas,

que "no se definen de las geometrías del poder sino producen lugares abiertos a un proceso constante de (re)determinación" (Stavrídes y De Angelis, 2010). En tanto *grietas*<sup>44</sup> de negatividad contra la espacialidad capitalista cuestionan los procesos totalizantes del valor, mercado, propiedad y de las definiciones de rol social representadas en la planificación urbana.

## 2

Tanto en Oaxaca como en Atenas aparecen diversos procesos contradictorios de producción y reproducción del espacio. La urbanización creciente y la concentración de población en aumento en centros metropolitanos toman, en los países de la periferia capitalista, un modo de desarrollo distinto al de los procesos que surgen en el centro capitalista. Las ciudades de la periferia o semiperiferia capitalista, a través de flujos sociales crecientes (migración local e internacional y movilidad social) demuestran una forma *centrifuga* de urbanización, a saber, la extensión de la ciudad desde el centro hacia la periferia y los suburbios (segregación en el espacio—exclusión de áreas de inversiones capitalistas). La espacialización social de los estratos más proletarizados hacia la zona periférica de la ciudad acontece en ambos casos (Oaxaca, Atenas) a través del crecimiento anárquico, de edificación no autorizada y ocupaciones "ilegales" de tierra (invasiones) por parte de la gente. Mientras, la planificación urbanística de las instituciones del poder, por un lado, implica políticas de regular los flujos humanos y los modos en los que la gente se puede encontrar/concentrar en los lugares de la ciudad, por el otro, los propios procesos de segregación y exclusión social intensificados crean conflictos que desordenan el carácter compacto y disciplinado de la ciudad, entretejiendo flujos y ritmos de movilidad en una forma urbana difusa. En tal sentido, las formas de propiedad se constituyen por medio de procesos contradictorios.

---

<sup>44</sup> Ver sobre este concepto, Holloway (2011, 2011a).

En los suburbios de la Oaxaca —bajo procesos de urbanización espontáneos, muy rápidos y extensivos— se amontonan, básicamente, jóvenes desempleados o precarios (Madrid Vázquez, 2012: 194), que desarrollan formas de reproducción social en condiciones marginales, de precarización y explotación profunda. En estas áreas, el 56% de su población son jóvenes menores de 30 años y de éstos el 31% son menores de 15 años (*ibíd.*). Ahí se construyen modos de supervivencia que transforman la microfísica de lo con-urbano en zonas proletarizadas, donde emergen “prácticas de compartir” para la reproducción de la vida. La construcción de barrios autogestionados se relaciona con tres aspectos que se reproducen dentro de dichas condiciones: *el tequio, la fiesta y la asamblea*. Cabe mencionar que estas formas son referidas por varios autores como *formas comunitarias* que se reproducen en el tejido urbano por parte de gente que las ha experimentado como “usos y costumbres” en las comunidades indígenas. Sin embargo, todas estas prácticas alternativas para reproducir la vida difícilmente se pueden encerrar en una identidad *indígena*. Es verdad que en Oaxaca hay una red enorme de organización social, tanto por tradiciones de autoorganización de los pueblos indígenas que viven en los alrededores o dentro de la ciudad (inmigrantes), como por la presencia activa de miles de organizaciones de la sociedad civil, en su mayoría fruto propio de la crisis. Dichas formas constituyeron parte integral del conflicto social, organizando el entramado social de manera dinámica y polimorfa. Por un lado, enriquecieron la lucha social con representaciones y prácticas diversificadas, mientras por el otro, manifestaron las contradicciones del Estado.

Sin embargo, es importante señalar que estas modalidades de lucha, obtienen en su mayoría un carácter institucional como estructuras organizativas y se mantienen adheridas al Estado. En muchas ocasiones se convierten en “autonomías tuteladas” (Gutiérrez, 2007a), parte constitutiva del poder estatal y de la construcción de un Estado centralizado y corporativista.

Por otro lado, los “usos y costumbres” se han constituido como una forma legítima de los derechos indígenas,<sup>45</sup> básicamente después del levantamiento zapatista en 1994, cuando el peligro de su generalización obligó al Estado a reconocer prácticas de autogobierno en las comunidades (Esteva, 2007: 316-321). Estas fueron políticas, impulsadas por la resistencia y la presión social desde abajo, que en muchas ocasiones institucionalizaron dichas prácticas de compartir cotidiano, abriendo camino a un mayor control, disciplina y administración estatal de la pobreza.

El punto aquí es tratar de entender cómo el gobierno por usos y costumbres no es una práctica marginal y por lo tanto anacrónica, ni tampoco se funda en la autenticidad de su normatividad. Los usos y costumbres han sido parte de una red de relaciones de poder, que en términos foucaultianos, lejos de estar fuera del Estado son parte constitutiva de este, fluyen como ríos a través de sus prácticas, como el Estado nacional también lo ha hecho a través de ellas. (Gómez Carpinteiro, 2012: 97).

Es más, la intensificación de las contradicciones en el espacio urbano de Oaxaca se manifiesta en el hecho de que las ocupaciones “ilegales” de tierra en suburbios urbanos (colonias de paracaidistas) suceden *a expensas de las tierras comunales* (propiedad comunal y ejidos), las cuales constituyen la mayoría de las propiedades de tierra alrededor de la ciudad de Oaxaca (Madrid Vázquez, 2012; Hernández Díaz *et al.*, 2010). Así, las tierras comunales, en la periferia de Oaxaca, (vendidos o ocupados) de cultivos rurales se vuelven viviendas. Cabe mencionar aquí que las tierras comunales han estado en el epicentro de luchas sangradas en América Latina de los últimos tiempos.<sup>46</sup> Comunidades enteras están involucradas en movimientos fortísimos contra la

---

<sup>45</sup> Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca del 17 de junio de 1998.

<sup>46</sup> Un análisis acerca de los múltiples despojos capitalistas en el contexto de América Latina, ver Navarro Trujillo (2012).

devastación de sus territorios y el despojo de sus medios de producción; su último aliento frente a *la hidra capitalista*.<sup>47</sup> Antes de 1994 el régimen comunal “contaba con una serie de restricciones que limitaban su uso a actividad agrícola, su posesión a la familia, su organización a la Asamblea Ejidal o Comunal, [y] no eran objeto de embargo y menos de prenda” (Madrid Vázquez, 2012: *ibíd.*). Después de la reforma al artículo 27 constitucional, hecha por Carlos Salinas de Gortari, se levantaron dichas restricciones y a menudo las propiedades de tierra comunitaria fueron sujetas a compra-venta. Las privatizaciones, los megaproyectos, las expropiaciones extendidas en la etapa neoliberal encuentran un nivel alto de resistencia organizada por parte de varias comunidades. No obstante, ambas formas de propiedad comunitaria (tierra comunal y ejidos) son productos, de políticas del poder para normalizar y controlar la propiedad. Las tierras comunales son resultado colonial (Hernández, 2010: 54) para la delimitación, registro oficial y control de los pueblos indígenas, mientras los ejidos son producto de la época posrevolucionaria y de demandas para la redistribución de la tierra (Madrid Vázquez, 2012: 67). Ambos son modos de institucionalizar la relación con el espacio y su producción; presuponen la demarcación de territorios específicos de comunidades particulares bajo la supervisión del poder.

Por lo tanto, en el caso de Oaxaca no es tanto la tierra comunal o los costumbres indígenas la base en que se construyen colonias proletarizadas suburbanas, sino una especie de práctica compartida de producir la vida por la exclusión capitalista. Mientras, por un lado, todas las formas de propiedad manifiestan las contradicciones del modo capitalista de producción, las prácticas de sobrevivir cotidianamente rechazan a la propiedad. Las espacialidades de lucha tanto en los centros como en suburbios urbanos son lo que Zibechi llama “política desde los

---

<sup>47</sup> Término introducido por los zapatistas, ver EZLN (2015).

márgenes”, “la irrupción de los que están en el subsuelo” (2008: 85-96).

No es el tejido social indígena lo que aparece en la revuelta en Oaxaca. Tiene otro sentido, otra manera de manifestarse. Se trata de un tejido social reconstruido, regenerado, donde sí, la gente cuenta con la influencia oaxaqueña profunda que viene de los pueblos, pero... han inventado cosas. Es un tejido que tiene características propias diferentes, es característicamente urbano. Y se plantean temas y cuestiones urbanas y se plantea la vida en términos urbanos. (Entrevista a Gustavo Esteva, Oaxaca, 2011).

La tolerancia del Estado a la edificación anárquica e ilegal en Atenas es, al igual que en el caso de Oaxaca, una política de disciplina y control desnormalizado acerca del espacio socialmente polarizado y conflictivo, sobre todo después de los años de Guerra Civil (1945-1949). La construcción de barrios proletarios, colonias populares y favelas en la periferia de la ciudad formulan un espacio público conflictivo y se contraponen a políticas estatales que intentan reordenar la relación de la clase obrera sobre la base de la pequeña propiedad (Urban Anarchy, 2010: 21). Una de estas, la tal llamada *antiparohi*,<sup>48</sup> se utilizó mucho en Grecia durante el periodo de posguerra. “En realidad fue un sistema de especulación de tierra [...] además de una política estatal informal para solucionar el problema de la falta de viviendas causado sobre todo en las grandes ciudades por la enorme concentración de la población en las urbes” (Urban Anarchy, 2010: 18). El producto urbanístico de dichas políticas fue “la multivivienda” (*polykatoikia*), una vivienda vertical (bloque) muy generalizada, específicamente en las ciudades más grandes, como es el caso de Atenas. Los bloques de vivienda constituyen, después de los años setenta, una

---

<sup>48</sup> Se podría traducir como: *recompensa de tierra* y se trata de un contrato para la construcción de vivienda, con el cual el propietario de una parcela concede el terreno a una empresa constructora y obtiene a cambio como recompensa algunos departamentos del edificio-“multivivienda” (20% a 30%) que se construirá.

política estatal para la eliminación de las favelas que se habían construido, de manera anárquica, en la periferia de la ciudad por estratos sociales marginados. Las políticas específicas de edificación apuntaban a prevenir los estallidos de la clase obrera que se organizaban en estos barrios, impulsando por parte del Estado procesos de su transformación en pequeños propietarios y quitando sus espacios de encuentro. Sin embargo, los focos de la lucha de clase que desaparecieron se reinventan en la base de esta forma de vivienda que, “con el despliegue de un carácter clasista vertical y la intensa variedad de los usos” (*ibíd.*), reforzó el tejido clasista.

Después de los años setenta, la presión en el espacio público se intensifica sumamente. En ambas ciudades, la planificación de crecimiento, edificación y uso urbano fue violento, a través de la imposición de políticas disciplinarias y de control clasista: eliminación de espacios públicos-abiertos de encuentros proletarios, regularización creciente de ritmos y flujos urbanos, retorno del capital al centro urbano degradado con inversiones significativas, remodelaciones extendidas de zonas amplias —básicamente céntricas— con el abandono simultáneo de los suburbios, y tendencia de mercantilizar cada espacio cotidiano. Las políticas neoliberales para la normalización del espacio y la extracción de la mayor plusvalía posible aumentan los conflictos sociales. La tensión de la polarización social asfixiante y la exclusión/marginación constante, junto a la represión estatal brutal, destacan las ciudades contemporáneas como campo de confrontaciones y estallidos sociales. En este sentido, el espacio de la ciudad contemporánea constituye, más bien, una condición dinámica, en constante disputa y transición (como contradicción-en-movimiento), que es parte de las contradicciones del modo de producción. No es “un sistema cerrado cuyos elementos se asientan en relaciones estables y obtienen rasgos y cualidades específicas” (Stavrides, 2010a: 59), sino trama de discontinuidades espacio-temporales sujetas al antagonismo social. La discontinuidad de lo *urbano* dinamita los fundamentos

del ordenamiento impuesto por *la ciudad-sistema* o *la ciudad-territorio* de actividades socialmente definidas.

Hay un proceso continuo, entonces, que busca establecer, desde arriba, un modelo de coherencia al espacio socialmente dividido y discontinuo (desde abajo) en la ciudad; cuya forma tiende a fijarse en enclaves sociales localizados y separados. Durante las dos rebeliones urbanas surgió un proceso de dinámica opuesta, desde abajo, contra la homogeneización *en y del* espacio, buscando revivir la ciudad precisamente a través de sus exclusiones, fisuras, fragmentaciones espaciales/subjetivas. La lucha demostró tres características principales en el espacio: la ubicuidad, la dispersión y la volatilidad de los insurgentes. Las nuevas preguntas puestas abiertamente por los sujetos en el tiempo de la sublevación se relacionan con la destrucción de la planificación urbanística y la creación de múltiples espacios y experiencias de encuentros. En su manera, la espacialización de la lucha replanteó la categoría de lo común en la ciudad más allá tanto de las formas capitalistas como de sus equivalentes en los viejos paradigmas revolucionarios (es decir, pasar de la propiedad privada a propiedad colectiva sin abolir la propia relación propietaria). Harvey (2007: 318) comenta que “los movimientos de la clase trabajadora son mejores para organizarse en un lugar, en vez de dominar al espacio”. No estoy segura si lo dice con una suerte de decepción, sin embargo, esta declaración significa, precisamente, que la lucha de clases en cuanto fuerza antagónica contra la totalidad capitalista es un movimiento des-totalizante. Este movimiento negativo contra el capital produce percepciones y prácticas espaciales enfocadas a las condiciones concretas que no tienden a reproducir una lógica totalizante, por tanto, son débiles frente a la fuerza del capital. En cuanto estas nuevas formas de pensar y actuar no intentan dominar al espacio y al tiempo (racionalidad de dominio) produciendo una nueva lógica de fijación, permanecen grietas que desestabilizan a la comunidad del capital.



Registro de las tierras comunales y privadas en Oaxaca (en blanco las propiedades colectivas, en negro las propiedades privadas). El 92% de la tierra en Oaxaca está bajo algún régimen de propiedad colectiva (Fuente: Madrid Vázquez, 2012: 69)

## Los tiempos y los espacios de la ciudad son nuestros

### 1

El 22 de junio, días después de la recuperación de la plaza principal y la desaparición de la policía, se constituye la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) con la participación principal del sindicato magisterial y de numerosas organizaciones civiles, colectivos políticos, asambleas de barrios, comunidades indígenas, la Otra Campaña zapatista, organizaciones estudiantiles, partidos y gente común. La APPO fue la creación de un nuevo espacio desde abajo como respuesta a la política represiva del gobierno (ver Beas Torres, 2007; Esteva, *et. al.*, 2008; Gómez Carpinteiro, 2009; Maldonado, 2007). Su objetivo común era la salida del gobernador, una demanda que reivindicaba la lógica asamblearia de gobernar desde abajo, según la cual el poder es permanentemente revocable y no se establece en procesos electorales y estructuras representativas.

Sin embargo, la tensión entre la lucha sistémica y anti-sistémica se reflejaba claramente en la forma organizativa de la APPO. Por un lado, solo representantes oficiales de cada tipo de organización tenían derecho a participar. De esta manera, aunque no reconocía “líderes” sino representantes, la APPO se mantuvo en un nivel representativo como construcción de un *poder político legítimo alternativo* donde, sin embargo, la separación entre una estructura que toma decisiones y un cuerpo (soma) social que las acepta *no* fue abolida. Con prácticas *hacia el Estado y a distancia del Estado* —como fue el caso del “voto de castigo” a Ulises Ruiz para las elecciones del 2 de julio de 2006 que planteó la Coordinadora de la APPO— su papel fundamental se redujo drásticamente a ser un tipo peculiar de mediación entre el pueblo de Oaxaca y el Estado (ver Zires Roldán, 2008; Bárcenas, 2007; Almeyra, 2007). Por otro lado, su forma organizativa era básicamente copia de la estructura sindical magisterial y su posición en parte consistía en hablar con el Estado como un



Plantón de la Sección 22, en el Zócalo de la ciudad de Oaxaca, 25.05.2006 (elaboración propia)

interlocutor reconocido. Según los resolutivos del Segundo Encuentro Autónomo Libertario en Oaxaca,<sup>49</sup> realizado en el proceso de refundación de la APPO:

La asamblea constitutiva del 11 de noviembre del 2006 no reflejó las necesidades ni la realidad social que en ese momento se vivía, por su postura mediadora y conciliadora con el Estado, nunca funcionó como una asamblea real puesto que la pluralidad de las voces no fueron escuchadas; desde un principio la efervescencia del movimiento identificó a la gente, fue gracias a las costumbres, el

---

<sup>49</sup> 8 y 9 de junio de 2013, donde participaron 96 miembros de colectivos, federaciones e individuos.

apoyo muto natural, lo que sostuvo la lucha y no la estructura formal de la APPO, este proceso unitario derivó en la inútil plataforma electoral, que desfiguró su esencia, desilusionó y desmovilizó el proceso. En la práctica la toma de decisiones en su enorme mayoría no respetó los acuerdos emanados desde la dirección.

De ser así, ¿qué significaba la frase “Todos somos APPO” que se escuchaba en boca de toda la gente? ¿Fue la APPO solo un intento de superar las contradicciones del proletariado a nivel político a partir de su unificación o desbordó su propio protocolo constitutivo? La APPO existió en dos formas reales dentro del espacio-temporalidad de la revuelta: *a)* como organización política; *b)* como imaginario popular, como acción colectiva. Es decir, emergen, por una parte, prácticas organizativas democráticas, formas de decisión política colectiva en los espacios de asambleas, las discusiones abiertas y los foros sociales. Uno de estos paradigmas fue la creación del “Espacio de la Sociedad Civil” que organizó (16 y 17 de agosto 2006) el foro “Construyendo la Democracia y la Gobernabilidad en Oaxaca”, donde participaron “1500 personas de diversas regiones de Oaxaca y algunas de la ciudad de México” (Esteva, *et al.*: 2008: 25). Este foro logró “impulsar la realización de una asamblea constituyente y un programa político unitario” (*ibíd.*). Por otra parte, aparecen prácticas de organización totalmente espontánea de pequeños grupos o gente común que salía de su casa para ofrecer ayuda a los manifestantes, comida o café a los que se quedaban en los plantones, para levantar y defender las barricadas de sus barrios, para ocupar espacios, medios de transporte y comunicación, para pintar las paredes de la ciudad, para bloquear calles, para enfrentarse furiosamente con la policía. Esta mezcla de proyectos y discursos muestra una tensión entre, por un lado, una tendencia a institucionalizar la fuerza de la rebelión y ponerle límites —en los espacios donde se desplegaron procesos más formales de democratización, con el predominio de los “especialistas” en dichas experiencias— y, por el otro, la dinámica de superación a

estos límites por las miles de personas “comunes y corrientes” que levantaban su voz y tomaban iniciativas sin ninguna organización central. Por lo tanto, la APPO, como *voluntad colectiva*,<sup>50</sup> recorría todos los espacios de la ciudad y no se limitaba solo a los lugares de la Asamblea ni se identificaba con los líderes.<sup>51</sup>

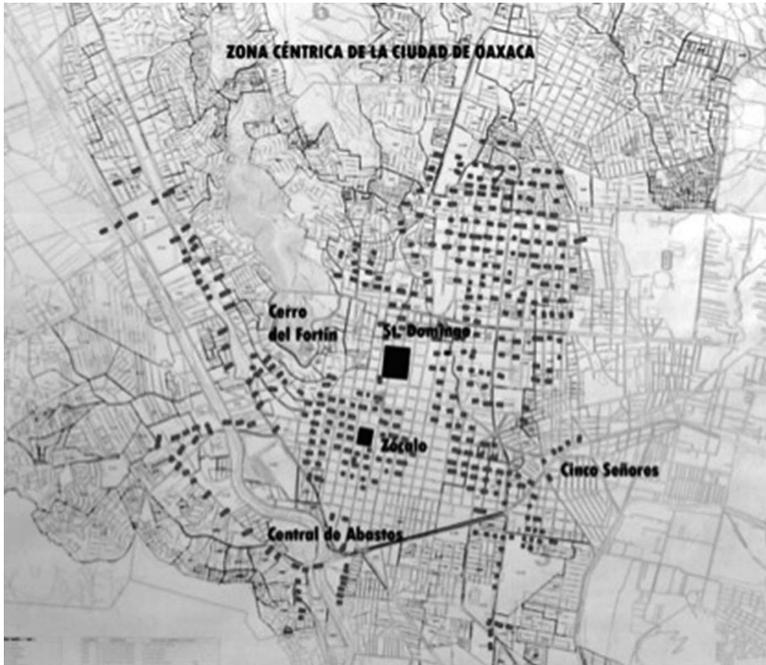
... La APPO-organización sí se metía a las acciones de la APPO-acción colectiva. Pero la APPO como acción colectiva no se metía. Había una ocasión, lo cuentan ahí los de la barricada de Rosario, la entrega de una barricada para el acceso no sé cual. Entonces llegó la representación de la APPO a la barricada y llevaban un papel firmado por gobernación y les decían: No, pues aquí ya compas ya acordamos que esta barricada se levanta porque esto nos va a ayudar a que haya mejor relación para las negociaciones entre gobernación y Estado. Y la gente le dijo: ¿Y tú quién eres? Para decirme que me levante. O sea, ¿tú la cuidaste?, ¿tú estuviste aquí?, ¿tú has puesto atención si hay algún herido? O sea, ¿ustedes quiénes son para venir aquí y decirnos que la levantemos?, ¿quién les dijo que gobernara sobre nosotros? Y no solo fue eso, sino que le dijeron: ahora te quedas esta noche a cuidar para ver lo que se siente estar en una barricada y no andar yendo a negociar. Y se tuvo que quedar ahí ese tipo. Y no levantaron la barricada. Si tú sigues los periódicos y ves qué platicaban en las mesas de negociación la APPO-mediación, esta no tenía mucho rango de negociación porque no podía ordenar sobre el movimiento. (Entrevista a miembro del colectivo CeSoL, Oaxaca, 2012).

La concentración de la dinámica social bajo el emblema de la APPO (acción colectiva) fue esencialmente un proceso contraidentitario, de encuentro en las calles de una ciudad que por mucho tiempo experimentó una anarquía generalizada. No había policía, no había Estado. El gobierno tenía que reunirse en hoteles alejados, en lugares secretos y dispersos, mientras los funcionarios trabajaban en casas o espacios ocultos. “El

---

<sup>50</sup> Ver en el Manifiesto del colectivo CeSoL (2010).

<sup>51</sup> Las contradicciones de la APPO se plantean también en la última parte del libro.



Mapa acumulado de barricadas en la zona céntrica de Oaxaca, 2006 (elaboración propia)

gubernador mismo utilizaba hoteles para hacer reuniones a vapor” (Beas Torres, 2007: 41). El enfrentamiento directo con el Estado se expresó en ocupaciones de la mayoría de oficinas públicas y dependencias del gobierno estatal. El intento del Estado por recuperar y tener bajo su control todos los espacios que habían ocupado los insurgentes fue manipulativo, represivo y violento. Por un lado, el día 20 de junio convocó a una marcha llamándola: “Por la liberación de Oaxaca”, dirigida con clara discriminación a los profesores con leyendas como: “Sí a la educación, no al plantón”; También: “Nunca uses tu inteligencia contra un niño”, con el objetivo de criminalizar, separar y desmovilizar a la gente. En esta marcha, que después se denominó por la gente “marcha de la vergüenza” o “marcha blanca”, se obligó a participar, con

amenazas de despido, a trabajadores de algunas empresas y empleados del gobierno. El 13 de agosto empezó a transmitir una nueva radio controlada por el gobierno, la *Radio Ciudadanía*, con amenazas directas e invitaciones públicas a asesinar a los que participaban en la rebelión. Además, trató de mostrar una cara negociadora, a partir de iniciativas del supuesto diálogo con el pueblo, solo con líderes y pocas personas destacadas de la sociedad oaxaqueña, como fue la "Iniciativa Ciudadana de Diálogo por la Paz, la Democracia y la Justicia en Oaxaca" (12 de octubre de 2006).

Por otra parte, respondió a las prácticas de los insurgentes con ataques armados de grupos paramilitares. Los asesinatos y las desapariciones, las balaceras en las noches, las torturas y los encarcelamientos constituyeron una realidad cotidiana de agresión abierta para los oaxaqueños. Según Gustavo Esteva, "el 21 de agosto, por la noche, comenzaron a circular por la ciudad 36 camionetas del gobierno estatal con sicarios, vestidos de negro, disparando al aire" (Entrevista, 2011). También, "el 30 de septiembre hizo aparición un grupo autodenominado Organización Revolucionaria Armada de los Pueblos de Oaxaca (ORAPO), con uniformes nuevos, relojes costosos y fuertemente armados que estuvieron varias horas repartiendo volantes en la carretera Oaxaca-Tuxtpec" (Sotelo, 2008, *apud.* Herrera Mejía, 2012: 91). Estos ataques no provinieron abiertamente de la policía municipal de Oaxaca.

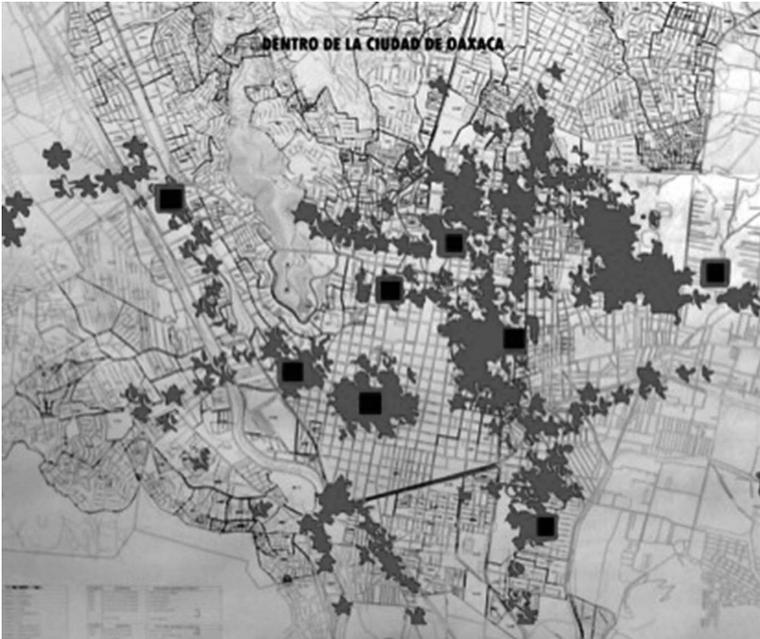
En esas semanas la policía había desaparecido de las calles de la ciudad. Se comenta que los policías se niegan a participar en los ataques, pues muchos de ellos saben que sus familiares están en las barricadas, en las marchas o en el plantón. Sotelo (2008), Martínez (2007), Venegas (2009) y otros aseguran que el Gobernador liberó a presos para realizar estos ataques. Era bien sabido que Jorge Franco Vargas, secretario de gobierno en ese momento, mantiene un grupo de porros en la UABJO, que además de verse envueltos en varios crímenes desde tiempo atrás, participaron activamente en los ataques contra la APPO. (Herrera Mejía, 2012: 90).

Las barricadas, que se extendieron por todos lados, desde el centro hasta los barrios más remotos, en cruces de las principales avenidas y accesos de la ciudad, fueron una respuesta de autodefensa contra los ataques del Estado. De manera *dispersa* y *desordenada*, espacializaron la lucha mediante el establecimiento de grupos de acción que combatían “las caravanas de la muerte”, es decir, los ataques contra los insurrectos realizados por los grupos paramilitares armados. Más importante resulta que la vida detrás de las barricadas creó una espacialidad imaginaria de encuentro y, a la vez, hostil a la racionalidad capitalista abstracta. Durante seis meses Oaxaca se convirtió en un lugar inesperado y transgresivo, donde la gente emergía como sujeto de su acción todos los días y las normas establecidas dejaron de ser válidas. Este fue el concepto de autonomía vivido durante la lucha, un relámpago que trajo a la luz de la vida cotidiana las relaciones personales directas. Como lugares de espontaneidad y acción directa de la gente que participó en un proceso de cambiar su vida aquí y ahora, las barricadas construyeron una arquitectura efímera de una ciudad infortificable, opuesta a estructuras establecidas.

Pinol (2000: 270) comenta que las barricadas “no presuponen la existencia de una estrategia total”. Incluso si fueran construidas de manera excelente,<sup>52</sup> estas son solo expresión de la falta de una estrategia a largo plazo. Históricamente, de las barricadas como medidas revolucionarias pasamos a las estrategias de objetivos claros que se expresan a través de *manifestaciones* y *protestas* de grupos específicos, controladas en su mayoría mediante la negociación. Las barricadas, por el contrario, son formas que van más allá de una reivindicación, de pedir algo, negociar o satisfacer una demanda. Son medios subversivos anónimos que bloquean a lo “privado”, establecen un espacio de lucha abierto a todas posibilidades y dejan una marca

---

<sup>52</sup> En el caso de la Comuna de París, Pinol (*op. cit.*), comenta que “estaban diseñadas y construidas como verdaderos edificios”.



Densidades espaciales, según plantones y barricadas en la zona céntrica de Oaxaca, 2006 (elaboración propia)

que nutre la memoria colectiva, incluso cuando la barricada ya se levanta. Pueden cerrar las calles y avenidas de la circulación del capital, pero a la vez abren caminos y pasajes dentro de la ciudad conectando a la gente. La utopía móvil de la barricada como anticercamiento determina un área psicogeográfica; es decir, las prácticas somáticas de la psicorebelión, donde el cuerpo sale del espacio-temporalidad capitalista. Los flujos y el comportamiento espacial interiorizados, establecidos a través de la producción de espacios de capital, se transforman. Aquí el significado de límite, barrera, o, finalmente, violencia cambia, porque se relaciona directamente con las formas de luchar que dependen de la propia gente que decide. La barricada es una *imagen dialéctica*, una *utopía urbana abierta* y a la vez espacio antagónico a la "trincheras" del enemigo. Flores Magón (1915) en su poema la presenta de esta manera:

La barricada muestra al sol su enorme mole irregular y parece estar orgullosa de su deformidad. La trinchera militar ostenta sus líneas geométricamente trazadas, y sonríe de su contrahecha rival. Detrás de la barricada está el pueblo, amotinado; detrás de la trinchera se encuentra la milicia.

No obstante, las barricadas de Oaxaca no fueron un frente de contraataque simétrico a la trinchera militar, sino una asimetría dispersa en el espacio de enfrentamiento, desobediencia y defensa. La arquitectura de la rebelión es una *arquitectura en transición*. Cada barricada es, en realidad, reactivación y actualización de las anteriores, llamando a la participación de la gente. Las barricadas, y todas las medidas comunistas que se toman durante la lucha, son *creación de situaciones* que transforman la ciudad en un campo de acontecimiento continuo, opuesto a la *vitriñización del espacio* en el desierto urbano del capital.

La ocupación de calles, edificios, plazas, espacios universitarios predominaba en el espacio transgresivo de la rebelión oaxaqueña. La dispersión, ubicuidad y volatilidad de la acción colectiva en toda la ciudad rompió el carácter *programático* de la protesta sistémica que permanece en los márgenes de la *forma derecho* de la sociedad civil. La presencia dispersa y espontánea de la gente en las calles expresaba el quiebre de la "manifestación tradicional". Incluso las marchas realizadas tomaron una idiosincrasia completamente diferente: de festividad, celebración y alegría colectiva. Fueron *escenas* que conectaban la rabia de los insurgentes con las luchas sociales del pasado, dando cabida a "espacios posibles, que constituyen creaciones plasmadas por la realidad y la imaginación" (Stavrides, 2010a: 72).

Durante las marchas se practica una re-escenificación de los hechos acontecidos contra el olvido de los hechos pasados, sobre todo del contexto de 2006. Las marchas actúan como transmisores de la memoria social; igualmente, el pintar grafiti dentro de estas, es parte de

la valorización histórica de un movimiento social. La acción en las calles durante las marchas y la toma del espacio, desarrollan posibilidades que por su mismo carácter van contra las leyes y son prohibiciones, como el mismo acto de realizar pintas. Incluso el hecho mismo de caminar en estas, transgrede prohibiciones. (Franco Ortiz, 2010: 149).

Sí, hubo movimiento okupa con un elemento que me parece importante. Este movimiento tenía una idea de reconfiguración de la ciudad. No era tanto venir a ocupar el centro para vivir ahí, sino era que este centro lo vamos a convertir en un centro de actividades, teatro, reuniones, talleres. Tenían una idea como replantear la ciudad. (Entrevista a Gustavo Esteva, Oaxaca, 2011).

Como respuesta a la propaganda mediática en contra del movimiento, las mujeres realizaron la marcha de las Cacerolas el 1 de agosto de 2006, llegando después a la Corporación Oaxaqueña de Radio y Televisión, y sin previa organización, ocuparon los medios de comunicación del estado. La Radio Cacerola, como se nombró después a esta ocupación, fue junto a Radio Universidad, la difusora de noticias del movimiento, barricadas, ataques paramilitares, marchas y necesidades de la lucha. El 21 de agosto en respuesta al ataque policial para destruir la antena del Canal 9 y cortar la voz del movimiento, se ocuparon las 12 radiodifusoras<sup>53</sup> comerciales existentes en la ciudad. La ciudad entera, en este sentido, constituyó un lugar de comunicación directa entre la gente. La articulación de sus acciones fue un proceso colectivo atravesado, sin embargo, por *lo personal* que tocaba a todos en conjunto y a cada uno de manera directa.

---

<sup>53</sup> Las radiodifusoras ocupadas fueron: XHOCA La grande de Oaxaca, XHIU Estéreo Cristal AM, XEIU Estéreo Cristal FM, XEZB La tremenda de Oaxaca, XHMR Exa, XHKC 100.9, XEKC Estéreo Éxitos, XERPO La ley 710, XHOQ La super Q, XEOA Radio Mexicana, XEYM Sono Vida 8 20 y XEAX Marcha 6 80 (elaboración de datos propia a partir de entrevistas en Oaxaca, 2012).

La demanda era cinco minutos nada más y no y no y no hasta que tomaron la televisora. Y cuando la gente le cambia el canal al Canal 9 y ve que está tomada por la asamblea todavía ganó más adeptos porque ahora sí, por fin los medios de comunicación eran nuestros. Ya estábamos ahí. A cada acción de represión correspondía una doble. O mandan a atacar el 21 de agosto las antenas de la televisora y de la radio del estado, esa misma noche la gente toma todas las estaciones de radio de Oaxaca. Todas. Tú le cambiabas de frecuencia a tu radio y todas eran de la asamblea. Todas. Y se devolvieron unas porque no había capacidad para sostener todas. Y eso pasaba... si tocaban a uno estaban tocando a todos. (Entrevista a radicalista [x], Oaxaca, 2012).

El domingo 29 de octubre empezó la ocupación de la ciudad por la Policía Federal Preventiva (PFP) que duró varios meses. Con ataques violentos a todos los espacios ocupados, con asesinatos, persecución, detenciones, iniciaron a instalarse primero en el centro de la ciudad (Zócalo) y de ahí a extender su presencia en todos los barrios. En estas condiciones, mientras la gente salía a las calles creando cadenas y barricadas con sus cuerpos para impedir el avance de las fuerzas policiales, la Coordinadora de la APPO decidía abandonar el Zócalo, en el centro de la ciudad. El día 3 de noviembre se tuvo una de las batallas más grandes por la defensa de Radio Universidad, esta duró ocho horas. Gente de toda la ciudad, de las demás barricadas, con piedras, palos y bombas molotov, escuderos y basuqueros llegaron a enfrentarse con la policía y lograron rechazar las fuerzas armadas del Estado. "Nosotros aquí resistiremos, resistiremos porque sabemos que no podemos permitir que se pierda esta voz" (Dra. Bertha, *Dra. Escopeta*, Mal de Ojo, 2006b).<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> La Dra. Escopeta fue una de las personas más reconocidas por el movimiento, por los jóvenes y señoras en las barricadas. Su voz fuerte y motivadora en las transmisiones de las radios ocupadas era identificada por las miles de personas en las marchas. Después de la rebelión, debido a las múltiples amenazas del Estado y a las acusaciones por delitos a nivel federal en su contra se tuvo que exiliar en Bolivia por dos años.

El retiro del movimiento en la última batalla del 25 de noviembre está grabado en la memoria y cuerpo de la gente. El intento por rodear el campamento policial y protestar en contra de la ocupación de la ciudad resultó en enfrentamientos feroces en el centro urbano. Los plantones en las plazas de Santo Domingo, San Felipe y Carmen Alto se desalojan. Mientras el caos prevalece y la represión se intensifica (con químicos, cacería, balaceras en el centro de la ciudad), varios edificios céntricos, vehículos y tiendas están envueltos en llamas. La dispersión de la gente por los lugares ocupados se acompañó con persecuciones, detenciones, abusos y golpes en las calles principales donde siguieron los enfrentamientos. "Mucha gente estaba tratando de esconderse en casas privadas, tocando puertas y pidiendo ayuda" (Entrevista a vecinos de la colonia La Cascada, Oaxaca, 2013). La noche de 25 de noviembre fue una noche de miedo, violencia, torturas físicas y psicológicas en los centros policiales de detención; una noche en que la democracia mostró otra vez su verdadero rostro como vector de la violencia legítima. La represión brutal fue "la peor en la historia de Oaxaca, con una violación masiva de los derechos humanos y actitudes que pueden legítimamente describirse como terrorismo de Estado" (Esteva *et al.*, 2008: 21-22). En las antípodas de la ciudad ocupada por los insurgentes, se crean las condiciones del estado de excepción, transformando la ciudad en un campo militar. Es la democracia del capital que asesina, reprime, marginaliza con el fin de aplastar literalmente una rebelión que había creado, por varios meses, un espacio liberado.

Sin embargo, el cuerpo sociopolítico de la ciudad había cambiado para siempre. Las barricadas, las ocupaciones de los medios, los bloqueos, la toma de las calles y las plazas, el desalojo de los edificios públicos, la apropiación de medios de transporte, las ocupaciones y ataques a cuarteles de policía en Oaxaca fueron las formas materiales del levantamiento popular. Constituyen la historia de la ciudad rebelde y su memoria entre sus pasajes y calles. Las medidas de comunizar la vida y la

ciudad que inventaron, llevan la potencia de lo nuevo. En estos espacios *transformados* y *transformadores* la vida toma su propia forma imprevisible y creativa. Las iniciativas de autogestión, durante los años que siguieron a la rebelión, son numerosas. La fuerza de esta irrupción radical en el acontecimiento de 2006 en Oaxaca y sus infinitas consecuencias imprevistas, se registran en la multiplicidad de intentos, voces, formas organizativas, nuevos grupos urbanos, experiencias e imaginación colectiva, que siguen gritando: ¡Estamos por todos lados!

Las iniciativas surgen por todas partes, hasta en los sitios más inesperados y a menudo sin aviso previo. Imposible acudir a todos los talleres, encuentros, coloquios, plantones, ocupaciones, festejos, proyectos, exposiciones, demostraciones, asambleas y eventos de toda índole que se suceden interminablemente bajo el denominador común de la rebeldía, que también se expresa en acciones concretas de transformación. No hay manera de registrarlos, además, por lo que aparece como su principal limitación actual: no logran darse a conocer con oportunidad ni entre sí ni hacia fuera. (Esteva, *ibíd.*: 37).

## 2

... tenía que ocurrir la revuelta de diciembre y después la plaza Syntagma para poder discutir el sentido del espacio público, como espacio social. Por ejemplo, en diciembre no había en Atenas y en todo el país edificio estatal que no estaba ocupado. O sea, no había palacio municipal que si no estaba ocupado no se hiciera intento alguno por ocuparlo. Las plazas estaban llenas de gente. En todos los barrios de Atenas se realizaban asambleas. En toda Grecia. Toda esta actividad resignificó el espacio público, un hecho que —aunque no me gusta hacer saltos y explicar las cosas de manera simplista— creo que seguramente afectó mucho las prácticas surgidas en las plazas ocupadas en 2011. [...] El diciembre fue una cita permanente en las calles. (Discusión con participantes en el Centro Social Nosotros, Atenas, 2012).



Mapa acumulativo de grupos anarquistas/libertarios, anarco-punk y eskins, grupos musicales y grafiteros, cooperativas, colectivos y proyectos autonomistas que existían en Oaxaca antes y en 2006. Algunos desaparecieron después de 2006 o formaron otros grupos, otros existen todavía. En el mapa se incluyen, además, grupos más recientes (elaboración propia)

La rebelión de diciembre 2008 en Atenas ejercitó, a través de su práctica, la noción de la *ubicuidad*. Los rebeldes trataron de ocupar y “liberar” el mayor espacio público posible. Su presencia en las calles, barricadas y lugares ocupados era continua durante todo este tiempo; estaban por todos lados creando perplejidad a las autoridades y la policía. La *ubicuidad* junto con la *dispersión* fueron las dos características principales de la práctica espacial insurreccional que trastornó el sistema. El despliegue de la lucha estuvo acompañado de una determinada transformación a diferentes escalas de prácticas espaciales, lo cual permitió su extensión y prolongación por toda la ciudad. La dinámica centrífuga

comenzó en las calles del centro urbano, fue extendiéndose a los barrios a través de actividades espontáneas, llegó a las ocupaciones de espacios públicos en toda la ciudad y terminó en intervenciones polimorfas en diferentes lugares de significado simbólico. Muchas de las formas colectivas que se generaron en este momento (no solo en Atenas sino en todo el país) continúan activas hasta hoy. La primera gran escena espacial era *la calle*. La lucha callejera fue una expresión fuerte de conflicto, descontento y rabia colectiva; además una subversión de la percepción en la que la calle se presenta solo "como espacio de resolución funcional de los problemas de circulación/movimiento" (Stavrides, 2010b: 61). De canales de los flujos mercantiles (circulación del capital), las calles se transformaron en campos de batallas y encuentros de los proletarios:

... Cuando ocurrió la revuelta del diciembre... ya era imposible pensar en cualquier intervención a nivel simbólico. Lo real se producía en la calle, los sujetos se encontraban ahí en las calles, y nosotras/os también solo ahí podíamos existir. Ya no importaban los grupos diferentes y sus identidades. Lo que importaba era que ahí afuera se producía de verdad una historia diferente. (Discusión con participantes en el colectivo urbano ReC, Atenas, 2012).

Al principio la actividad insurreccional se centró en la zona de Exárjia, un sitio de constante represión estatal, de polarización/segregación social pero, a la par, de alta politización, de encuentros entre inmigrantes, lumpen proletariado y distintos grupos sociales. Desde el segundo día que estalló la revuelta, se ocuparon inmediatamente los espacios universitarios en el centro de la ciudad que funcionaron como base de operación para salir a las calles. Los enfrentamientos, saqueos y ataques a todos los símbolos del poder estatal y del capital (bancos, cuarteles de policía, edificios del gobierno, tiendas y centros comerciales), que acompañaron a las dos primeras megamarchas, estallaron en diferentes zonas del centro urbano simultáneamente



Mapa de sitios de enfrentamientos en el centro de la ciudad el primer día, 6 de diciembre 2008 (fuente: Urban Anarchy, 2010)

haciendo que fuese difícil, para las fuerzas policiales, controlar todos los focos de resistencia. Por otro lado, el barrio de Exárjia identificado con el movimiento anarquista/antiautoritario como su "fortaleza" se había conquistado por la presencia masiva de gente que estaba lista a involucrarse en enfrentamientos directos. De esta manera, se desbordó el carácter ritual de la violencia-fetiché practicada tradicionalmente por grupos anarquistas contra la policía.

De hecho, casi todos los que “perteneíamos”, por así decirlo, en el movimiento anarquista éramos de alguna manera conocidos. Uno de los primeros días después del asesinato de Alexis, nos juntamos todos en la Escuela Politécnica para discutir qué está pasando y qué haremos. Pero, mientras la asamblea empieza dentro de la universidad, los enfrentamientos con la policía siguen afuera. Nos preguntamos sorprendidos: Si todos nosotros estamos aquí, ¿quiénes, entonces, son los que están afuera? En este sentido, creo que la revuelta rompió también lo que se percibía “normal” dentro del movimiento anarquista. (Discusión con participantes en el Centro Social Nosotros, Atenas, 2012).

La rebelión rápidamente se dispersó por toda la ciudad. Casi ochocientas escuelas secundarias estaban ocupadas desde los primeros días de la rebelión y todas las facultades universitarias, mientras bandas de jóvenes realizaban marchas espontáneas atacando básicamente las estaciones policiales locales. Mientras la calle como escena de confrontación entra en declive, las actividades se trasladan a los barrios, donde da comienzo un proceso de ocupaciones que abren un nuevo ciclo de lucha y que son referencia cotidiana hasta hoy en día. La gente se apropia de los lugares que los cercamientos estatales o privados habían esterilizado y los transforma en zonas dinámicas de



Multiplicación de los sitios de enfrentamientos en los barrios de la ciudad, el 6 y 7 de diciembre 2008 (fuente: Urban Anarchy, 2010)

acción. Sin ningún plan de articulación o conexión entre estos espacios, se organiza una red de okupas en toda la ciudad dando vida a asambleas diarias. Se genera así un nuevo mapa de posiciones dispersas de lucha, una red de autoorganización que se extendió de manera no-programática y por tanto no controlada por el Estado.<sup>55</sup> La *multiplicación del espacio conflictivo* relata la apertura de la revuelta a lo social y la entrada de sujetos que antes no se hallaban en los espacios públicos. El espacio sigue, así, el despliegue del propio sujeto. Aquí resulta más adecuado hablar sobre la venganza de la *ciudad difusa* o *ciudad dispersa* —como fue también en el caso de Oaxaca— donde los procesos de suburbanización y desarrollo violento de privatización y “vaciamiento” de las áreas centrales, crearon nuevas periferias proletarias; ahí estalló la rabia debido a la marginación y guetización de los excluidos.

De hecho, la dispersión de la revuelta y la ordenación del espacio a través de actividades tópicas descentralizadas refiere a una tendencia fuerte por romper con la segregación espacial de diferentes zonas determinadas (trabajo, privacidad, consumo, entretenimiento, educación, arte, etc.); además de señalar una lógica antiprogramática opuesta a las viejas estrategias de resistencia. Este tipo de acción social caracterizada por la falta de estrategias y demandas concretas fue la que sembró el pánico al poder y “no los vidrios rotos y las bombas molotov” (Davis, 2008). La esperanza de la resistencia experimentada, dispersa y presente en todas partes, se metió como un virus al cuerpo urbano y desarticuló los mecanismos del poder de manera mucho más fuerte “que un ataque al pico del aparato del Estado” (Astarian, 2011: 18). En los espacios ocupados, empezaron su

---

<sup>55</sup> Se ocupa el centro cultural de la colonia Halandri, el Palacio Municipal en Agios Dimitrios, el Centro Cultural Municipal que estaba abandonado en la colonia de Nea Smirni, el Centro Cultural Municipal en Nea Filadelfia, el Palacio Municipal en Kesariani y en Peristeri, el espacio municipal en Zografou, donde comienza funciones el Anti-info Café.



Mapa acumulativo de los okupas durante de la rebelión de 2008 en Atenas (con negro). Aparte de estas ocupaciones, algunas de las cuales se volvieron permanentes, todavía existían con presencia muy activa por toda la ciudad okupas de vivienda o de varias actividades autogestivas (en verde). Se encuentran más espacios ocupados permanentes en los barrios y espacios colectivos en las universidades y centros sociales en el centro y en los barrios de la ciudad de Atenas (elaboración propia)

propia vida las asambleas barriales,<sup>56</sup> donde las condiciones de participación y de diálogo señalaban la ampliación y la resignificación total del concepto de democracia; fue un proceso abierto por recuperar las vidas exiliadas en el ámbito urbano.

El 14 de diciembre se ocupan cuatro radiodifusoras,<sup>57</sup> mientras el 16 de diciembre un grupo de rebeldes entra al canal

<sup>56</sup> Las numerosas asambleas barriales que surgieron en Atenas durante las manifestaciones contra las medidas de austeridad en el año 2011 (ver mapa) son actualizaciones de la memoria colectiva y las prácticas de la revuelta de diciembre.

<sup>57</sup> Best, Village, 9.84, En Lefko. Fueron, también, varias las que se tomaron en otras ciudades del país. Además hubo intervenciones-ataques contra edificios de empresas mediáticas (periódicos, canales de televisión).

estatal de televisión (ERT) e interrumpe el programa que en ese momento transmitía el discurso del primer ministro, subiendo frente a la cámara una pancarta que decía: "Dejen de mirar, salgan todos a las calles. Libertad inmediata a los detenidos de la rebelión". El 10 de enero de 2009 se ocupa el edificio de los trabajadores de los medios de comunicación con el fin de funcionar como centro de contrainformación y difusión de la actividad rebelde. De esta ocupación se generó la asamblea de los trabajadores en el sector de los medios (Asamblea ESIEA), que sigue activa hasta la actualidad. Emergen, también, "intervenciones" en los medios de transporte con la destrucción de cámaras espía y máquinas del metro, mientras se realizan interrupciones de funciones en el Palacio de Música, en el Teatro Nacional y se ocupa la Ópera, en el centro de la ciudad. Por diez días los rebeldes Operadores Libres transforman la Ópera en un espacio abierto sin boleto, sin maestros, sin directores, donde realizaron actividades artísticas e intervenciones en el espacio público (calles) con fiestas y juegos. Como comentan en su panfleto, liberaron este espacio particular "como respuesta a la opresión de cada expresión abierta, la imposición de falsos deseos, el encementamiento de los espacios libres y la represión". Se apropiaron de un símbolo del arte institucional "resignificando las relaciones entre creador-artista y espectador, maestro y alumno".

El capital ahora tiende a controlar nuestra vida también fuera de la esfera del trabajo: nuestro entretenimiento, descanso, todos estos momentos en los que creamos desde lo aparentemente inexistente. El capital viene a organizarnos como artistas exitosos (o no), imponiendo el *valor de cambio* de la obra artística como única medida. Pero nosotros tenemos otra medida. El arte es una relación social, una fuerza motriz social; herramienta que destruye nuestra realidad alienada; agua en el desierto diario de la vida socialmente dominante. [...] Somos los cisnes negros, los patos hermosos, el grito de Giselle, el tropezón del bailarín. Somo amateurs des-profesionalizados. [...] Nos encontrarán en todas partes. [...] Somos el apuntador en el

pavimento de su cotidianidad; el tablón roto dentro de sus palacios burgueses. (Manifiesto [I] de los Operadores Libres, Atenas, 2009).

El 9 de marzo de 2009 se ocupó por vecinos y colectivos un estacionamiento de automóviles abandonado en Exárjia, quienes empezaron a trabajar para transformarlo en parque. La gente rompió el asfalto, plantó árboles, flores y verduras, diseñaron un patio de recreo y pusieron bancos. El desbordamiento de la energía humana de toda la acción colectiva en los meses anteriores volvió el espacio en un jardín urbano, un espacio autogestionado, antijerárquico y anticomercial, como comenta la Asamblea.<sup>58</sup> El parque Navarinou es un lugar cuyo uso se determina por los usuarios. Constituye un espacio abierto a todas las contradicciones sociales, sin mediaciones, sin vigilancia, indefenso, que propone una utopía urbana de antiidentificación. Existe hasta ahora, realizando múltiples actividades, como una espina en el corazón del sistema, *un cachorro callejero en el centro de la metrópoli*. La apropiación de este espacio y su transformación en parque refleja, más bien, un momento en que la revuelta había culminado, la imaginación acumulada por las prácticas realizadas en estos días necesitaba una salida dinámica.

Todas estas acciones, numerosas y dispersas en la ciudad, constituyeron una cartografía distinta de lucha; una manera de vivir la ciudad y no de vivir en la ciudad. El espacio social cuestionado que se readaptaba todos los días bajo nuevos términos, cambió las representaciones espaciales al alterar los flujos de la ciudad mediante el derrumbamiento del comportamiento espacial consolidado. Anuló las formas unidireccionales, bajó a las personas de las banquetas, liberó el espacio de avenidas céntricas para pasear en medio de ellas, convirtió a la capital de un espacio-espectáculo en una espacialidad transitoria e inesperada de voces y pasos humanos que marchaban libremente.

---

<sup>58</sup> Ver el texto/manifiesto *Sobre el Parque/Sin título* (2012).

A la vez, reubicó los obstáculos espaciales sobre la base de una colectividad violenta o transgresora, para así crear barricadas y contracercamientos (materiales y simbólicos) contra los ataques del poder, de la policía y de su propaganda mediática; alteró el uso institucional de espacios como universidades, ministerios, edificios públicos, espacios arqueológicos,<sup>59</sup> que dejaron de ser *zonas sacralizadas* a constituirse como refugios aglomerados, medios de contrainformación y lugares de intervención. Definió nuevas condensaciones y esparciones en paisajes urbanos en cuyo núcleo no se hallaba el trabajo, el consumo o la soledad. La ciudad, en su conjunto, adquirió un nuevo significado.

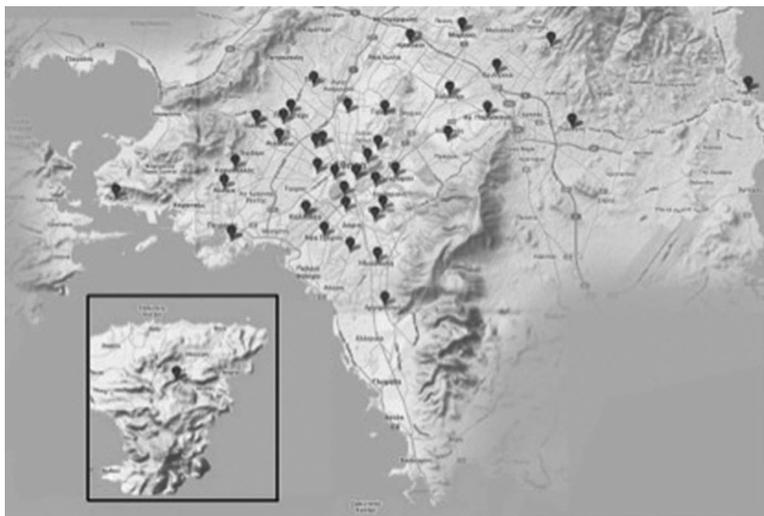
En los años siguientes a la revuelta de diciembre, la intensificación de la lucha de clases en Grecia se acompañó con la imposición de un régimen de contrainsurgencia, de “choque y miedo” por parte del Estado, para extender la explotación y aumentar el miedo. Atenas se convirtió en una ciudad fortificada con la presencia policial constante y el control del espacio metropolitano agobiante. Una “guerra de todos contra todos”. Sin embargo, es evidente, desde el 2008 hasta la actualidad, la multiplicación de espacios ocupados que funcionan con procesos assembleístas (la red de las asambleas barriales entre los años 2011 a 2014), centros sociales en apoyo de los presos políticos, okupas de viviendas, centros de salud y educación autogestionados, jardines urbanos que crean bancos de semillas, asambleas contra el tráfico de drogas y la violencia policial, luchas contra los megaproyectos, como fue el caso de la lucha de la comunidad de Keratea, el Atenco de Grecia, y el caso de Skouries en Halkidiki; movimientos como el “no pagaré” contra los impuestos y las tarifas de medios de transporte; trueques, cocinas colectivas y redes de solidaridad/apoyo mutuo en los barrios, la recuperación de espacios de trabajo por los trabajadores (*i.e.* la fábrica de VIOME), numerosas

---

<sup>59</sup> El 17 de diciembre de 2008 estudiantes entraron en la Acrópolis y colgaron una gran pancarta en varios idiomas con la consigna: “Resistencia”.

manifestaciones, huelgas y abucheos a políticos y líderes sindicalistas.

Ahora, cuando hay movilizaciones, todos están pensando inmediatamente en la prácticas de diciembre, que tenemos que ocupar el espacio público, que tenemos que ocupar edificios y todo eso. Realmente no creo que solo se piensen. Son formas grabadas en el cuerpo. Hay entonces un antecedente: el diciembre. (Discusión con participantes en el Centro Social Nosotros, Atenas, 2012).



Mapa acumulado de asambleas barriales en la región de Attica desde 2011 hasta 2014, Grecia (elaboración propia)

## Espacialidades de destotalización<sup>60</sup>

Así que aquí estamos. Todavía aquí. Todavía en las calles y los callejones, en las plazas y los parques, en los espacios y los tiempos de esta metrópoli. En los espacios y los tiempos que son nuestros, porque son nuestra vida. Porque en sus entrañas nos enrabiamos y nos reímos,

<sup>60</sup> Retomo el concepto de la *destotalización* analizado explícitamente por Sergio Tischler (2008, 2011, 2012, 2013).

creamos y destruimos, construimos y derribamos, vagabundeamos y reposamos, lloramos, jadeamos y sudamos, bailamos y cantamos, tropezamos pero seguimos adelante, levantamos los puños y rechinamos los dientes, resistimos y luchamos. Contra las barreras y los límites, los cercamientos y los alambres de púas. Contra la muerte lenta del individualismo y la miseria sumisa de la apatía. Contra la arrogancia cínica del poder [...] contra el estado de emergencia y el absolutismo moderno. Luchamos con nuestra historia y nuestros cuentos. Con pasión e intensidad, con impulsividad e incertidumbre, coherencia y contradicciones, desinterés y desilusiones, con voluntad y abnegación. Con la dignidad anómica contra la lealtad férrea. Así que aquí estamos. Todavía aquí. No con ambiciones insensatas por "reconocimiento artístico" sino con la inspiración de la expresión autogestiva. No según las lógicas de la ganancia y la mercancía sino atravesando las dificultades vivas del compartir libre... No en la burbuja del *life-style* sino en el archipiélago de nuestra cultura clandestina. Sigamos buscando pasajes perdurables, abriendo grietas colectivas, gestando rupturas totales. Porque todavía estamos aquí. No busques más lejos. Mira a tu alrededor y nos encontrarás por todos lados. Nos verás reflejados en todas las miradas cristalinas de los sedientos de vida y libertad. (Manifiesto de la Okupa Villa Amalia, Grecia, 2013).

El siglo XXI está lleno de disturbios en los centros urbanos y sus barrios/suburbios populares, pues la realidad social ya no tiene mucho qué prometer: Buenos Aires (2001), Cochabamba (2001-2005), París (2005), Oaxaca (2006), Atenas (2008 y 2011), Madrid (2011), Marruecos (2010), Cairo (2011), Londres (2011), Nueva York y Oakland (2011), Dhaka (2013), Estocolmo (2013), Estambul (2013), Sao Paolo (2013)... y más y más y más. "En todas partes del mundo estamos bailando en las calles. Bailando con rabia, bailando con alegría, bailando enterradores encima de las tumbas de nuestros amos" (Holloway, 2013).<sup>61</sup> El *flujo social de la rebeldía* (Tischler, 2010; 2011) que ahora

---

<sup>61</sup> "Chapuleando las calles", mensaje de solidaridad a los insurgentes de Turquía (2013).

estalla en todo el mundo cada vez más y más perturbador, derrumba las fronteras. “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo” (EZLN, 2012), tal como anunciaron los zapatistas el día 21 de diciembre de 2012. Son las mismas barreras que se derrumban, aquellas que encierran militarmente la región de las comunidades proletarias zapatistas en Chiapas y las que caen en las revueltas que estallan por todo el mundo. Barreras externas e internas: “Las fronteras, los cercos, los muros, los silencios se hacen añicos, destrozados por manos humanas; por sus ruinas salen cuerpos calientes, voces que llevan el más revolucionario de todos los mensajes: ‘Tú no estás solo’. Porque estamos por todos lados” (*Notes from Nowhere*, 2003: 22).

Las urbes contemporáneas constituyen la *topología* de la crisis capitalista, demarcan la ruptura que crece al interior del proletariado respecto a su lucha. Por un lado, salen a las calles aquellos considerados que no tienen qué perder y, por el otro, los que se hallan frente a una serie de políticas neoliberales que implican la subversión repentina y violenta de sus condiciones de vida. La rabia de los excluidos se construye básicamente en los suburbios y colonias bajas, donde la marginación, la guetización y la explotación extrema se contradicen con la fantasmagoría del centro metropolitano —sujeto a procesos violentos de desarrollo y “flexibilidad”, de privatizaciones y cercamientos urbanos extendidos—. ¡Cuando naces en una colonia baja probablemente te das cuenta que nunca te vas a mover de ahí a menos que te lleve una camioneta policial! Los guetos y barrios populares están acumulando la rabia y el odio provocados por las luces brillantes del mercado, el consumo y la promesa falsa de integración al sueño capitalista. Aumenta constantemente el ejército de las reservas laborales excedentes, cuya condición de desempleo se caracteriza como situación ordinaria y permanente. Hay una multiplicación de todos aquellos que se integran crecientemente a los procesos económicos y laborales a través de la exclusión, en la economía informal, en prácticas delictivas, en instituciones

informales que, sin embargo, reproducen jerarquías duras y relaciones de dominio (i.e. las relaciones de género).

Creo que sí hubo en las barricadas comportamientos delincuenciales [...] Con eso quiero decir que la revuelta era algo sumamente real, sacada de nuestra realidad jodida. Esto se dio terror a ciertos grupos de clases medias y altas. Esta fuerza e impulso que venía desde abajo. Con este tipo de gente que ellos despreciaban profundamente, les dio terror. ¿Qué va a pasar si ellos ganan y estamos en sus manos? (Entrevista a Gustavo Esteva, Oaxaca, 2011).

De hecho no pintábamos en cualquier zona. Nuestro primer grupo de grafiteros se llamó CBA: Creando Basura Anarquista. La primera vez que pinté me agarró la policía. A los policías no les gustan los grafiteros, somos una molestia para ellos. Desde siempre ha sido que les hemos ganado en muchas formas: cuando ellos llegan no estamos nosotros, ya hemos acabado de pintar; o cuando corremos y como somos más ágiles les molesta porque se cansan. Cuando tú corres y te les escapas esta es una forma de poder. Nos odian porque les ganamos, aunque no tengamos armas, en diferentes formas les ganamos. (Entrevista a grafitero, Oaxaca, 2012).

Los radicalmente excluidos atacan su cárcel sofocante, básicamente, con prácticas de saqueos y destrucción, “chapuleando”<sup>62</sup> en las calles, con asaltos directos a la propiedad privada y sin un discurso “legitimador”, sin demandas. Sus prácticas se perciben, en su mayoría, bajo una aproximación teórica positivista, como fenómenos *a-políticos* y no como nuevos aspectos de lucha social. En general, causan en los círculos de intelectuales y militantes más desesperación/ decepción que esperanza. Es una rabia que casi no promete ningún plan, no expresa ninguna demanda, no traza un camino de qué tipo de transformación social puede emerger. La presencia

---

<sup>62</sup> Saqueando (*looting*, en inglés), neologismo que nació en la revuelta recién de Turquía, ver video (2013).

de los insurgentes en las calles y los espacios públicos de la ciudad marca la frustración estallada y la emergencia de una fuerza amenazadora en contra de un sistema de relaciones que nos quita la base objetiva de reproducción social. Por otro lado, aparecen protestas masivas de estratos sociales más amplios, que se proletarianizan continuamente en condiciones agudas de crisis, con carácter reivindicativo. La creciente proletarianización de amplios estratos sociales junto con la ira de los estructuralmente excluidos constituyen los dos aspectos complementarios en los disturbios urbanos. Estas dos dinámicas —reivindicativas y negativas—<sup>63</sup> se encontraron e, incluso, se entretrajeron en las calles de la protesta social en los últimos años, sobre todo en los momentos álgidos de lucha. Ambas se despliegan y se apropian del espacio público. A menudo, la reivindicación del espacio público es el origen del estallido, como, por ejemplo, los reclamos masivos en el Parque Gezi de la plaza Taksim en el centro de Estambul, de Turquía en 2013. La *espacialización de la lucha* es un elemento integral de este nuevo tipo de politización (vida colectiva en los lugares ocupados, asambleas barriales) que resiste a las formas estatales, formulando un horizonte distinto de codecisión en espacios abiertos y transitorios.

En las revueltas de Atenas y Oaxaca aparecen ambas dinámicas. En Atenas las prácticas insurreccionales están más vinculadas con la primera dimensión: negación, destrucción, cuestionamiento de la condición social, falta de demandas políticas. En Oaxaca la rabia popular se expresó en la reivindicación de la ciudad entera, desde los espacios que constituyen el terreno del discurso político hasta los lugares de convivencia cotidiana. Las formas de politización, con demandas de democratización *en los plantones y las asambleas*, se combinaban con la acción directa de los jóvenes “rudos” de colonias bajas y la vida cotidiana en las barricadas. La participación masiva en la revuelta

---

<sup>63</sup> Para John Holloway (2011) es un proceso de *negación-creación*.

de Oaxaca, muchas veces, se canalizó en formas políticas sistémicas que buscaban establecer un plan político “alternativo”; pero las prácticas espaciales de lucha de la gente en las calles y distintas espacialidades de la ciudad marcaron un desbordamiento a dichas configuraciones anquilosadas de lo político, logrando un espacio que no se planifica sino que se produce a partir de los propios ritmos y tiempos de la acción colectiva.

Y ahí estaban el sábado: los chicos de las bazukas artesanales, escudos de madera y bombas molotov, cada vez más ordenados e iracundos (llegaron desfilando). [...] El caso es que este sábado en el centro histórico no eran solo los “rudos” incontenibles de la APPO. Nunca he visto tantas señoras cargar costales con piedras, además de las habituales cocacolas y vinagres (para el gas, pues). Y eso no era el caos total; había, sí, un cierto sentido de la estrategia. [...] El cerco de paz prometido por los consejeros de la APPO brilló por su ausencia. El discurso de resistencia pacífica del movimiento se enfrentó como nunca a sus propias contradicciones (¿o alguien cree que los varios miles que se encontraban frente a las líneas federales estaban pensando en un modelito de pasividad resistente como el de las mujeres de la Lacandona, o los jóvenes altermundistas de Seattle?). (Lobo, 2007: 216).

Si las revueltas desafiaron la consolidación de la espacialidad capitalista abstracta en cuanto *espacio estatal*, ¿de qué tipo fue su desbordamiento? Precisamente, la autoorganización en la ciudad denotaba la creación de espacios abiertos, donde se encontraron sujetos —incluso por su primera en procesos colectivos— que ejercitaban cotidianamente la solidaridad y el rompimiento del miedo. Frente al aislamiento, la polarización social y el individualismo se formuló una dinámica opuesta de confrontación abierta en las calles, de transgresión de la ley y el orden estatal, de festividad y alegría colectiva, de insubordinación como reconocimiento mutuo entre los insurgentes. Se expresó, en general, un deseo negativo contra la dominación. De acuerdo

con Dauvé (1979), “cuando todos participan en la producción de su propia existencia, la capacidad manipuladora y opresiva del Estado deja de ser operativa”. Así que los procesos asamblearios practicados, los espacios y momentos de deliberación y decisión colectiva desactivaron las mediaciones (políticas) y sus formas de representación. En las palabras de los insurgentes en Tunisia (2011): “Todos los jóvenes en Tunisia quisimos hablar entre nosotros, ya dejamos de pretender que todo está bien y salimos instintivamente a las calles [...] Somos la voz que no éramos conscientes de que la teníamos”.<sup>64</sup> De esta voz sale la pregunta principal “¿quién decide?”, que conmueve y transforma una capacidad colectiva en cuanto a cuestiones de cómo avanzar y tomar la vida en nuestras propias manos. En términos de los propios participantes, abre “... un espacio como aliento”.<sup>65</sup> En este sentido, ha de entender que la organización espacial y la autoorganización es de mucha importancia en las prácticas insurreccionales, como primer paso en el proceso hacia la auto-determinación.

Pero, lo que yo puedo observar así muy concretamente es que ya se perdió este miedo, de luchar, de demandar, de reivindicar. El rechazo a los proyectos políticos de partidos, que ya no son bienvenidos, la gente les ve con mucho escepticismo. Además yo veo por ejemplo en mi barrio, que ya no se deja todo en manos del Estado, la gente se está organizando en su espacio, tienen silbatos para comunicarse, se ponen de acuerdo, hacen reuniones, son mucho, mucho más movidos que antes. (Entrevista a anarquista [x], Oaxaca, 2011).

---

<sup>64</sup> Ver video (2011) sobre la revuelta en Tunisia.

<sup>65</sup> Discusión con participantes en el colectivo *Paremvoli*, Atenas (2012). Paremvoli fue un grupo anónimo que se formó durante la rebelión de 2008. Fue parte, entre otra gente, de las iniciativas para intervenir la televisión estatal, ocupar la Ópera y el parque Navarinou en el centro de Atenas. El nombre Paremvoli aparece solo como indicativo en los correos y mensajes que se intercambiaban para anunciar varias intervenciones o para publicar manifiestos. Su “firma” siempre fue algo que para ellos solo daba énfasis a procesos anónimos; es decir, a la falta de personas con papel protagonista: ¡Nosotros, aquí, ahora, para todos nosotros!

Sin embargo, según el momento y la intensidad de la lucha, la acción autogestiva de decisión política significa no meramente el rechazo a la democracia burguesa falsificada, el Estado y las instituciones burocráticas, sino una autoreflexión más allá, hacia nuestra vida en su totalidad. Partiendo de dicha visión, “la esfera de los de abajo” producida en la lucha no es una categoría abstracta, sino un campo abierto de posibilidades, donde se discuten todos los residuos de las representaciones burguesas junto con las formas fetichizadas de la lucha social. De hecho, la actividad rebelde prefigura un movimiento-en-contra no solo de la abolición de las formas de mediación (proceso de autogestión) sino también de la eliminación de la posibilidad que se creen nuevas estructuras o normas que ejercen un *poder-sobre* (proceso hacia la auto-determinación).<sup>66</sup> La rebelión, desde este aspecto, no unifica sino agudiza las contradicciones dentro del proletariado llamándonos a pensar profundamente acerca de todos los “proyectos políticos” ya planteados de lo que hemos pensado, deseado, querido acerca de una sociedad cambiada. Entendida así, la revuelta de la dignidad tiene como único sinónimo la crítica permanente que cuestiona todas las certezas y provoca nuevas preguntas. Al principio, comienza con la pregunta acerca de *cómo tomar la vida en nuestras manos*, es decir, de la autogestión en el espacio y la capacidad de decisión propia. Pero resulta más significativo que, después de esto, sigue abriendo un ciclo de múltiples preguntas acerca del tema *de qué carajo vamos a hacer con nuestras vidas* cuando las tomamos en nuestras manos. ¿Cómo disolver la propia relación social capitalista que se basa en la propiedad? En este contexto, hay que preguntar de que si la autonomía se entiende en términos de autogestión de los medios de producción y re-apropiación de los comunes en tanto bienes, cosas, recursos o territorios definidos que cambian de propietarios, eso podría señalar la

---

<sup>66</sup> Acerca de los conceptos del *poder-sobre* y *poder-hacer*, ver Holloway (2002).

constitución de una nueva síntesis en tanto una nueva forma de propiedad. También, es posible que si, en el flujo de la actividad rebelde, la apropiación y socialización queda fuera de la crítica y se mantiene como categoría, sin cuestionarse y cuestionar, asimismo, cada frontera, territorio, práctica cerrada o identidad, podría llevar de nuevo a la constitución de nuevas mediaciones e instituciones que cierran la posibilidad de la autodeterminación.

Desde este aspecto, la autogestión puede resultar un obstáculo en el proceso rebelde, cuando dentro de ella se mantienen las identidades y divisiones de la práctica humana en lugares condicionados y estandarizados: "auto-gestión de los medios de producción" "auto-gestión del trabajo" "auto-gestión de la tierra"... Según Bruno Astarian (2011: 8), ningún levantamiento social, por lo menos en su primer brote, "expropia los elementos del capital para reiniciar la producción por su propia cuenta"; este es un proceso que se pone en marcha por el lugar que se deja a la contrainsurgencia. La autogestión y organización espacial, como primer paso hacia una vida emancipada, sigue rompiendo las formas capitalistas solo en la medida en que el espacio ocupado no se cierra, no se aísla sino se difunde acerca de su uso y las actividades relacionadas a todo lo social. De tal manera, la ocupación de la ciudad y la organización espacial transformada en condiciones de lucha no se refiere a la ocupación de la tierra en términos geográficos cuantitativos; tampoco significa meramente la reapropiación de un territorio o de diferentes lugares de la ciudad. Al contrario, el proceso de rebeldía disuelve, precisamente, la relación identitaria con espacios definidos y separados en territorios. Manifiesta, sobre todo, una difusión social de lo espacial, en términos de reapropiación de la propia actividad y la transformación del espacio en el flujo continuo de esta actividad no dividida y clasificada. El espacio entendido así, como flujo de actividades, ya no puede ser el marco espacial donde circulan los productos-mercancías como propiedades distribuidas e intercambiadas (flujo de mercancías), sino será un espacio donde la noción de

la propiedad ha sido disuelta. Por lo tanto, la disolución de la propiedad y el valor relata una transformación específica del paisaje donde vivimos, es una nueva geografía emancipatoria.<sup>67</sup>

Según Stavrides (2010: 98-99), hay una imagen acerca de la comunidad-espacialidad emancipada que

la presenta como atrincherada en una fortaleza liberada: un enclave territorial definido, siempre preparado para defenderse. Esta imagen, incrustada en el imaginario colectivo de los oprimidos, tiende a construir una geografía de la emancipación en la forma de un mapa que ilustra claramente áreas libres definidas por un perímetro reconocible.

No obstante, según Lefebvre (2009), el concepto del territorio no es una categoría neutral, sino histórica. En las condiciones históricas del capitalismo, es una forma política del espacio producida básicamente por y asociada con el Estado capitalista. A través del concepto del territorio se expresan tendencias estatales para naturalizar (y asimismo enmascarar y normalizar) sus políticas transformativas sobre las relaciones socioespaciales. Presupone nociones de soberanía, de determinadas fronteras, la separación entre formas "domésticas" y "extranjeras" de la economía política y la administración estatal. Por otra parte, el enfoque a una comunidad sustancial y su territorio definido implica, según Raymond Williams (2001), una dicotomía clasificatoria entre ciudad y campo acerca de los procesos de producción, que según sus argumentos es falsa. El desarrollo y la consolidación del modo capitalista de producción se ha iniciado con el campo como su sede. Para el autor, la sociedad "orgánica" o "natural" que supuestamente se perdió con la transición de una sociedad rural a una sociedad industrial es un mito moderno (*ibid.*: 135). En este sentido, la Revolución Industrial no debe ser vista como el reemplazo de un "orden" por otro. En el siglo

---

<sup>67</sup> Sobre una crítica a la autoorganización, ver *Théorie Communiste* (2005).

XVIII, una sociedad capitalista ya organizada se reflejaba tanto en el campo como en la ciudad por igual como aspectos de una misma crisis. Por lo tanto, la lógica de productividad creciente no estaba relacionada solamente con la privatización y el cercamiento de la tierras, sino combinaba el aumento de la producción agrícola con el crecimiento de la clase obrera en las ciudades industriales. Así que, la privatización de las tierras era, según Williams, el elemento más visible de este proceso, que “redujo drásticamente... este espacio de respiro... una independencia cotidiana que le fue quitada a miles de personas” (*ibid.*: 147).

Entonces, ¿cuál es la imagen que se crea en ambas revueltas sobre una comunidad emancipada o sobre un espacio liberado? Las prácticas espaciales surgidas durante la lucha señalan más bien una apertura al espacio, una creación de redes o formas de interconexión que no implican un cierre a un lugar específico (sea en términos de comunidades definidas territorialmente o de propiedad colectiva) y que replantean la noción de la comunidad y lo común. De esta manera, cuestionan la relación con el espacio como forma cuantificable de un tipo de acumulación de “lugares liberados”. Para Stavrides (Stavrides y De Angelis, 2010), si insistimos en creer que “una comunidad disociada con sus propios comunes y su propio perímetro cerrado puede constituir la fortaleza de una otredad liberada”, estamos obligados a ser derrotados.<sup>68</sup> El proceso hacia la emancipación es la ambigüedad de lo territorial y la espacialidad dispersa de la otredad (Stavrides, 2010: 100). Las espacialidades de rebelión secretan un espacio negativo y destotalizante, que desborda la forma fijante de la ciudad capitalista y la transforma en un espacio de *umbrales* (Stavrides, 2010; 2010a), a saber de encuentros y relaciones inmediatas.

---

<sup>68</sup> En esta dirección es fructífero pensar el modo en que el movimiento zapatista plantea la noción de autonomía (¡Un mundo donde quepan muchos mundos!) o la práctica de la Otra Campaña como apertura a un espacio interconectado de varias formas de autodeterminación, que no se limitan a demarcaciones de comunidades específicas.

En la dimensión de la revuelta, la "ciudad-territorio" con sus clasificaciones, fronteras y categorizaciones legalizantes se cuestiona y vuelve, provisionalmente, una "aterritorialidad". En este sentido, la actividad rebelde aparece como crítica a los cercamientos tanto del capital (como comunidad burguesa) como de territorios comunitarios cerrados, atrincherados en sus fronteras (comunidad sustancial y dislocada que mantiene la separación entre ciudad y campo). Por consecuencia, replantea la categoría de la comunidad en cuanto rompe con la idealización y la idea romántica acerca de las comunidades rurales.

Las prácticas de las revueltas en Atenas y Oaxaca (de dispersión, difusión, desorden, descentralización, no-identificación con lugares específicos) plantearon la ciudad como un espacio destotalizante que rompe con las divisiones espaciales y de clase. Los insurgentes se pusieron frente a la ciudad como el contexto espacial que les define a través de la lógica propietaria. Su experiencia compartida de insubordinación se dirigía a la creación de espacios y momentos de vida. Esta dinámica antagónica a la propiedad privada y al fetichismo del espacio urbano cuestionaba, además, el proletariado producido sobre la base de dichas formas sociales. La totalización del espacio (en tanto propiedad), tiempo, actividad humana es la historia del capital y de su contradicción: del proletariado como clase en el capital. El proletariado, en cuanto clase en el modo capitalista de producción, se construye sobre la base de la relación de posesión, de la propiedad como una relación "que transforma la comunidad en algo ajeno al individuo" (*Theorie Communiste*, 2010: 73) y que va afirmando, al mismo tiempo, la condición de clase. Por lo tanto, el proletariado es no-capital en cuanto es destotalizante en su oposición con el capital que lo totaliza. Las medidas comunistas que se tomaron por los insurgentes indican, en cierto grado, una dinámica, como prefiguración de la revolución hoy en día, de un movimiento no *hacia el comunismo* (socialización/apropiación de los comunes, de los medios de producción) sino *un movimiento comunista*

(*comunizante*); una rebelión dentro de la rebelión que replantea todas las contradicciones que constituyen el proletariado en cuanto clase en la producción capitalista. La lucha por lo común aparece así como camino en vez de objetivo. En este sentido, nuestro espacio común y sólido pueden ser las luchas, nuestra comunidad puede ser la pasión por la libertad y la abolición de la esclavitud asalariada cuando la fuerza colectiva en las calles, los barrios, las asambleas y las movilizaciones no se vuelven fetiches de "resistencia" o soluciones preconstruidas. En estos momentos específicos, todas las divisiones y las contradicciones vienen a flote. Porque la perspectiva revolucionaria en el momento de la lucha es un ámbito de apertura en el que todas las cuestiones se pueden plantear y la fragmentación, en lugar de hacerse más suave mediante la unificación, se puede transformar en una política destotalizadora contra el capital.



## **Parte tres**

**La rebelión o será fiesta o no será**



## Subsunción real y crítica de la vida cotidiana

Durante los días de revuelta en diciembre 2008, en el centro de Atenas aparece una imagen completamente surrealista: policías acordonados en el pleno centro de la plaza principal (Syntagma) rodean y vigilan el árbol artificial que el alcalde ha puesto como símbolo y festejo de Navidad. La multitud que se acerca a la zona custodiada, se burla de la vigilancia, cantando breves canciones improvisadas y diciendo consignas en tono de mofa.<sup>69</sup> ¿Qué había pasado? Días antes, durante los primeros enfrentamientos después del asesinato de Alexis, el enorme

---

<sup>69</sup> Algunas de las consignas indicativas: "La desobediencia es virtud". "Una ciudad quemada es una flor floreciendo". "Su democracia huele a gases lacrimógenos". "Nochebuena en las barricadas". Además se escuchaban los villancicos de la revuelta (ver video, 2008): "... Gases lacrimógenos e incendios en el barrio, vino la rebelión, hay que ayudarnos. ¡Hey! Árbol radiante se incendió, es brillante, mensaje traerá del pueblo. En la quietud se escuchan tres ¡pum! y el amor convierte el corazón en un puño. Gases lacrimógenos e incendios en el pequeño pueblo, golpean sin piedad los jóvenes a matar ¡Hey! [...] Pinturas rojas y muchas piedras, la tele mostrando la mierda de siempre. [...] Gases lacrimógenos e incendios, urge un cambio, hay que dar a nuestra tierra un giro más". Estos diferentes villancicos se escucharon por primera vez en la víspera de la Navidad en la noche durante la marcha solidaria a los presos de la revuelta, en la plaza Syntagma. Otro villancico adaptado para la ocasión fue: *El niño del tambor*: "Me dijeron que viniera a ver los fuegos encendidos en todas las calles, el árbol se quemó y esto es justo, digamos todos a su puto Cristo, ropo pon pón, ropo pon pón. No hay Nochebuena ni juegos de cartas, solo fuegos. Se queman polis y muchas tiendas, en el camino se caen piedras, y yo doy vueltas en medio de los químicos tirados, me pongo una capucha, máscara y mis súper gafas, ropo pon pón, ropo pon pón. No debo olvidar prender fuego a los patrones" (ver video, 2008).

árbol navideño de la plaza Syntagma, incendiado por grupos de rebeldes, alumbraba a toda la ciudad con una luz distinta, subversiva. El alcalde envió otro árbol junto con su grupo de guardias mientras, como siempre, el poder está puesto a defender con armas no solo la propiedad privada y las mercancías, sino también sus representaciones simbólicas. La fiesta navideña en la ciudad, identificada con el consumo y la diversión alienada, fue uno de los focos fundamentales del ataque realizado por los rebeldes. La rebelión, sin embargo, no solo evidenció la subversión contra los símbolos de la sociedad de la *abundancia en la forma-mercancía*, sino también la recuperación de la festividad-antitrabajo (antiproduktividad), la risa subversiva, las burlas a la autoridad, la transgresión a la ley universal, la acción directa, la solidaridad-reciprocidad como contenido del “tiempo lleno” rebelde (ver Tischler, 2008, 2013).

El tiempo y espacio perturbados en las revueltas de Oaxaca y Atenas derribaron la normalidad capitalista y fueron aceptados por mucha gente como anomalía, como locura total de desorden. ¿Fue realmente así? ¿Son las revueltas, en cuanto prácticas explosivas, delirio, locura y nosotros un circo vagabundo de locos que, según Deleuze y Guattari, debemos “realizar [nuestras] tentativas siguiendo las líneas de un proceso esquizoide, porque el esquizofrénico se ha capturado en un deseo líquido que amenaza al *estatus quo*” (1984, *apud.* Harvey, 2007: 454)?<sup>70</sup> Puede ser. Lo seguro es que la locura de la rebelión por cambiar el mundo, este desorden que va en contra de la racionalidad del movimiento destructor del capital, en esencia expresa el carácter esquizofrénico de la propia realidad social: nos sentimos acorraladas, reproduciendo perpetuamente un mundo de opresión-explotación-dominación; un mundo que no nos gusta y queremos cambiar. “Vivimos en una sociedad injusta

---

<sup>70</sup> Para una crítica a la teoría posestructuralista de Deleuze-Guattari sobre *el deseo afirmativo de la diferencia* que impide la noción del antagonismo social, ver Bonnet (2007).

pero deseamos que no lo sea: ambas partes de la oración son inseparables y existen en constante tensión una con la otra. El grito no necesita ser justificado por el cumplimiento de lo que podría ser: es, simplemente, el reconocimiento de la dimensión dual de la realidad” (Holloway, 2002: 24-25). En el mundo que vivimos el deseo para una vida digna equivale al grito de indignación (digna rabia).

El tiempo de crisis y sublevación expresa una crítica-práctica contra la “cultura afirmativa” burguesa (Marcuse, 1985: 67) en que las relaciones antagónicas se presentan como estabilizadas. *La vida cotidiana de la revuelta* tiende a fulminar la separación entre las esferas de producción y reproducción que interrumpen/congelan el flujo de la práctica humana (*el hacer*). Esta es una cuestión que apunta al corazón de una acción transformadora. Se da paso a procesos de negación/creación ampliando las grietas del sistema dominante y asimilando las potencialidades de un cambio radical. Según el Colectivo Troplouin (2007: 19): “La revolución implica negatividad. Sin embargo, no habrá ningún proceso revolucionario siempre y cuando la acción negativa y positiva permanezcan separadas”. La potencia creadora del acontecimiento rompe con la objetivación de la *supervivencia* (Vaneigem, 1977) y crea una nueva *imagen*, más allá del poder del concepto, acerca de qué es la revolución y la emancipación. Ahí está la *poesía*<sup>71</sup> de la rebelión, en la transformación de la propia vida cotidiana. Según Sergio Tischler “la fuerza del proletariado está en establecer la poesía en el mundo”.<sup>72</sup> De esta manera, la rebelión se percibe como un arte libertario que no nos presta ninguna certeza de cómo será una vida emancipada, pero sí nos indica que va a significar *el acentuar en los lugares de alegría, de disfrute*.

¿Cómo romper con la supervivencia capitalista que impide la dimensión poética de la vida? La rebeldía social de los

---

<sup>71</sup> Poesía: del griego *poiein/poein* (ποιεῖν) que significa *hacer/crear*.

<sup>72</sup> De las sesiones del Seminario “Subjetividad y Teoría Crítica” realizadas en 2014.

sesenta señaló, de manera explícita, este punto: hay que romper con la represión del trabajo. El trabajo abstracto, como sustancia del valor (ver Marx, 2009, Tomo I, Vol. 1), produce la banalidad y el aburrimiento del individuo disciplinado al tiempo mensurable (tiempo socialmente necesario) y a la felicidad ficticia (consumo). La revuelta contra la tiranía de la “fábrica social”<sup>73</sup> repele a la abstracción del equivalente social (dinero) que establece la forma opresora del trabajo social en el capitalismo. En el Mayo de 1968, “la dimensión festiva se trasladó desde la fábrica hacia la calle, lo que indicó que las demandas estaban rompiendo la barrera del lugar de trabajo y que el corazón de la cuestión fue abarcando la totalidad de la vida diaria” (Dauvé, 2008). Las nociones y prácticas de festividad-antitrabajo, anti-productividad, gozo, don, el compartir y gastar, el tiempo libre y el ocio predominaban en el lenguaje antipolítico de la Situacionista Internacional. “¡Nunca trabajes!”, decía Guy Debord, determinando así el proyecto emancipatorio. Igualmente, Lefebvre (2008, Vol. III: 32) comenta respecto al contenido de las luchas en los setenta: “Hacer la vida diaria de un festival —hacerte el cuerpo, el tiempo, la conciencia y el ser algo que se asemeja a una obra de arte, algo que no se contenta con dar forma a una experiencia vivida, pero la transforma—. ¿Utopía? Una vez más, sí: utopía, imposibilidad. Pero por lo que es posible llegar a pasar, ¿no debemos desear lo imposible?” Sin embargo, ¿cómo puede ser que la caída y la crisis del *welfare state*, percibido hasta entonces como victoria del movimiento obrero acerca del pleno empleo, se celebra en el estallido social de los setenta como negación al trabajo?

---

<sup>73</sup> El concepto de fábrica social, ya introducido desde muy temprano por Mario Tronti en *La fabbrica e la società* (1962), se refiere, específicamente, al proceso en que la lógica de la producción de la fábrica capitalista ocupa de manera equivalente todas las formas de producción-reproducción social; es decir, se convierte en capital social total y se reproduce como totalidad. “En el nivel más alto del desarrollo capitalista, la relación social se transforma en un momento de la relación de producción, la sociedad en su conjunto se vuelve una articulación de la producción, es decir, la sociedad en su conjunto vive como una función de la fábrica y la fábrica extiende su dominación exclusiva a toda la sociedad” (Tronti, 1962: 20, *apud*. Cleaver, 1992).

¿Cómo conectar la crítica al trabajo (antitrabajo) con las luchas de nuestro presente? Más precisamente resulta preguntar: ¿Cómo entender las declaraciones del mayo parisino bajo la luz que nos cuenta la realidad actual respecto a los millones de desempleados, las millones de personas que ni siquiera pueden imaginar —incluso si suponemos que esto es lo que desean— un trabajo y un salario normal?

La revuelta social en los setenta puso en evidencia la intensificación de *la subsunción real del trabajo al capital*, es decir, la contradicción entre el crecimiento de la fuerza productiva del trabajo (aumento en la producción de valores de uso) y la mercantilización de cada vez más aspectos de la vida (dominio del dinero). La integración de cada vez más actividades reproductivas al circuito de la producción de plusvalor hace que las esferas de producción y reproducción *aparezcan* como inseparables y unificadas en la realidad capitalista. Esta apariencia no significa que se levanta esta distinción, que se abole el trabajo productivo o los roles sociales (raza, género etc.) como divisiones que sostienen la reproducción de la sociedad capitalista. Sin embargo, mientras la ley del valor tiende a dominar más aspectos de la vida convirtiendo cada vez más actividades en productivas (productores de plusvalor), se intensifica el proceso totalizante de las relaciones sociales en capitalistas (fetichismo).<sup>74</sup> Marx, en su análisis de *El Capital*, los *Grundrisse* y el capítulo inédito, se refiere a la transformación del modo de producción que determina la transición de la subsunción formal a subsunción real del trabajo por el capital, reconociendo a la fábrica como espacio soberano de este proceso en el siglo XIX. En el primer tomo de

---

<sup>74</sup> Un ejemplo de este proceso es la propia universidad. Aunque, la universidad no es una empresa capitalista *per se* y el estudiante no produce alguna mercancía que conlleve plusvalía, la privatización de la educación en las décadas recientes implica que facultades enteras o laboratorios de instituciones universitarias, sobre todo tecnológicas, cooperan con empresas estatales o privadas. Así, se convierten en una suerte de sectores I+D (Investigación y Desarrollo) y el trabajo de los estudiantes se utiliza para la innovación y aumento de la productividad de las empresas.

*El Capital* distingue la subsunción formal de la real en relación con la producción de la plusvalía absoluta y relativa:

Prolongación de la jornada laboral más allá del punto en que el obrero solo ha producido un equivalente por el valor de su fuerza de trabajo y apropiación de este plustrabajo por el capital: en esto consiste la producción de plusvalor absoluto. Constituye la misma el fundamento general del sistema capitalista y el punto de partida para la producción de plusvalor relativo. En esta última, la jornada laboral se divide de antemano en dos fracciones: trabajo necesario y plustrabajo. Con vistas a prolongar el plustrabajo, el trabajo necesario se abrevia mediante diversos métodos, gracias a los cuales se produce en menos tiempo el equivalente del salario. La producción del plusvalor absoluto gira únicamente en torno a la extensión de la jornada laboral; la producción del plusvalor relativo revoluciona cabal y radicalmente los procesos técnicos del trabajo y los agrupamientos sociales.<sup>75</sup>

La producción del plusvalor relativo, pues, supone un modo de producción específicamente capitalista, que con sus métodos, medios y condiciones solo surge y se desenvuelve, de manera espontánea, sobre el fundamento de la subsunción formal del trabajo en el capital. En lugar de la subsunción formal, hace su entrada en escena la subsunción real del trabajo en el capital. (Marx, 2009, Tomo I, Vol. 2: 618).

Con la categoría de *subsunción formal*, Marx analiza el proceso histórico de transición hacia el modo de producción capitalista (constitución). Sin embargo, con la *subsunción real* señala que el capital es un proceso perpetuo que transforma el trabajo con el objetivo de aumentar la productividad y totalizar toda la vida (existencia). La distinción entre las dos formas de subsunción —y entre la plusvalía absoluta y relativa— no significa que estas se encuentren separadas; tampoco que el capitalismo una vez que se estableció ya esté persiguiendo solamente la extracción de la plusvalía relativa. El énfasis no tiene que ubicarse en la

---

<sup>75</sup> El primer párrafo de la cita está en 3.<sup>a</sup> y la 4.<sup>a</sup> edición alemana. En la edición usada aquí aparece en la nota al pie de la página 618.

separación estática entre su etapa formal y real, sino en la propia noción de subsunción; en el sentido de que el capital es un movimiento dinámico que se extiende y profundiza, consolida nuevos modos de expropiación y explotación, subordinando continuamente las relaciones sociales en su conjunto a la producción de valor. Si no tomamos en cuenta que la constitución y existencia del capitalismo no pueden ser vistas en términos separados, podríamos caer en una aproximación estructuralista en torno a la periodización del capital. Esto implicaría, por un lado, una percepción positivista de la historia como el curso del tiempo lineal y homogéneo; por el otro, la lucha sería vista no como antagonismo permanente (latente o intensificado) sino como estructura que corresponde al desarrollo del capital como movimiento automático. Sin embargo, por decirlo así, el capitalismo no es una cosa que nace, se desarrolla y se pudre, sino una relación social que transforma todas las relaciones en su conjunto.

La subsunción real implica una abstracción; es decir, “la subsunción de las particularidades del proceso laboral bajo la universalidad abstracta del proceso de valorización del capital” (*Endnotes*, 2010). El proceso laboral se transforma de tal manera “que deje de constituir ya una actividad inmediata e individual sino directamente una actividad social” (Hardt y Negri, 1994: 225).<sup>76</sup> En el capitalismo la categoría de trabajo se determina en cuanto práctica específica que produce valor de cambio y, según Marx (2009, Tomo I, Vol. 2: 643), se ha convertido en condición generalizada: “El límite absoluto trazado a la reducción de la jornada laboral es, en este sentido, la generalización del trabajo. En la sociedad capitalista se produce tiempo libre para una clase mediante la transformación de todo el tiempo vital de las masas en tiempo de trabajo”. Sus formas sociales se construyen

---

<sup>76</sup> Para Michael Hardt y Toni Negri (1994: 225) este proceso tiene la siguiente forma: trabajo individual (individual labor) > trabajo social, eso es trabajo socializado bajo el capital (social labor) > capital social (social capital).

independientemente de los individuos, de tal manera que los individuos-trabajadores se sometan a ellas, se conviertan en sus elementos. Por consiguiente, el trabajo en el modo de producción capitalista no es cualquier actividad sino específicamente una actividad definida socialmente como productora de valor de cambio. Se determina, de acuerdo a Marx, por lazos sociales complementarios que presentan al capitalismo como un sistema orgánico, una totalidad, garantizando de esta manera la (re)producción de la propia relación capitalista.

La *productividad* aumentada, el desarrollo de la *cooperación social* y la *división del trabajo* son estas condiciones fundamentales (modos específicos) del crecimiento e intensificación de la fuerza productiva del trabajo que se convierte, así, en la *fuerza productiva del capital*. La importancia de la productividad es crucial para el desarrollo del modo específico de producción capitalista, mientras la prolongación de la jornada laboral —es decir, la intensificación del trabajo en su forma absoluta— encuentra límites naturales y sociales. El aumento del plusvalor, por lo tanto, se alcanza con la reducción del valor de la fuerza de trabajo a través de la productividad; esto es, a través del aumento de la masa de los medios de subsistencia del trabajador producidos en el mismo tiempo de trabajo que implica (tendencialmente) el uso de medios de producción de mayor valor (el aumento de la composición orgánica del capital). La productividad, pues, no relata tanto la *extensión/prolongación* del trabajo sino principalmente su *condensación* en un tiempo determinado de trabajo por medio del desarrollo tecnológico y del crecimiento del capital constante. Por el contrario, la reducción de la productividad y de la intensificación del trabajo tiende al mismo tiempo a la reducción de la plusvalía. Además, a través de la división social del trabajo, el progreso técnico y la aplicación científica (maquinaria), las fuerzas productivas se vuelven directamente sociales (socialización de la producción). Se establece un nexo que funciona con una compulsión ciega entre individuos "... que no reconocen más autoridad que la competencia, la coerción que ejerce sobre ellos la presión

de sus mutuos intereses" (Marx 2009, Tomo I, Vol. 2: 433-434). La división del trabajo "desarrolla, a la par de la subdivisión cualitativa, la regla y la proporcionalidad cuantitativas del proceso social de trabajo" (Marx, 2009, Tomo I, Vol. 2: 422). De esta manera, construye el vínculo social sobre la base de la contabilidad, la homogeneización, la planificación de cuerpos humanos que han sido convertidos en "cuerpos articulados de trabajo" (*ibid.*: 421). Esto significa que, al mismo tiempo, se construye la división *dentro de la sociedad* en términos de clase y definiciones de rol, configurando las relaciones sociales en todos los niveles, desde las formas políticas de representación, la subordinación de la ciencia, la reproducción de géneros, el establecimiento de un mercado capitalista mundial y una división global del trabajo (a ritmos diferentes y formas en cada nivel local). El proceso de subsunción real, por lo tanto, se refiere: *a*) a la forma fijante que cada vez toma la articulación de la relación trabajo-capital y, por consecuencia, *b*) al proceso de incorporar la reproducción de la fuerza de trabajo en el circuito del capital. Es precisamente la reproducción continua y simultánea del ciclo orgánico de todas las esferas del capital para su valorización y la extracción de plusvalía incluyendo en este proceso la reproducción del proletariado.

Respecto a este tema, Hardt y Negri (1994: 224) desarrollan sus argumentos sobre la base de la subsunción real del trabajo en el capital hasta llegar a una sintetización teórica, según la cual hoy día podemos hablar no solo de subsunción real, sino de *subsunción total*. Siguiendo el argumento de Tronti sobre la *fábrica social*, plantean que el continuo desarrollo tecnológico y la creciente socialización del proceso laboral bajo el mando del capital ya ha quebrado los límites de la fábrica y se extiende a un ámbito social más amplio: la misma sociedad se ha convertido en una fábrica. "La sociedad-fábrica se ha ampliado paso a paso con la subsunción real hasta el punto que hoy en día la producción social está dominada por el modo de producción específicamente capitalista" (*ibid.*: 224-25). De acuerdo con el análisis de Negri (1991: 114): "La sociedad se nos presenta como la sociedad del

capital. Es a través de este pasaje que todas las condiciones sociales son subsumidas por el capital, es decir, se convierten en parte de su 'composición orgánica'. En este sentido, el capital no ha logrado solamente mistificar/fetichizar el proceso de trabajo presentándose como "la verdad" de dicho proceso, sino más bien eliminarlo, emergiendo él mismo como comunidad humana. En la misma dirección, Jacques Camatte (1988: 115) comenta que hay un punto culminante de absorción-sujeción total del hombre por el capital: "El hombre es completamente perdido, y cuando piensa que puede redescubrirse a sí mismo en las representaciones antagonistas del capital es aún más absorbido por su enemigo, el cual se ha vuelto el espejo de todas las representaciones y, al mismo tiempo, un mito". En términos de Negri, la relación entre el capital y la reproducción de la vida social ya no es orgánica, como argumentaba Marx, sino se vuelve cada vez más externa (Negri, *op.cit.*: 142). Es precisamente por esto que el trabajo biopolítico puede autonomizarse del capital, mientras "el proceso biopolítico no se limita a la reproducción del capital como relación social sino que también proporciona el potencial para un proceso autónomo que podría destruir el capital y crear algo totalmente nuevo" (*ibid.*: 136). De tal suerte, Hardt y Negri (1994) argumentan que emerge ahora una nueva tarea y una nueva dinámica para la subjetividad radical y el pensamiento crítico: la subjetividad, a través de la autocreación como una máquina positiva del ser, puede desarrollar nuevas formas-instituciones de autogestión/reapropiación de la riqueza que produce. Es una subjetividad que tiende a autonomizarse, a negar la valorización del capital y conducirse hacia la autovalorización.<sup>77</sup>

Sin embargo, el problema que aparece aquí es que toda la argumentación fundamenta su crítica al capitalismo a partir, prioritariamente, de la distinción entre trabajo productivo y

---

<sup>77</sup> La noción de la autovalorización es retomada también por Harry Cleaver (1992), para analizar las formas de autonomía no integrada, no manejable por el capital.

no productivo; no se centra en la propia categoría del trabajo. Por lo tanto el valor (y la explotación), como campo de lucha, se ha abandonado. Sin embargo, "... es extraño hablar de un 'fin del trabajo', cuando las empresas de trabajo temporal [*temp agencies*] se encuentran entre los mayores empleadores en los EE.UU." (Dauvé, 2008). El repudio del antagonismo implica que la totalidad capitalista, a partir de la *subsunción total*, es vista como algo uniforme, no como unidad-en-separación que se configura a través de su contradicción (trabajo explotado). De esta manera, la lucha se vuelve secundaria y se reduce, en su parte creativa-imaginativa, a la organización y la construcción de nuevas instituciones democráticas de los comunes. El énfasis en la inmanencia (*los poderes inmanentes de la vida social*) conduce, obligatoriamente, a entender la transición a una vida emancipada en términos de organización política. De hecho, Hardt y Negri (2009) subrayan que la violencia de los estallidos sociales, en la mayoría de las veces, tiene o un efecto-boomerang o ningún efecto. Por lo tanto, sugieren que debemos "transformar la negación en resistencia y la violencia en uso de fuerza" (*ibid.*: 16). Este horizonte, sin dudas, no incluye *la poesía de la revuelta*, en cuanto fuerza amenazadora y subversiva del *estatus quo*, presentada en las luchas desplegadas; más bien la rechaza y propone un camino positivo de *constitución-de-instituciones*<sup>78</sup>. La categoría de autonomía, en la medida que se produce por la propia aceleración del capital y se interpreta en términos organizativos, se vuelve contra sí misma. Una crítica a dichos argumentos proviene de la corriente del *Marxismo Abierto*,<sup>79</sup> que plantea la lucha en términos de negatividad, como *luchas-contra* (del capital) en vez de *luchas-por* (la democracia). Esto es, que la lucha es contra todo lo que suprime, reduce, calcula, programa la creatividad-actividad humana. La relación capital es

---

<sup>78</sup> Sobre este término ver Gunn (2015).

<sup>79</sup> Ver los libros del *Marxismo Abierto I y II* (2005, 2007) y el libro *Negatividad y Revolución* (2007).

vista como una contradicción-en-movimiento y la categoría de la clase y la lucha de clases son aquí el corazón del argumento. De tal manera, rechaza la noción tanto de la “recomposición” de la clase (en términos de Tronti) o el movimiento positivo de la multitud (en términos de Hardt y Negri), argumentando que la clase trabajadora (proletariado) “es la negación y crisis del capitalismo y, por lo tanto, la negación y crisis de sí misma” (Holloway, 2007: 91). El movimiento negativo y antiidentitario es la base de una revolución sin definición, sin nombre; es decir, una revolución que tiene como contenido la creatividad y actividad humana en condiciones irrestrictas. La potencia de lo *común* aquí es vista, básicamente, en términos negativos, como flujo de rebeldía-contra. Según John Holloway (2013:13):

El comunizar es el movimiento contra aquello que se interpone en el camino hacia la autodeterminación social de nuestras vidas. Los obstáculos que debemos afrontar no son solo nuestra separación de los medios de producción, sino todas aquellas formas sociales que proclaman su propia identidad, que niegan su propia existencia como formas y, simplemente dicen: somos.

El concepto de la revolución es entendido esencialmente como rechazo “*aquí y ahora*” a formas organizativas de lucha que institucionalizan y congelan el flujo de comunizar (al vanguardismo revolucionario, el estadocentrismo izquierdista); es decir, como destotalización de las formas capitalistas (Tischler, 2013).

Desde otra perspectiva, la aproximación del grupo francés *Théorie Communiste*<sup>80</sup> (y de otros grupos que mantienen cierta afinidad con su análisis, como los *Endnotes*, *Blaumachen*, *rif-rif*, etc.) tiene como su eje central la idea de que *la revolución no se puede plantear en términos de organización*. A diferencia de la propuesta del autonomismo italiano, la revolución se vuelve una

---

<sup>80</sup> Ver textos disponibles en la red en su página (en francés): <http://www.theoriecommuniste.org/>; además en: <http://libcom.org/library/theorie-communiste>

posibilidad cuando se produce en términos de un movimiento de *comunización*. Aceptan que a través de las luchas sociales aparecen prefiguraciones negativas que indican los límites de la lucha y potencialmente nuevos modos de ataque por parte del proletariado. De acuerdo con los *Endnotes* (2010c):

Los que desarrollaron la teoría de la comunización<sup>81</sup> rechazaron poner la revolución en términos de formas de organización; en cambio tuvieron por objetivo comprender la revolución en términos de su contenido. Comunización implicaba un rechazo a la visión de la revolución como un evento en el que los trabajadores tomen el poder seguido por un periodo de transición: en vez de eso se veía como un movimiento caracterizado por medidas comunistas inmediatas (tales como la distribución gratuita de los bienes), tanto por su propio mérito y como una manera de destruir la base material de la contrarrevolución. Si, después de una revolución, la burguesía es expropiada pero los trabajadores siguen siendo trabajadores produciendo en empresas separadas, dependiendo de la relación con ese lugar de trabajo para su subsistencia e intercambiando con otras empresas, pues significa muy poco si ese cambio es autoorganizado por los trabajadores o tiene una dirección central por un "Estado obrero": el contenido capitalista sigue existiendo y, tarde o temprano, el papel o la función distintivos capitalistas se reafirmará. Por el contrario, la

---

<sup>81</sup> La teoría de la comunización que varía mucho a lo largo de su trayectoria histórica, emerge como tal después de la crisis y la revuelta del mayo de 1968, básicamente por grupos franceses de izquierda extrema. El fundamento teórico en las diferentes aproximaciones consiste en la percepción de la revolución como producción del comunismo sin la mediación de un periodo transitorio (dictadura del proletariado, sociedad obrera); es decir, como revolución dentro de la revolución. El colectivo *Troplouin* insiste en una perspectiva hacia la autoemancipación del proletariado y la centralidad del proletariado como sujeto potencialmente crítico del mundo capitalista. Sin embargo, toma clara distancia del operaismo italiano el cual enfatizó más el "ser" revolucionario del proletariado, reduciendo el contenido de la revolución a la autonomía entendida como forma de organización política. Por otra parte, para la revista *Tiqqun* y *El Comité Invisible*, la comunización implica un "aquí y ahora". A través de su principal texto, *La insurrección que llega* (2007), hacen una llamada a la desertión y al abandono de la sociedad capitalista con el objetivo de que la gente construya redes y lugares como comunas. Para ellos, este punto de partida es el que posibilita la reconstitución del comunismo dentro del capitalismo: el *commoning*, las nuevas formas de vida, ya pueden existir desde ahora.

revolución como un movimiento de comunización destruiría —dejando de constituir y reproducir— todas las categorías capitalistas: intercambio, dinero, mercancías, la existencia de empresas independientes, el Estado y —más fundamentalmente— el trabajo asalariado y la propia clase obrera.

El argumento central de los *Théorie Communiste* (2009, 2010), acerca de la crisis actual, es que para el proletariado se vuelve cada vez más difícil seguir afirmando su posición como clase en el capitalismo. Plantean que las prácticas insurreccionales no han llegado a transformarse en algo más que, básicamente, indicar los límites de la propia acción del proletariado como clase. Esta perspectiva, negando el marxismo humanista (acerca de la naturaleza revolucionaria de la clase trabajadora), sugiere que, mientras las reformas y demandas laborales ya se vuelven inútiles, hay un empuje hacia un momento histórico en el presente donde se abre como posibilidad una ruptura interna en cuanto la acción proletaria pone en disputa su propia condición como clase explotada en el capitalismo. Este es el momento donde se produce lo que ellos llaman *divergencia* dentro del proletariado acerca de su identidad de clase, es decir, la fragmentación o desaparición de la identidad laboral que determinaba las formas de las luchas anteriores.

Es un hecho que el proceso articulador entre capital-trabajo que había antes, ha sido debilitado drásticamente. El Estado keynesiano fue la forma específica de acumulación capitalista en la que se formuló, en el fordismo, este intercambio sistemático del proceso laboral *que arroja al obrero en el mercado como vendedor de su fuerza de trabajo y al capitalista como comprador de esta*. En términos de Marx (2009, Tomo I, Vol. 2: 711) este proceso *incesante* del “doble recurso” [rueda de molino]<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> “El capital presupone el trabajo asalariado; el trabajo asalariado, el capital. Ambos se condicionan recíprocamente, ambos se producen uno al otro” (Marx, 2009, Tomo I, Vol. 2: 712, nota al pie 20).

que "presupone la escisión entre fuerza de trabajo y condiciones de trabajo" (*ibíd.*) no es una casualidad: "En realidad, el obrero pertenece al capital aun antes de venderse al capitalista. Su servidumbre económica está a la vez mediada y encubierta por la renovación periódica de la venta de sí mismo, por el cambio de su patrón individual y la oscilación que experimenta en el mercado el precio de su trabajo" (*ibíd.*). En tal sentido, se manifiesta el modo en que la reproducción de las relaciones capitalistas en su conjunto es el desarrollo dialéctico de las relaciones entre clases (ver *Endnotes*, 2010b). La lucha por el valor (de la fuerza de trabajo), por la determinación del tiempo social del trabajo, depende, según Marx (*ibíd.* Tomo I, Vol. 2: 634), "del peso relativo que arrojen en cada platillo de la balanza por un lado la presión del capital y por otro la resistencia de los obreros". En este contexto, el keynesianismo y las luchas fordistas determinaron la construcción de normas articuladoras —tanto en el nivel de la producción como de la reproducción— como mediación para estabilizar la relación entre la producción de plusvalía y la reproducción de las clases: por un lado, prácticas alrededor del empleo, desempleo, gastos públicos, seguros sociales etc; y, por otro, formas de cooperación social, división del trabajo, relación salario-productividad. De esta manera, delimitaron la emergencia de un sujeto histórico homogeneizado (la clase obrera) y la construcción del movimiento obrero. El llamado "capitalismo estable" (entre 1945 y 1973) relata, al mismo tiempo, un pacto político entre las clases, con la democracia como medio de consenso interclasista que mistifica al antagonismo social.

En la actualidad, la crisis pone en evidencia la perturbación de este proceso; pues, hay un trastorno en ambas partes del doble movimiento sujetador (de pinza). El aumento de la productividad (de la fuerza productiva social del trabajo) que tiende al uso de menos valor de la fuerza de trabajo,<sup>83</sup> junto

---

<sup>83</sup> El aumento de la productividad —el cual, por un lado, aumenta el trabajo excedente (plusvalía relativa), mientras que, por el otro, reduce el trabajo vivo que es la única

con las luchas contra la explotación de la fuerza del trabajo y el aumento de los costos de la explotación, tuvo como efecto la reducción constante de la tasa general de ganancia y la consiguiente contraofensiva del capital para reestructurar las relaciones sociales. Este proceso aumentó, por un lado, la incorporación de *la esfera de la reproducción* en las relaciones capitalistas (subsunción, mercantilización de la vida cotidiana) mientras, por el otro, resulta en la fragmentación de la identidad laboral, mediante la flexibilización de las relaciones laborales, la precarización del trabajo y el ataque contra el valor de la fuerza de trabajo. A saber, entra en crisis la forma de articulación determinada entre “el desarrollo material de la producción y su forma social” y se intensifica la contradicción y antagonismo entre “las relaciones de distribución, y por ende también entre la figura histórica determinada de las relaciones de producción que les corresponden, por un lado, y las fuerzas productivas, la capacidad de producción y el desarrollo de sus fuerzas operantes” (Marx, 2009, Tomo III, Vol. 8: 1121). Esta realidad devino en fragmentación y diferenciación interna de las relaciones sociales clasistas (desarticulación del carácter unificador del movimiento obrero) y provoca la desregulación de la balanza. A saber, la intensificación de la subsunción real significa la intensificación de la fetichización de las relaciones sociales al nivel en que su forma pervertida se vuelve un punto quebrante de sí mismas, un

---

fente de plusvalía— tiene como efecto el aumento de la composición orgánica del capital: a saber, el aumento del capital constante en relación con el capital variable y la reducción constante de la tasa general de ganancia. Para plantearlo de otra manera: el aumento de la *productividad del trabajo* y el *aumento de la ganancia* son, por un lado, resultado de los métodos específicos capitalistas (división de trabajo, cooperación social, técnica/máquinas, ciencia, etc.) pero, por el otro, reducen de manera correspondiente la *productividad del capital* y la *tasa de ganancia*. El continuo desarrollo de la fuerza productiva social del trabajo es un aspecto de la tendencia a la baja de la tasa de ganancia (crisis de reproducción del capital) (ver Marx, 2009, Tomo III, Vol. 6). Marx desmonta la relación del capital con el método de la abstracción, sin embargo, estos procesos tendenciales implican muchos factores que intervienen y afectan los cambios en la composición orgánica del capital y el grado de explotación del trabajo.

desafío real. Mientras la agresión del capital equivale a la tendencia de eliminar todas las mediaciones (normas articuladoras) con las que se ejercitaba el "juego de la cuerda" en el control social, la reproducción social tiende a alinearse con las condiciones de producción de plusvalor. En este sentido, se puede argumentar que, hoy en día, el antagonismo clasista se traslada *al nivel de la reproducción* de las clases; el proletariado, cuando está en contra del capital, está en contra de sí mismo.

Dicha realidad se refleja en las luchas actuales en tres niveles: *a)* Las luchas en la esfera de la reproducción aparecen ahora con mayor fuerza en relación con las luchas en los lugares de trabajo, *b)* las luchas sociales no surgen como luchas de un movimiento obrero masivo, *c)* los proletarios no definen sus protestas según un programa político revolucionario. El horizonte de la lucha de clases contemporánea no prefigura la victoria de la clase obrera sobre el capital. Lo que recorre a estas luchas no es la aspiración de victoria del movimiento obrero como un contrapeso al desarrollo capitalista; ni el sujeto que lucha emerge como sujeto revolucionario homogeneizado. En las ciudades, hay una dinámica creciente, producida fuera de la actividad productiva, fuera de los ámbitos laborales: luchas a nivel de barrio y contra la represión estatal, prácticas de autoreducción,<sup>84</sup> movimientos de acción directa (contra el racismo-nacionalismo), grupos urbanos contra la segregación y guetización, organizaciones de desempleados, luchas contra las privatizaciones, cooperativismos, etc. La expansión de la condición proletaria, junto con la desconexión del proletariado al empleo, van de la mano con la represión y el control asfixiante del espacio público. Para la gentuza (*racaille*)<sup>85</sup> de los suburbios-guetos parisinos que inició los disturbios en 2005, para la gente en las barricadas de Oaxaca, para quienes

---

<sup>84</sup> Se trata de la negación a pagar todo o parte del precio de gastos públicos (transporte, electricidad) o rentas, préstamos, cuotas, etc. Son prácticas correspondientes a las surgidas en Italia durante los setenta.

<sup>85</sup> Caracterización que utilizó Sarkozy para los habitantes de los suburbios franceses (*Le Monde*, 11.11.2005).

defendieron al parque Gezi en Turquía, los que se movilizaron en Grecia, España, Nueva York y en muchos más lugares del mundo recientemente, la represión estatal frente a la ocupación del espacio público significaba exactamente esto: "... el espacio público, aunque supuestamente pertenece a todos, en realidad no les pertenece, nadie puede pretender que lo va a ocupar. La única autoridad que tiene el derecho de circundarlo es la policía. El espacio público es un territorio estatal" (Aléssi Dell'Umbria, 2008: 35). La esfera de la reproducción, de los espacios y tiempos fuera del trabajo tienden a ser violentamente controlados y, por lo tanto, crecientemente peligrosos.

En este sentido, mientras hay una multiplicidad de experiencias sociales, en la esfera reproductiva, que están subordinadas a la lógica capitalista, la explosión de la rabia contra el capital ya no se contiene en los límites de los lugares de producción ni demarca formas sistematizadas de reivindicación, basadas en la experiencia de una clase obrera unificada; como son las huelgas o las luchas-basadas-en-demandas laborales. En una época en la que el desempleo y la precarización del *canon laboral* anterior constituyen ya el núcleo de dicha forma; en una época en la que la trabajadora ilegal, "furtiva" es determinante en la condición de la fuerza laboral; las *luchas por el salario* ya no representan la dinámica del propio conflicto. En este sentido, las "derrotas" del *movimiento obrero* dentro de la fábrica, es decir, la "derrota" para destruir la máquina capitalista dentro del mismo lugar de trabajo durante el periodo anterior, indican que la *forma obrerista* de lucha fue esencialmente una afirmación de la clase que reproduce el capital (clase obrera), negando al mismo tiempo toda perspectiva de autonomía. Si el movimiento obrero fue *el movimiento del trabajo abstracto contra el capital* (Holloway, 2011: 208), su disputa es en realidad la disputa del trabajo abstracto. Los procesos de rebeldía, como son las luchas de desempleados, estudiantes, mujeres, contra el despojo, los disturbios sin demandas, etc., abarcan múltiples condiciones y aspectos de vida que ya están bajo el dominio del

capital; demuestran de manera más evidente que la negación del *estatus quo* supera la esfera de la producción y muchas veces aparece como un movimiento que subvierte la disciplina social en las modalidades capitalistas con una multiplicidad de prácticas sociales. El proletariado está desplegando sus múltiples negaciones “no solo como un sujeto que su trabajo fue explorado sino como enemigo mortal de la dominación en todas las dimensiones espacio-temporales del mundo capitalista” (*Trabajadores de la Negatividad*, 2005).

Desde este punto de vista, ¿no podemos confirmar, realmente, que los deseos y las consignas de antitrabajo de la revuelta social de los setenta encuentran hoy en día un punto de “realización”? En parte, sí. Solo que el “antitrabajo” en términos actuales se realiza más bien por parte del capital. Es, a lo mejor, lo negativo de la imagen creada por sus planes utópicos lo que provoca la explosión de la ira proletaria desesperada, una forma de (auto-)negación que conlleva la *festividad* de una lucha violenta como el primer momento en la hora del despertar social. No obstante, si no queremos construir una teleología de la negación acerca de la perspectiva revolucionaria, es importante pensar en dónde y en qué ponemos énfasis. Según los *Théorie Communiste* (2010), el proceso planteado como *divergencia* de la identidad obrera anterior se encuentra en la *coyuntura* estructural de contradicciones específicas que aparecen solo en este círculo de luchas. La categoría de *coyuntura* es planteada principalmente por Louis Althusser (2004). Sobre todo, es una

estructura de coyuntura: [...] esta “dominancia” de una estructura sobre las otras en la unidad de una coyuntura remitía, para ser concebida, al principio de la determinación ‘en última instancia’ de las estructuras no económicas por la estructura económica; y que “esta determinación en última instancia” era la condición absoluta de la necesidad y de la inteligibilidad de los desplazamientos de las estructuras en la jerarquía de eficacia, o del desplazamiento de la “dominancia” entre los niveles del todo. (*ibid.*: 109).

Por tanto, según Althusser (*ibid.*:117): "Por índice de la *eficacia* podemos entender el carácter de una estructura dada, en el mecanismo actual del todo. Y esto no es otra cosa que la teoría de la coyuntura, indispensable para la teoría de la historia". En tal análisis está implícita la idea que en los círculos diferentes de lucha salen adelante, por las propias prácticas sociales, contradicciones específicas que *sobredeterminan* la contradicción general. En este sentido, la estructura de la coyuntura determina (o es) la *estructura de la lucha de clases*. Cada acontecimiento de lucha e insurrección (por ejemplo, las revueltas en Atenas y Oaxaca), a partir de esta aproximación, se relaciona o integra en la lucha de clases de manera diferente. La propia lucha y la lucha de clases se entienden como separadas. En tal visión, existe el peligro de no plantear la lucha de clases sino un "marco estructural de lucha" (Holloway, 1994: 182) que sigue la lógica del movimiento autónomo del capital.

Sin embargo, sugiero que la identidad laboral no puede ser vista como algo cristalizado (cerrado) que se rompe ahora por completo debido a las contradicciones específicas del capital; sino como un proceso de indentificación/desindentificación permanente, entendido como flujo continuo de lucha/rebelión. En este sentido, "no hay nada *fuera* de la contradicción que pudiera 'sobredeterminar' la contradicción misma" (Gunn, 2015). Si bien, las condiciones conflictivas de la crisis dejan abierto el campo del cuestionamiento de las relaciones capitalistas, este no es un proceso automático. Lo que constituye la posibilidad es que el proletariado, en esta dimensión extática (en-contra-y-más-allá del capital) y en los propios momentos-espacios de lucha inventa, a través de su crítica, modos prefigurativos de un *hacer* diferente. Una dirección significativa, entonces, consiste en ver no solo hasta qué punto llega la crítica al trabajo en los momentos de lucha (límites), sino también lo que está pasando por medio de esta crítica en dichos momentos; a saber, cómo se configura la propia actividad humana en la lucha y abre potencialidades de autodeterminación. Al analizar las prácticas concretas de

un "lenguaje" crítico a la actividad enajenada en el despliegue de la lucha, entendemos de qué manera los proletarios, en momentos específicos, *se conectan con su propia actividad* no como actividad separada y homogeneizada, sino como actividad particular basada en sus propios contenidos. La síntesis social del capitalismo avanzado implica la primacía de los conceptos de: satisfacción retardada (en vez de inmediata), restricción del placer, el trabajo (en vez del gozo), la productividad (en vez de la receptividad), la seguridad en la forma de la represión (Marcuse, 1983). Lo programado ("justo a tiempo"), seguro, productivo, útil, racional, restringido, serio e instrumental, prefiguran como fundamentos del "progreso" en una sociedad capitalista. La propia resistencia y la lucha aparecen moldeadas, permeables por esta misma racionalidad específica a la que se resisten. La indignación y el rechazo a la miseria/banalidad de supervivencia en el capitalismo se contraponen a cualquier forma de "organización de la producción en cuanto esta es, inevitablemente, forma logística, ecuación obligatoriamente abstracta de actividades, que así pueden ser cuantificadas" (*Théorie Communiste*, 2005). Tales figuraciones emergen en el despliegue de ambas revueltas como movimiento de "transformación radical de la actividad de todas las actividades" (Astarian, 2011: 22). Sobre todo, los disturbios del siglo XXI conllevan la noción de un *todavía-no* (Bloch, 2007) como una condición de *placer catastrófico* (descargas motoras), que alteran el *principio de la realidad* a través de la acción (Marcuse, *op.cit.*). Su crítica decisiva a lo real no proyecta qué será una utopía en el futuro ni se convierte en programa; tampoco los sujetos en administradores de la utopía (ver Bloch y Adorno, 2000: 26). Son expresiones *de lo que no hay que hacer* (ver Tischler, 2013: 151-178), que plantean cada momento de la actividad humana, cada instante de creatividad como significativo, como "grandes hechos".

En períodos de agitación social, los trabajadores o muestran una indiferencia profunda al trabajo (a veces huyen de él) o el trabajo

vuelve a imponerse a ellos. Durante estos períodos, los proletarios inician una crítica de su condición, porque la negación del trabajo es un primer paso hacia la negación de uno mismo como proletario. (Dauvé, 2008).

## **Viajando en el vehículo de la rebelión**

### **1**

Hace unos días, en la colonia Alemán de Oaxaca surgió una riña descomunal en una fiesta particular. En medio de la batahola salió a la calle una pareja medio borracha. "Tendríamos que llamar a la policía", dijo él. "Estás pendejo", dijo ella; "no hay policía". "Es cierto", dijo él rascándose la cabeza; "llamemos a la APPO". (Esteva, 2006).

Es verdad que tanto en Atenas como en Oaxaca la revuelta no obtuvo la forma de huelgas expandidas a los ámbitos de trabajo. Las medidas que tomaron los rebeldes relatan principalmente el nivel de la reproducción. Sin embargo, la condición laboral no solamente se vio amenazada, sino se precarizó, esta vez, desde abajo. Pues, para mucha gente era muy difícil mantener su cotidianidad laboral en condiciones de perturbación total. Fueron muchos los que rompían el ritmo laboral para participar en las marchas, barricadas, toma de transporte y demás acciones colectivas; y fueron más quienes permitían —aun con una forma pasiva— que se realizaran estas acciones. En el campo laboral se ven varias fracturas de lo cotidiano que indican la reconexión de la gente con su propia actividad. La vida diaria de la gente que participa gira en torno a la negación de la opresión experimentada en el trabajo, como una condición que abarca toda la vida. Por lo tanto, no es cuestión de dilema en: si *la destrucción de la sociedad capitalista empezará dentro de los lugares de producción de valor, como huelgas que devendrán en rebeliones* o si empezará *como rebelión fuera de los ámbitos*

*laborales que trasciende su carácter efímero.* Actualmente la mezcla explosiva de ambas dinámicas se orienta a la crítica de la relación social en su conjunto.

... desperté el sábado y yendo hacia Exárjia para ver a mis amigos me encontré en un campo diferente. En este momento trabajaba con contrato temporal y horario de 8:00 pm a 5:00 am. Nunca regresé a ese trabajo y nunca renové mi contrato. ¿Qué? ¿Trabajar de nuevo de ocho a cinco? ¡De ninguna manera! Y todavía no puedo trabajar así. (Entrevista a participante en la Asamblea de la Universidad de Economía-ASOEE, Atenas, 2012).

Las medidas insurreccionales en Oaxaca y Atenas se hallan en tres campos desplegados: *a)* A partir de la rabia expresada en las calles, la destrucción de elementos del capital y las expropiaciones populares-saqueos, estos últimos mucho más manifiestos en el caso ateniense y menos en el movimiento oaxaqueño; *b)* en las fiestas populares y la subversión de la banalidad cotidiana de la racionalidad capitalista; *c)* por el rechazo del miedo, la ridiculización y la sátira a la legalidad de la vida cotidiana existente, la risa subversiva combinada con una forma violenta de negación/creación. Particularmente en Oaxaca, la ciudad estaba bloqueada totalmente y la interrupción del tráfico normal, tanto en las calles de la ciudad como en las entradas, la hicieron prácticamente inaccesible. La toma y control del transporte público, de las casetas fuera de la ciudad, así como de varias gasolineras (entre ellas, una de las más grandes ubicada en el cruce de Cinco Señores), durante el contexto de desobediencia civil convocado por los manifestantes, fue indicio de la amplia extensión y acción insurgente por la defensa de lugares de lucha y protección de los insurrectos. Los flujos de circulación del capital disminuyeron considerablemente y, durante seis meses, se anuló prácticamente la valorización del capital en el centro oaxaqueño y en varias

zonas comerciales de la ciudad, afectando al sector terciario de la economía (servicios). Hoteles, restaurantes, bares, tiendas y supermercados o funcionaban a bajo rendimiento o se veían obligados a cerrar y despedir a sus empleados, lo que resultó a pérdidas significativas de inversiones capitalistas relacionadas, en particular, con el turismo, cuya centralidad en la economía de Oaxaca es evidente. Mucha gente perdió e incluso renunció a su trabajo para participar, activamente, en el movimiento.

Las actividades turísticas, durante el conflicto social, llegaron a ser “apenas un uno por ciento, pues mientras los paseantes nacionales han dejado de llegar por carretera y los extranjeros han cancelado reservaciones, lo cual pone en riesgo las empresas que aún subsisten” —declaraba la presidenta de las agencias de viaje— (*El Imparcial*, 07.12.2006). Las empresas de transporte en el Estado anunciaron que después de seis meses de conflicto había pérdida de más de cuatrocientos mil millones de pesos, sesenta camionetas quemadas y más de ciento veinte empleados perdidos. El presidente de la Alianza de Autotransporte en Oaxaca notificaba que varias empresas de transporte “han trabajado en todo este tiempo entre treinta y cincuenta por ciento de su capacidad, sin recibir las utilidades esperadas para cubrir sus gastos, lo cual los ubica en una situación de desesperación [...]” (*ibid.*). El primero de diciembre, luego de más de ciento noventa días de barricadas, la prensa burguesa celebraba el fin del “secuestro de vialidades” y el primer día libre de bloqueos, comentando que el cuarenta por ciento de señalamientos y semáforos habían sido destruidos (*ibid.*). Los bloqueos, el paro laboral de maestros, la clausura de varias oficinas gubernamentales, el boicoteo a centros comerciales, a lugares de consumo y gasolineras, la ausencia de autoridades y sus servicios, la toma o destrucción de medios de transporte, el ataque e incendio a la propiedad estatal o privada (semáforos, patrullas, tiendas, parquímetros, etc.), la perturbación de flujos cotidianos en la ciudad fueron, precisamente, algunas de las medidas fundamentales en el combate contra el capital.

Estas *construcciones-destrucciones* efímeras, improvisadas y aterradoras multiplicaban la conexión de los sujetos con su propia actividad imaginativa. De la misma manera, la forma estética de rebelión fue reflejada en las imágenes, contenidos de programas radiofónicos, canciones, consignas, pinturas, símbolos de la subversión, la convivencia en los lugares de encuentro, confrontación y festejo. De ahí que no se hable de una forma estética creada o manejada por expertos, ni de una esfera autónoma artística que se produjo particularmente por artistas para representar el despliegue de la lucha, sino de una forma comunicativa abiertamente politizadora.

La capacidad creativa fue enorme. Pensábamos con y en libertad. Rompimos con los esquemas, con las imposiciones y encontramos el verdadero sentido del arte: la libertad. Experimentamos con nuevos materiales y artes, generando imágenes para crear conciencia. Surgió música, canto, baile, performance, teatro... Las bellas artes florecían desde el pueblo y para el pueblo. (Entrevista a Yesca, *apud*. Colectivo CASA., 2011: 187).

Durante meses, las iniciativas tomadas por el movimiento para su propia supervivencia eran diversas; esto es, la organización para la alimentación en todos los lugares de lucha y la reciprocidad manifestada en la repartición gratuita de comida. Individuos, tiendas, restaurantes regalaban comida en los plantones. Incluso, en el centro de Oaxaca había camionetas con comida llegadas desde el municipio de Zaachila; pueblo que durante la rebelión se autodeclaró autónomo, con un gobierno elegido por asamblea popular (Entrevista a radialista e integrante de la APPO, Zaachila, 2012). Por otro lado, se organizaron grupos para el tratamiento médico de los manifestantes, sobre todo durante las grandes protestas y los enfrentamientos seguidos con la policía, donde hubo muchas personas heridas.<sup>86</sup> En general, diversos sectores

---

<sup>86</sup> Se establecieron cuatro puestos de Socorro con la participación voluntaria de

se organizaron, en su momento, bajo la bandera de la APPO; fueron esfuerzos multiplicadores que resultaron en un proceso de aprendizaje en relación a luchas anteriores y en resonancia con luchas de otros lugares. Aparecieron Taxis-APPO como taxis populares y vehículos de transporte tomados (*Noticias*, 12.09.2006); nuevas formas de justicia, comunicación directa e inmediata para necesidades que emergían en los plantones y las barricadas, organización y manejo de aspectos públicos que antes estaban bajo la autoridad legal del Estado y la policía. En general, se generaron modos diferentes, basados en el don, para la reproducción de la vida a nivel social.

En un movimiento, sí, tienes que generar tu propia forma de sobrevivir y en este tiempo en Oaxaca se dio mucho el intercambio directo de productos y trabajo entre la gente. La verdad es que tenemos el miedo de que en estos tiempos la gente se va a morir de hambre, pero lo que está pasando es que durante estos momentos las cosas van cambiando y que realmente en el proceso se muestra que podemos hacer las cosas de otra manera...

El movimiento no era una reivindicación económica y me parece que esto cobra más importancia, era algo mucho más general de la separación económico-político. Esto hace que las experiencias de lucha se vuelven una escuela, en la cual la gente que participa, algunos de tiempo completo y otros que sus apoyos eran de manera material pero había esta interrelación, nos van enseñando cómo la gente va entendiendo que las leyes no son para proteger a los derechos sino bien son para la clase política y económica. Es un proceso de aprendizaje, muchos esfuerzos que aparecieron, algunos siguen y otros desaparecieron. (Discusiones con participantes en el colectivo ASARO, Oaxaca, 2013).

En Zaachila todo está sucio. No hay policías pero la gente se ha organizado para vigilar los diez barrios de esta demarcación que al-

---

"estudiantes, pasantes y catedráticos" de la Facultad de Medicina para el apoyo médico; uno en el IAGO (Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca), en Siete Príncipes, en la Merced y en Ciudad Universitaria. Ver Salilakab (2006).

berga a unas veinte mil personas, estos oaxaqueños que intentan desarrollar su vida en paz, con normalidad, pero la noche es difícil. En la entrada a la alcaldía hay un camión de basura que tiene pintadas consignas a la APPO y la mitad del segundo piso del Palacio Municipal está cubierto con una manta de apoyo. Por las calles flota el fantasma de la confrontación [...] El ayuntamiento popular tiene bajo su control el cobro de impuestos locales, como el mercado, la venta de leña, el tianguis semanal y los "mototaxis", se obtienen seis mil pesos para atender tres camiones compactadores de basura, dos camiones de volteo, tres pipas de agua, una camioneta desvencijada, y pagarle a quince empleados [...] Por todo el pueblo hay pintas de apoyo a la APPO, no se siente la mano de partidos políticos. Las calles tienen mantas que advierten sobre la organización de los vecinos contra la delincuencia [...] Pero toda la infraestructura municipal está descuidada, casi en abandono. (Reséndiz, 2006).

La vida detrás de barricadas y plantones, los bailes, cuentos, grafiti y actividades artísticas de inconformidad y creatividad en toda la ciudad y la convivencia de la gente, transformaron el espacio-temporalidad cotidiano. El valor que circulaba entre la gente era la reciprocidad, el gozo y dar en vez del dinero. Este valor transformó la ciudad en un espacio asentado en su *valor de uso*: espacio de encuentro entre la gente, de relaciones personales directas, actividades distanciadas de la producción del valor de cambio. El despliegue de la lucha replanteó, creativamente, la vida en base al compartir, de gastar y reencontrarse colectivamente en condiciones de una alegría subversiva. La ciudad se vivía en el ritmo de fiesta y confrontación. La recuperación de la fiesta popular de la Guelaguetza, la cual el gobierno había privatizado desde los ochenta ofreciéndole como atracción turística a extranjeros, fue uno de estos momentos de festividad y alegría colectiva. La realización de la Guelaguetza Popular señaló un tiempo de carnaval en toda la ciudad. En su primer día de realización, la Calenda, toda la gente de la ciudad bailaba en las calles, festejaba y compartía comida, agua, mezcal, lo necesario

para disfrutar. La fiesta oficial se canceló, debido a que “mentores y pobladores bloquearon el acceso al Cerro de Fortín”, días antes quemaron el entarimado del auditorio y destrozaron las instalaciones preparadas para los grupos de baile que iban a participar en la fiesta oficial (Vélez y Ballinas, 2006). No hubo más remedio que suspender la fiesta oficial. Ulises Ruiz anunció públicamente la cancelación de la festividad, arguyendo cuestiones de seguridad.

Era una forma de decir que la fiesta es nuestra y que los turistas son invitados y no al revés, que la fiesta es de los turistas y los invitados somos nosotros. La verdad es que era un ambiente de mucha alegría. Alegría popular por haber recobrado una tradición, mucho baile, alcohol y consignas; el castillo que quemaba un helicóptero fue una catarsis. Bailábamos y llorábamos de estar juntos y alegres, teniendo una demanda común que era “¡Fuera Ulises Ruiz y el gobierno!” También era una liberación de tanto estrés, de tanto asesinato, represión y las caravanas de muerte. Era como liberarnos de mucha tristeza en la alegría. (Entrevista a miembro del Colectivo CeSoL, Oacaxa, 2012).

La dialéctica entre festejar y subvertir, constituyó un proceso que se define bajo el díptico “anticipo y amenaza” (Esteva, 2006). No se refiere a una especie de festividad calmante y reconciliadora; sino por el contrario, a una dinámica conflictiva que a través del impulso rebelde derriba, destrona y amenaza el *estatus quo* legalizado como normalidad cotidiana en la vida social. Las respuestas a las agresiones repetitivas fueron las que aterraron al gobierno, el cual con operaciones militares y de brutalidad ocupó el centro de la ciudad desde el 30 de octubre, instalando sus cuarteles y trincheras. Pero la liberación del miedo durante la movilización popular de 2006 fue una experiencia grabada en la memoria y el cuerpo vivo de la ciudad. Gustavo Esteva (*ibid.*) comenta que en 2006

lo que pasa en Oaxaca anticipa el mundo por venir y está cargado de esperanza. Por eso mismo es amenaza: quienes impulsan la transformación se hallan expuestos a la violencia brutal de las estructuras de poder, amenazadas, a su vez, por un movimiento irreversible que no puede detenerse a mitad del río.

## 2

La imagen que se presenta al inicio, con el incendio del árbol navideño en la plaza Syntagma, es de un comportamiento lúdico, caótico y, a la vez, blasfemo frente a la legalidad del poder, que la mayoría de las veces causa temor por la pérdida de una ética conforme a los valores capitalistas o burgueses; este incendio se repitió de maneras diferentes, tanto en Oaxaca como en Atenas. Es el proceso liberador que Bakhtin (Tischler, 2008) determina en base a la risa subversiva; este proceso aterriza e invalida cada especie de poder y autoridad, lo cual causa “asombro” en condiciones donde predominan ciertas normas sociales. Las fiestas populares, organizadas en muchos barrios de Oaxaca y Atenas, constituyeron precisamente este espacio-temporalidad de liberación que se crea a partir de la vida festiva carnavalesca en las antípodas de la fiesta formal.<sup>87</sup> Existe, por tanto —como lo define Bakhtin— un hilo utópico de subversión en dicha forma festiva que perturba los roles establecidos.

En Atenas, como en Oaxaca, se produjeron repentinamente estallidos de manifestaciones creativas contra la aceptación de una vida diaria esterilizada. Los bailes callejeros, la ridiculización y la sátira, las burlas y la humillación del poder demostraban modos no-instrumentales que contrastaban con el clima de represión y violencia estatal. La explosión de energía humana se liberó. El espacio de la Ópera ocupada en el centro de la ciudad devino en un ambiente de poesía, performance,

---

<sup>87</sup> Una imagen similar del movimiento antiglobalización, en los años noventa, es aquella donde los manifestantes vestidos de payasos se ponen al lado de los granaderos, burlándose de la autoridad estatal bajo el señalamiento: “¡No se equivoquen! Los payasos son los que están al lado izquierdo (los granaderos)”.

música, baile y de más actividades lúdicas creadas por la gente común, sin maestros ni expertos en el arte. Ahí también, fuera de un discurso político esclerotizado, se hacía notar aquello considerado “políticamente insignificante”, se daba espacio a los discursos y acciones espontáneas de creatividad cotidianas por las centenas de gente que participaba diariamente. A nivel espacial, las concentraciones en parques y calles, los juegos en grupo en medio de la calle, las fiestas populares que se organizaron en las plazas de los barrios de inmigrantes, las intervenciones en obras de teatro y en las heterotopías de consumo, como son los centros comerciales, o en zonas de entretenimiento, en conferencias de museos, los *performances* de artistas en la calle y en protestas, las ocupaciones de emisoras de televisión y radio, la sublevación generalizada de la creatividad, cuestionaron el *ethos* laboral capitalista.

¡Todo en su lugar! Los hambrientos en África. Los “expertos” en la televisión. Los “malos” en la cárcel. Los “anarquistas” en Exárjia. Los que deciden en el Parlamento. Nuestro dinero en préstamos. La policía en la próxima esquina. Nuestras casas a los bancos. Nuestros enemigos en Turquía y Macedonia. Los estacionamientos en nuestros parques. El entretenimiento en el bar. Nuestros hijos en la escuela. Nuestros amigos en el facebook. El arte en museos y galerías. Nuestros deseos en las publicidades. Nuestros árboles en la plaza Syntagma para la Navidad. La belleza en los centros de adelgazamiento. El amor en el día 14 de febrero. Nosotros entre cuatro paredes. ¡FIN DE DISCIPLINA!

¡VIDA MÁGICA! Los hambrientos en el Parlamento. Los expertos en Exárjia. Los malos en los centros de adelgazamiento, los anarquistas en museos y galerías. Los que deciden, solo en el día 14 de febrero. La policía en África. Nuestras casas en los parques. Nuestros enemigos en el facebook. Los estacionamientos en los bancos. El entretenimiento en nuestra escuela. Nuestros hijos en los bares. Nuestros deseos a la siguiente esquina. ¿El arte? Pues, que se muestre en los préstamos: ¡no pagar, no pagar! Los árboles en

las calles. La belleza en las calles. El amor en las calles. ¿Nosotros?, ¿Entre cuatro paredes? (Manifiesto de los Operadores Libres (III), Atenas, 2009)<sup>88</sup>

La participación en un proceso no predeterminado significa, a su vez, la conexión con el “tiempo placentero” (Tischler, 2008), tiempo de alegría y festividad que se despliega en un espacio de potencialidades. Dichos encuentros festivos en ambas ciudades no señalaron una unificación unidimensional e inequívoca del cuerpo social, sino lógicas que van contra la productividad, programación y desarrollo capitalista. Los espacios de referencia de los sublevados, tanto en el centro como en los barrios, aunque fuera por poco tiempo, salieron de la fuerza centrípeta del trabajo. El concepto de la organización “eficiente” en el espacio se canceló. El espacio se volvió ineficiente para el capital. A través de una mirada negativa, el diciembre de 2008 marcó el rechazo al trabajo objetivado que reproduce el capital. El despliegue de esta negación del mundo viejo combinaba *la fiesta y la violencia* como los dos rostros de la rebeldía.

La violencia festiva de la revuelta es una expresión carnavalesca. El baile es el siguiente nivel después de la botella.<sup>89</sup> La botella quiebra los límites y, luego, tú vives dentro de estos nuevos límites. Con pocas palabras, la botella crea “la escena”. No puedo distinguir estos dos momentos de rebeldía, el baile y la violencia, porque los dos crean tanto el espacio como la práctica en el espacio en otros términos. (Entrevista a miembro de colectivo [x], Atenas, 2012).

La bala que mató a Alexis en realidad atravesó toda una generación. Fue una generación a la cual ya nadie le podía prometer nada. Uno crece y ve que el sistema tal y como está funcionando no es para ti, no está dando nada, a pesar de que es un sistema, el capitalismo,

---

<sup>88</sup> Los manifiestos que sacó la gente que ocupó la Ópera en Atenas y la transformó en un lugar abierto de múltiples actividades.

<sup>89</sup> Se refiere a la botella usada para hacer la bomba molotov.

basado en la promesa. Promesa por varias cosas, desde la movilidad de clase social hasta cualquier cosa. Aunque esta generación, la de Alexis, era muy joven, sí había experimentado esta promesa. Los saqueos y las expropiaciones populares fueron la muestra del fin de dicha promesa. (Discusión con participantes en el Centro Social Nosotros, Atenas, 2012).

La dirección de la lucha no se vinculaba, pues, con el restablecimiento o la reconstitución de un mundo capitalista mejor, con más trabajo, más horas laborales, con un mayor grado de producción, circulación y consumo de bienes. Todo lo contrario. Los saqueos-expropiaciones populares fueron ataques directos a la *forma propiedad* como base del capitalismo, donde las promesas generosas del capital se combinan con la desposesión de todos los medios para su satisfacción. Por tanto, los saqueos constituyeron el gran “escándalo” del diciembre. “Los periodistas y los intermediarios políticos de todo el espectro podían tolerar temporalmente y ‘justificar’ los ataques a la policía y los vandalismos, pero no el asalto proletario a la propiedad privada” (Blaumachen, 2009a: 11). En Atenas, los saqueos se realizaron en su mayoría, pero no exclusivamente, por inmigrantes. Estudiantes, lumpen, alumnos y varia gente de todas las edades aprovecharon el caos producido para saquear todo tipo de mercancías, desde comida y productos básicos hasta de artículos de lujo, tecnología avanzada, etc.

La revuelta fue, de hecho, una rebelión contra la propiedad y la alienación. Quien no se escondió detrás de las cortinas de su privacidad, cualquier persona que se encontraba en las calles, lo conoce muy bien: las tiendas fueron saqueadas, no para revender las computadoras, la ropa, los muebles, sino para el disfrute de la propia catástrofe de aquello que nos aliena, la fantasmagoría de la mercancía [...] Las piras que calentaron los cuerpos de los insurgentes las largas noches del diciembre estaban llenas de productos de nuestro trabajo liberado, símbolos desarmados de un imaginario una vez poderoso. Simplemente tomamos lo que nos pertenece y lo arrojamos a las

llamas, junto con toda su connotación. El gran potlatch de los días anteriores era una rebelión del deseo contra del canon impuesto de la escasez. (Manifiesto de Flesh machine/ego te provocho, Atenas, 2008).

Hay dos momentos diferentes de los que yo fui testigo acerca de los saqueos. El primero fue una marcha que empezó de la plaza Amerikis con gente en su mayoría inmigrantes. Ellos hacían exactamente esto, rompían las vitrinas de las tiendas y llevaban varias cosas; las mujeres, por ejemplo, abrigo de piel o bolsas y luego se retiraban a sus barrios dentro de Kipseli. Esta marcha fue impresionante. Se incendió toda la calle de Patision y se trataba precisamente de esto, de que el capitalismo nos promete todo pero nos da nada. El otro momento fue cuando una multitud de jóvenes saqueaban mercancías de lujo y luego las vendían. (Discusión con participantes en el Colectivo Paremvoli, Atenas, 2012).

No sabemos qué pasó realmente en las comunidades de inmigrantes. Sin embargo, podemos imaginar seguramente que se festejaron unos días sin trabajo, mientras la reventa de las mercancías expropiadas redujo temporalmente la coerción del trabajo. Podemos imaginar seguramente fiestas con comidas y bebidas robadas; encuentros ruidosos para ver un partido de fútbol frente a la "nueva" televisión encima de su "nueva" mesita; ya no esperando parados frente a los kioscos que "ofrecen" tele en la plaza Victoria. Sin embargo, estas fiestas son incompletas, son el regreso a la normalidad. (*Blaumachen*, 2009a: 12).

Las derivas psicogeográficas que los rebeldes marcaron desde su actividad pasando y transformando diferentes lugares, convirtieron la ciudad abstracta en un espacio "hodológico" (Sartre, 2000), líquido y subjetivo, del cuerpo "vivo". La marcha nocturna<sup>90</sup> del 7 de diciembre se organizó como protesta contra la destrucción violenta del parque Kyprou kai Patision llevada a

---

<sup>90</sup> Se presenta en el mapa siguiente.

cabo por el alcalde de Atenas a fin de construir, en este espacio, un centro comercial. En su trayecto varios lugares ocupados se vincularon. Inició en el espacio ocupado del parque Navarinou en Exárjia, se juntó con la Ópera ocupada, pasó por la plaza de Agios Panteleimonas, donde grupos fascistas intentaron transformar el barrio en zona de violencia contra los inmigrantes y llegó, finalmente, al parque Kyprou kai Patision para participar en una fiesta colectiva hasta la madrugada. Más bien fue un recorrido festivo por la ciudad; mucha gente andaba en bicicletas, había juegos y bailes en la calle, además de artistas pintando grafiti en las paredes.

Las formas de lucha desarrolladas en Atenas se manifestaron en el nivel de reproducción y la esfera de la circulación del capital. Su duración breve no permitió que hubiera profundos cambios en la normalidad social. La cotidianidad laboral no quedó intacta, pero tampoco se derribó desde los cimientos. Sin embargo, es un hecho que durante las revueltas la tasa de ganancia decreció, el valor no se realizó en la misma "normalidad" y el capital tuvo dificultades para reproducirse. En el caso de Atenas, los medios de comunicación declaraban que la pérdida de ganancia, por las destrucciones durante la revuelta, alcanzó los diez mil millones de euros (TPTG, 2009: 7). Lo que resulta más significativo, en las condiciones actuales, es que la explosión abarcaba todo lo social y se erguía como el ataque inicial contra la sumisión de la actividad humana al capital. El trabajo abstracto y el proletariado, al ser portadores de la producción de valor, definen la polaridad antagónica de la relación-capital producida y reproducida como totalidad en cada una de sus formas separadas; por lo tanto, el embate contra estas formas diferentes de totalidad (cada una de las cuales se reproduce como totalidad) es la dinámica, precisamente, de "convertirlo en cenizas". En este contexto, la reconexión de la gente con su propia actividad en otros términos amplía, contra toda clausura, los interrogantes respecto al imaginario del consenso social; como una autocrítica de los sublevados, una autocrítica al sujeto fetichizado. En estos

lugares y momentos de la lucha las negaciones se multiplican, se espesan, se dispersan, rompen con el curso diario de las cosas no como *estrategia* para la salida de la crisis del capitalismo, sino como *posibilidad* de la salida del propio capitalismo.

## Utopías y desilusiones<sup>91</sup>

¿Qué ocurrió en Oaxaca y Atenas después del desbordamiento de la ira humana? En Oaxaca no fue satisfecha la demanda básica que exigía la expulsión del gobernador, la rebelión fue aplastada y el movimiento se encontró en un callejón sin salida frente a la enorme violencia y represión estatal acompañada por la fragmentación, miedo, desilusión y frustración de muchos de los participantes. En Atenas, la revuelta se destiñó y la normalidad reanudó junto con el aumento de represión y ataques a todos los espacios autogestivos. Si alguien consideró lo que hasta ahora fue expuesto, tal vez se llenaría de la esperanza que la rebelión humana contra la sociedad del capital podría llevar a la subversión; pensaría que la posibilidad emergida en los espacio-temporalidades de ambas revueltas sería duradera. Sin embargo, esto no sucedió.

En México y en Oaxaca, se imponen nuevas reformas estatales en el sector laboral, educativo, energético y de medio ambiente; la explotación, marginación y exclusión de cada vez mayor parte de la población sigue creciendo; mientras que la violencia, el narcotráfico, la corrupción política, la destrucción total y el despojo de zonas enteras por el capital junto con la desigualdad social cobran, cotidianamente, miles de pérdidas humanas y no humanas. En Grecia, seis años después del asesinato de Alexis<sup>92</sup>, tres años después de protestas masivas contra las medidas de

---

<sup>91</sup> El contenido de esta parte del análisis se basa en discusiones sostenidas en los seminarios: "Esperanza y crisis", "Subjetividad y teoría crítica" y "Entramados comunitarios y formas de lo político" entre 2013-2014.

<sup>92</sup> 2014, el tiempo en que fue terminado el libro.



Marcha nocturna en el centro de Atenas, recorriendo espacios ocupados, 7 de diciembre 2008 (elaboración propia)

austeridad en 2011, la vida sigue deteriorándose; a pesar del surgimiento de varios proyectos de autogestión y cooperación, de innumerables manifestaciones contra las políticas neoliberales, crece la pobreza, proletarización, opresión, desesperación, suicidios. La solución electoral de un gobierno progresista se transforma en una suerte de esperanza. El movimiento radical se repliega y retrocede bajo el peso de la violencia estatal; mientras que el fascismo surge en las calles en *forma activista* para salvar la nación de la destrucción social (ver Nasioka, 2014). Raquel Gutiérrez (2011: 365) comenta respecto a lo seguido después de las luchas en Oaxaca y en Cochabamba, Bolivia:

Pienso, sobre todo, en lo que muchas voces dicen sobre la rebelión en Oaxaca en 2006; o en el escarnio que desde el gobierno de

Bolivia se hace contra quienes, con sus propias fuerzas y pensando con su propia cabeza, intentan impulsar el así llamado "proceso de cambio" más allá de los límites institucionales fijados desde arriba. "No consiguieron nada", "no sirvió de nada porque no era una lucha organizada", "todo se perdió", se dice acerca de la enérgica rebelión oaxaqueña. "Es delirante intentar algo más o distinto a lo que nosotros hemos de concederles" dicen desde los balcones del Palacio Quemado en La Paz. Esas son algunas de las valoraciones que escuchamos por parte de los más fervorosos creyentes en todo tipo de instituciones, jerarquías y mandos.

Entonces, ¿qué hacemos? En el transcurso del libro, he argumentado contra una visión organicista de la revolución, es decir, contra la primacía de estrategias organizativas anticapitalistas y de planes-proyectos que prometen la certeza de una solución respecto a la cuestión revolucionaria; y aún más, contra aproximaciones reformistas de administración del capitalismo. Pero, ¿cómo sostener esta visión frente al auge de la destrucción que implica la relación capitalista? ¿Es, realmente, pertinente hablar de la posibilidad surgida en el florecimiento de las luchas recientes en las ciudades de todo el mundo, pero sin duración, frente a la emergencia de un "qué hacer" en medio de una crisis feroz? ¿Debemos interpretar las revueltas en términos de fracaso o verlas con la nostalgia de un momento iluminado que se apagó? Este párrafo está lleno de preguntas, que en esencia es la misma pregunta una y otra vez: ¿qué hacemos? ¿Abandonamos la esperanza, a saber, la posibilidad de romper con la relación social del capital? ¿Pensamos aún en la cambiabilidad del mundo, de qué manera? ¿Cómo pensar la utopía a partir tanto de la negación de lo real como de las desilusiones, ambos generados en el movimiento antagónico? Respecto a esto, hay dos maneras en las que podemos reflexionar sobre las utopías expresadas o construidas en el transcurso histórico: a) las *utopías abstractas* y *cerradas* que giran la mirada hacia un futuro impreciso o en la toma del Estado como núcleo de la *praxis* revolucionaria (ambas

dimensiones incluso se combinan); b) las *utopías abiertas y concretas*, es decir, la creación de múltiples espacios y momentos cotidianos, como *grietas*, que experimentan un camino, por supuesto contradictorio, hacia la autodeterminación.<sup>93</sup> ¿Qué tipo de campo utópico se abre a través de las insurrecciones que estallan últimamente en todo el mundo? ¿Constituyen los momentos y espacios conflictivos de las revueltas urbanas una forma de pensar la utopía y, por tanto, la esperanza; a saber, una forma de pensar no solo en lo que debemos evitar a partir de la dolorosa experiencia histórica del *cúmulo de escombros*, sino en lo que podemos hacer, traspasando, paradójicamente, lo que sabemos que ya no funciona para nosotros? Finalmente, ¿de qué manera pertenece la actividad rebelde a los conceptos históricamente elaborados sobre la utopía?

Mumford (1998) distingue dos categorías de utopía: las utopías de huida y las de reconstrucción. "Las primeras dejan el mundo exterior como tal; las segundas tratan de cambiarlo para que la gente lo experimentara en sus propios términos" (*ibid.*: 20). En las utopías de huida (paraíso cristiano) cada acción social se elimina frente a la visión de un *epekeina* (επέκεινα) imaginario, donde predomina el orden armónico de Dios. La salvación se transfiere al futuro abstracto de la "vida" posterior a la muerte; una concepción que por un lado excluye la satisfacción a través de actos mundanos, mientras quita significado a la lucha por cambiar las condiciones materiales del presente. Por otro lado, las utopías mundanas de reconstrucción presuponen también el retiro a un nuevo lugar cerrado y a menudo aislado que rompe con el continuo histórico del capitalismo para generar uno nuevo. Todas las utopías relacionadas al nacimiento de la idea de revolución y de la práctica revolucionaria (utopías sociales), desde siglos pasados, esbozan comunidades idílicas volviéndose verosímiles a medida que describen, detalladamente, los modos de organización de

---

<sup>93</sup> La noción de la utopía concreta (y abstracta) fue introducida por Bloch (1997, 2007).

dichos espacios ideales. De este modo, la utopía se enlaza con dos dimensiones fundamentales: la de una temporalidad que apunta hacia un futuro impreciso pero planificado y, por otro lado, aquella cuya espacialidad definida es igual lejana cuando se refiere a un cambio en el presente. Las utopías planteadas desde el siglo XVIII por los socialistas utópicos trasladan, según Bloch (Bloch y Adorno, 2000: 12) "la tierra prometida a la profundidad del futuro", transformando el lugar utópico de espacio a tiempo. En este sentido, para Bloch, el desplazamiento de la utopía al futuro no solo abstrae al sujeto del lugar utópico, sino que "ni la propia utopía se encuentra en sí misma" (*ibíd.*).

La utopía es el resultado de un sueño libre, corte suelto de sus vínculos con las esperanzas o expectativas de cualquier era presente. Es aquello que no podemos esperar porque no podemos, en última instancia, desear o querer: el deseo se evapora, no porque el objeto del deseo es impráctico sino porque desear es tener esperanza, incluso en contra de la esperanza, de que los medios de satisfacción se encuentran al lado. Independientemente si queremos vivir en la Ciudad del Sol o en Cristianópolis, esto es irrelevante. Las utopías son imágenes cerradas<sup>94</sup> de eternidad desconectadas de la tormenta y el estrés de un mundo donde el deseo prevalece. Solo el desacomplamiento de la utopía de desear permite sus aspectos fascinantes que surgen en su auténtica y despreocupada luz. (Gunn, 1985: 6).

El establecimiento de leyes precisas y disciplina se vuelve elemento fundamental para la perseverancia de la cohesión social y la supervivencia de la nueva comunidad; son, pues, sociedades utópicas diseñadas (Gunn, *ibíd.*). Las nuevas normas construidas se mantienen fuera de la disputa social, se repiten y levantan, como muros que definen zonas sagradas y atrincheradas. Todo parece estar estático o por lo menos, mientras la *stasis* absoluta es imposible, todo se mueve hacia la misma dirección. Según Gunn (*ibíd.*), esta realidad imaginada que elimina las contradicciones

---

<sup>94</sup> En el original: '*clam images*', imágenes de una almeja.

consiste, sustancialmente, en una *práctica policial* que evapora la dimensión temporal para que todo se quede congelado en un presente eterno, irrefutable y armónico. La opresión que ejercita la idea/concepto sobre el campo social material y concreto, a saber, el *autoritarismo del concepto*, se dirige a la construcción de una nueva totalidad, por consiguiente, a un nuevo orden de dominación. Esta dimensión de la utopía programática se encuentra e identifica con el concepto de *utopía cerrada*; es decir, la determinación de un espacio utópico atrincherado en sus propias fronteras (fortaleza, isla de salvación para pocos). Dicha utopía, mientras presupone la homogeneización, construye un mundo donde *no caben otros mundos*, en términos del lenguaje zapatista. La utopía anarquista del planeta Anares, que Ursula Le Guin presenta en su famoso libro *Los Desposeídos* (2008) es de este tipo. Después de una revolución en la Tierra en contra de los propietarios, los anarquistas se autoexilian en la luna, un planeta estéril, casi indómito donde viven sin propiedad privada, sin explotación, sin Estado, sin discriminaciones de género y raza, aun sin palabras para describir una forma de superioridad e inferioridad; para decirlo así: sin el mundo separado en un arriba y un abajo. La vida se organiza sobre la base de la solidaridad y *el trabajo arduo*. El mundo anarquista de Le Guin, rodeado por un muro "bajo y fácil para escalarlo que, sin embargo, encarnaba la idea real de la frontera" (*ibíd.*: 29) para prohibir así la comunicación con otros mundos, constituye precisamente una nueva forma paradigmática. Este modelo social, que desafía a las excepciones y elimina los conflictos, se basa en el fundamento de este muro que define su propio límite, su comienzo y fin. Dicha utopía, como particularidad cerrada, es un espacio antidialéctico.

Las utopías desde aquella formulada por Tomás Moro hasta los socialistas, como otros proyectos de imaginación, se constituyen sobre la base de este elemento clave: el "cierre" de un espacio que, sin embargo, permite la experimentación y el nacimiento de la sociedad imaginaria.<sup>95</sup> Las utopías socialistas,

---

<sup>95</sup> No obstante, no es seguro si Moro no escribió una parodia de utopía y, en este sentido, una crítica de dicho "cierre".

más bien, imponen la idea de un mundo mejor (idealismo), mientras queda excluida la dialéctica entre el pensamiento utópico como deseo-esperanza y la realidad material de la angustia social por un presente opresivo. También, las promesas utópicas capitalistas son, realmente, parte del mismo proceso, van en la misma dirección conceptual. En consecuencia, se pueden comparar con el panóptico social planteado por Michel Foucault (2009). Marx y Engels (1978: 65), en el *Manifiesto del Partido Comunista*, haciendo una crítica al socialismo y al comunismo utópico, comentan:

Los inventores de estos sistemas [socialistas utópicos], por cierto, se dan cuenta del antagonismo de las clases, así como de la acción de los elementos destructores dentro de la misma sociedad dominante. Pero no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político propio. En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales.

[...]

La importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópicos está en razón inversa al desarrollo histórico. [...] Buscan, pues, y en eso son consecuentes, embotar la lucha de clases y conciliar los antagonismos. Continúan soñando con la experimentación de sus utopías sociales; con establecer falansterios aislados, crear *Home-colonies* en sus países o fundar una pequeña Icaria, edición en dozavo de la nueva Jerusalén. Y para la contribución de todos estos castillos en el aire se ven forzados a apelar a la filantropía de los corazones y de los bolsillos burgueses.

Para sacar a la luz la utopía como posibilidad y categoría socio-histórica, según Bloch (2000), debemos *hacer* algo. Solo la praxis, la práctica de la lucha puede traer a la superficie,

como posibilidad, los contenidos utópicos. La crítica de Marx a la economía política y al fetichismo de la mercancía convoca la praxis social. Sin embargo, la transición del socialismo utópico al científico no aportó mucho. Es verdad que Engels (1980) no desarrolló una teoría acerca de un mundo solamente deseable, como surgió en los proyectos y debates del socialismo utópico, sino un camino según el cual se puede hacer dicho cambio. Sin embargo, aunque la base del cambio social radica en las propias condiciones existentes a transformar a partir de la lucha, Engels nos habla de certezas, interpretando la historia como movimiento determinado, “un autómatas construido de manera tal que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida” (Benjamin, 2009: 18). Engels (*ibíd.*: 450) comenta:

Revolución proletaria: solución de las contradicciones: el proletariado toma el poder político, y, por medio de él, convierte en propiedad pública los medios sociales de producción, que se le escapan de las manos a la burguesía. Con esto, redime los medios de producción de la condición de capital que hasta allí tenían y da a su carácter social plena libertad de imponerse. A partir de ahora, es ya posible una producción social con arreglo a un plan trazado de antemano. El desarrollo de la producción convierte en un anacronismo la subsistencia de diversas clases sociales.

En este sentido, si el socialismo utópico dibujaba una utopía futurista, el socialismo científico ubicó la utopía en el presente donde todo se encontraba aquí, pero de manera mecanicista.

Estas certezas que sostenían la lucha anticapitalista se han desvanecido frente a la experiencia histórica. La cristalización de las luchas y revoluciones en programas y estructuras hizo que, finalmente, se alejaran de lo social y perdieran, según Bloch (2007a: 32), “la vista a la realidad”. Reprodujeron formas de explotación y dominación anulando así el proceso revolucionario y dejando espacio al despliegue

de la contrarrevolución. La forma político-social de los países del exbloque soviético, en el cual se cristalizó la Revolución rusa, es un caso histórico de dicho proceso. Representando la dictadura del proletariado como una transición entre un “antes” (capitalismo) y un “después” (sociedad sin clases), se volvió burocracia estatal, centralizada en la productividad, desarrollo, eficacia; en un capitalismo estatal. Por lo tanto, el énfasis en la economía de la producción sin el cuestionamiento del modo en que produce valor, reprodujo la abstracción-alienación de la determinada sociedad (nacional). Asimismo, el despliegue del proceso revolucionario durante la guerra civil española marcó —consideradas las necesidades de la guerra— el “regreso al trabajo” y el aumento de la productividad, cuya expresión significó el comienzo de la contrarrevolución. Las pancartas propagandistas de la revolución española exigían productividad (debido a la carencia de alimentos): “Aumentando la producción, aplastaremos el fascismo”. “¡Disciplina!”. “Obrero trabaja y venceremos”. “Un borracho es parásito. ¡Eliminémosle!” (Seidman, 2006: 32-40). En tal sentido, la toma del poder del Estado o, en general, la transformación de la revolución en *constitución-de-instituciones* han llevado a grandes desilusiones del siglo pasado en torno a la lucha revolucionaria. John Holloway (2011: 267-268) comenta al respecto:

Es por eso que la realización de una utopía —en el sentido de una comunidad modelo preplanificada— no funcionaría: nuestra autorrealización como hacedores humanos significa el cambio creativo. La autodeterminación aun en una sociedad emancipada, no podría ser estática: no puede ser la autodeterminación repetida infinitamente de “elegimos seguir siendo los mismos” o, aun si cada día se tomara esa decisión, la autodeterminación requeriría que al menos cada día fuese puesta en cuestionamiento. Si el espacio autónomo no se mueve constantemente más allá de sí mismo, entonces, se convierte en una prisión, en un control sobre el impulso hacia la creación. Nuestro punto de partida es la ruptura.

Sin embargo, la ruptura no es estable, sino fugaz: su existencia como ruptura depende de su movimiento.

En los espacio-temporalidades de rebeldía, las prácticas surgidas no contribuyen a una suerte de restitución del estado de cosas a su lugar inicial y auténtico, según cómo o dónde deberían estar. Al contrario, el corte de la temporalidad y espacialidad capitalista que abre como *fiesta y rebelión*, estos momentos frágiles, intensos y apasionantes que nos roban el aliento frente a la fuerza de nuestras potencialidades son, según Raquel Gutiérrez (2011: 354) “los que contrastan, de modo drástico, con otros largos lapsos de la vida ‘normal’, cotidiana, ordinaria”. Esto no porque se contraste con lo cotidiano, sino porque precisamente vuelve a lo cotidiano y a la reproducción en una condición primaria. En estos momentos de intensificación de la lucha es justo cuando se da la oportunidad de libertad, reciprocidad y ausencia de miedo que permiten a los experimentos imaginarios florecer en relación a cómo se reproduce la vida de otra manera: de la fiesta y del placer. Es el movimiento opuesto a lo que Marx (2009, Tomo III: 331) en *El Capital* delinea como proceso de producción de riqueza en forma capitalista en cuanto: “la ganancia y la proporción entre esa ganancia y el capital empleado [...] decidan acerca de si se debe expandir o restringir la producción, en lugar de ser lo decisivo a este respecto la relación entre la producción y las necesidades sociales, las necesidades de los seres humanos socialmente desarrollados”.

Cuando el capital deja de comprar la fuerza de trabajo, el trabajo es nada. Así que cada crisis social profunda abre la posibilidad de que los proletarios traten de inventar “algo diferente”. La mayor parte del tiempo, casi todo el tiempo, de hecho, su reacción está lejos del comunismo, pero la posibilidad de un gran avance sí existe, como se ha demostrado por una sucesión de esfuerzos a lo largo de los tiempos modernos, a partir de los luditas ingleses en 1811 a los griegos insurgentes en 2008. (Colectivo Troploin, 2011).

La revuelta es la dimensión espacio-temporal de una *utopía concreta* (Bloch, 2007; 2007a) de un presente dialéctico que presupone las contradicciones del antagonismo social determinadas por la lucha. Su *topo* [lugar] existe-pero-todavía-no. La base de esta dialéctica, donde lo viejo y lo nuevo se entretejen mutuamente a partir de una memoria colectiva viva de lucha, abre la posibilidad "que es la única que mantiene el mundo del rigor mortis y permite a un nuevo nacer" (Bloch, *ibíd.*: 50); se vuelve a su vez límite de la lógica de acumulación capitalista y emergencia de prácticas destotalizantes. Dejar al lado el capital y hacer las cosas a nuestra manera no significa, en este sentido, olvidarnos de él. El hilo utópico que se manifiesta en los espacio-temporalidades de rebeldía no relata una suerte de salvación, sino en el principio negativo contra un mundo que nos niega: la crítica a las formas de explotación/dominación que se vincula con la activación/inención de formas de colectivización. Son utopías que aquí se consideran *abiertas* y que funcionan como invenciones y transiciones continuas en contra de la identidad. "Siempre hay respuestas a las crisis capitalistas. Lo que puede prevenir que una dinámica de confrontación sea digerible a un reordenamiento capitalista de las relaciones sociales nunca será la imposibilidad objetiva de hacerlo, sino la posibilidad de negarlo porque tiene la vista puesta en otra cosa" (Blumachen, 2013a: 214). El imaginario producido durante el despliegue de las luchas, por consiguiente, no consiste en una suerte escatológica; al contrario, su dimensión utópica entrelaza la negación como acción política.

Huelga general, desorden masivo y disturbios rompen el flujo normal de la reproducción social. Esta suspensión de automatismos y creencias obliga a los proletarios a inventar algo nuevo que implica subjetividad y libertad: las opciones tienen que ser decididas. Cada uno tiene que encontrar su lugar, ya no como un individuo aislado sino en las interacciones que sean productivas de una realidad colectiva. (Colectivo Tropoloin, 2011).

En ambas ciudades, después del tiempo de la revuelta, surgieron muchos proyectos de autoorganización, como los experimentos productivos autogestivos, los intercambios sin dinero, los mercados sin intermediarios, las cocinas colectivas, la economía social y solidaria, las redes solidarias en nuestros barrios —para combatir la violencia o contestar a necesidades urgentes—, en general formas *cooperativistas* de producción/reproducción que intentan implantar un camino más allá del capital. Sin embargo, ¿bastan las fracturas que producimos en nuestras luchas cotidianas para parar la fuerza destructiva del capital? En primer lugar, los proyectos que emergen y se multiplican dentro de la lucha, siempre tienen un carácter caótico, no-sistémico, no-planificado resultado de la confrontación social. Aparecen, en la mayoría de las veces, como respuesta inmediata en condiciones de lucha y crisis abierta, como modos de supervivencia de miles de personas. De tal forma, aunque emergen dentro del capitalismo expresan la urgencia de deshacerse de él; pese a estar mediados por el dinero, al mismo tiempo lo rechazan. Expresan la necesidad no de una solución inequívoca, sino de una práctica *aquí y ahora*. Además, es una realidad que la creación de estructuras de autogestión constituye un modo de socialización de los proletarios que no es para nada bienvenido por el Estado. En este sentido, las luchas cotidianas acerca de todos los aspectos de la vida se vuelven centrales, ya que el capital ataca hacia todas las direcciones. Su emergencia amplía el campo conflictivo de la lucha, mientras actualiza la consigna respecto a “la revolución de la vida cotidiana” y manifiesta una crítica a la productividad, planificación de la producción, la lógica y práctica del modo capitalista de producción.

Sin embargo, cuando estas iniciativas, luego, se separan del conflicto social pueden tomar una forma de *administración de la pobreza*, transformándose en “técnicas asépticas, esterilizadas de todo vínculo político-social, convirtiéndose en herramientas de la dominación, de la gobernabilidad” (Zibechi, 2010: 46); funcionando según los estándares productivos empresariales. En

muchas ocasiones, bajo el peso de la crisis, han abandonado la idea de subvertir el mundo viejo y buscaron su salvación de modo privado o con el apoyo del Estado, funcionando de manera complementaria con el mercado capitalista. Pero, si hablamos de autoorganización en términos de productividad y eficiencia de la planificación-producción, en términos también de división del trabajo, es evidente que nos dirigimos a una condición que afirma el trabajo abstracto e institucionaliza la lucha.<sup>96</sup> Por lo tanto, los experimentos autogestivos deben incluir en su auto-reflexión sus contradicciones para poder avanzar más allá y no volver a institucionalizarse en prácticas capitalistas. Es decir, deben seguir negando cada proceso que los encierra en una lógica de *administración* de la cotidianidad y de la pobreza. En fin, las formas autogestivas y la auto-organización inevitablemente son significativas entre las medidas comunistas que presuponen un proceso revolucionario. Sin embargo, de ninguna manera deben ser vistas como modelos o nuevos proyectos político/sociales contra el capitalismo. Constituyen un paso en el flujo de rebeldía solo para superarlo y no volverlo en una forma de organización que le *da sentido y coherencia*. Según los argumentos de Sergio Tischler (2013: 91-92): “La organización surge del flujo y no se autonomiza de él para darle sentido. En el momento que la organización revolucionaria se separa del flujo para conducirlo surge la manera instrumental de la política y la reproducción de un arriba y un abajo que es parte de la dupla dominio/subordinación”. Por el contrario, el énfasis en las prácticas de reproducción social durante las rupturas de rebeldía, como el

---

<sup>96</sup> Respecto a este tema, Adamovsky (2011) argumenta que las iniciativas de autogestión pueden percibirse como una “interface” hacia la autonomía y esto sin cuestionar, necesariamente, formas constitutivas del capital como la división del trabajo. Específicamente comenta que “nuestra vida social depende de la labor de millones de personas de todas partes del mundo” y adiciona que “nada vale protestar contra esta situación: es constitución de las sociedades en las que vivimos” (*ibid.*: 220, 224). Sin embargo, no. No es posible pensar en la autonomía (en términos de emancipación humana) como una realidad donde la división del trabajo sigue como tal, simplemente porque pensando así la autonomía es imposible.

don, las expropiaciones de elementos de capital, la ausencia de monitoreo logístico de las actividades, resulta importante para comprender las potencialidades de nuestra lucha e incapacitar al capital y al Estado.

El don (la acción de dar gratis) permite la agrupación de todos los estratos sociales no directamente proletarios en descomposición por la crisis catalítica, y por lo tanto la integración/abolição de todos los que no son directamente proletarios, todos los “desheredados” (incluyendo a los que han llegado a esta situación debido a actividades revolucionarias), los desempleados, los campesinos destruidos del “tercer mundo”, las masas de la economía informal. (*Blaumachen*, 2013c:172).

Por otra parte, ¿en qué dirección avanza la explosión social que actualmente tiende a tomar una expresión más y más violenta? ¿Puede y de qué manera un proceso revolucionario enfrentar al Estado opresor? Debemos admitir que la violencia lanzada dentro de las revueltas por parte de los insurgentes corresponde a la violencia que implica la propia mercancía como relación social, la violencia que incluye el proceso de homogeneización y cálculo de toda energía humana que desde trabajo produce valor. En este sentido, la violencia implicada por la sociedad del capital y aumentada por la crisis “hizo que las ciudades se volvieran cada vez más expresiones de la contradicción explosiva de la acumulación del periodo histórico actual” (*Blaumachen*, 2010: 19). La emergencia de motines constantes en los espacios urbanos se vuelven “aspectos intrínsecos de la vida cotidiana en la sociedad capitalista” (Stoetzler, 2010: 142). La propia sintaxis de la ciudad —que se vigila estrechamente, administra el miedo, distribuye los usuarios bajo la lógica de control, exclusión y marginación social— convierte lo urbano en foco de rebelión. Es contra esta sintaxis espacial que los insurgentes se enfrentan, como contexto que los define. La destrucción de elementos del capital, los saqueos como ataques a la propiedad

privada, las barricadas y enfrentamientos violentos contra el Estado están, en este sentido, implícitos en la dimensión festiva que amenaza y subvierte la lógica capitalista, no son ajenos a la propia lucha. Sin embargo, la violencia lanzada en las revueltas, como insubordinación, no puede tener un despliegue simétrico a la violencia del poder. En condiciones revolucionarias no se construirá un frente militar de combate por los insurgentes, sino múltiples, dispersos focos de desorden y desobediencia que desactivarán la efectividad del aparato estatal.<sup>97</sup> En palabras de Dauvé (2009):

Ninguna revolución es pacífica, pero la dimensión militar no es lo central. La pregunta no es si las proles finalmente deciden irrumpir en las armerías, sino si revelan lo que son: seres mercantizados que ya no pueden y ya no quieren existir como mercancías, y cuya rebelión hace explotar la lógica de capitalismo. Las barricadas y las ametralladoras fluyen de este "arma". Cuanto más vital sea el campo social, más disminuirá el uso de armas y el número de bajas. Una revolución comunista jamás se parecerá a una matanza: no por algún principio de no violencia, sino porque será una revolución más por subvertir que por destruir al ejército profesional. Imaginarse un frente proletario contra un frente burgués es concebir al proletariado en términos burgueses, sobre el modelo de una revolución política o una guerra (tomar el poder de alguien, ocupar su territorio). De esta manera, uno reintroduce todo lo que el movimiento insurreccional había sobrepasado: la jerarquía, el respeto por los especialistas, por el conocimiento "del que sabe", y por las técnicas para solucionar los problemas, en resumen por todo lo que disminuye al hombre común.

La respuesta, entonces, en la pregunta de *qué hacer* es que no sabemos. No sabemos cómo será el proceso revolucionario ni cómo se resolverá la cuestión de la producción, comida y

---

<sup>97</sup> Sobre el tema de la "violencia sagrada" tanto por parte del Estado como de los insurgentes, a partir de la revuelta en Grecia en 2008, ver Doulos (2014).

satisfacción de necesidades, aunque muchas imágenes análogas ya son planteadas en las luchas desplegadas (ocupación de viviendas, de transporte, expropiaciones, transformación del momento de producción en momento de encuentro humano, etc.). Bruno Astarian (2011: 27) comenta que el proceso de *comunizar* la vida consiste, precisamente, en superar la separación entre necesidad y satisfacción y no significará el cambio de ciertas necesidades con la emergencia de otras. En fin, no sabemos. Sin embargo, en las insurrecciones actuales sí se encuentra un desplazamiento en relación a los conceptos de la *crisis* y la *esperanza*; en el sentido que el contenido utópico se ubica en la negación concreta y en el ataque directo a este mundo que nos agrede. En este caso, la negación no se dirige a algo que se considere solo exterior a nosotras, sino incluye la auto-negación. La gente que está luchando se niega a basar su poder en el Estado o esperar la evolución de su decadencia. Se niega también a defender o fortalecer la relación laboral y aceptar una nueva propiedad o automatismos en vez de los anteriores. Los levantamientos en Oaxaca y Atenas presentan estas tendencias: en sus formas de organización espacial aparecen modalidades en contra de la racionalidad y la opresión, la lógica del progreso o la simetría, formas lúdicas de alegría y festividad subversivas.

En las batallas fuera de la Escuela Politécnica, llegó mucha gente de otras ciudades que ya sabían lo que estaba pasando y vinieron a participar. Un compañero de Thessaloniki, en el mero enfrentamiento con los policías, reconoce a un granadero que estaba enfrente y empieza a gritarle: "¡Tú, gordo! ¿Te crees de luchador callejero? Mejor vete a comer alguna torta." Y empezamos a reír nosotros y ellos al mismo tiempo. Luego empezaron ellos a hacerle burla a su compañero. Bueno, pensamos, aquí se superó la barrera. Parecíamos los dos grupos, como si fuéramos niños jugando a policías y ladrones. (Entrevista a participante en la asamblea de ASOEE en Atenas, 2012).

## **Parte cuatro**

### **El sujeto en movimiento de Autonegación**



## **Crisis de la subjetividad constitutiva: el proletariado contra la clase obrera**

Uno ha creído a veces, en medio de este camino sin orillas, que nada habría después: que no podría encontrar nada al otro lado, al final de esta llanura de grietas y de arroyos secos. Pero, sí, hay algo. Hay un pueblo. Se oye que ladran los perros y se siente en el aire el olor del humo, y se saborea ese olor de la gente como si fuera una esperanza.

JUAN RULFO, *El llano en llamas*, 1993

La crisis de la relación capital es crisis de la reproducción de la relación clasista, trastorno de la reproducción del capital como capital y de la clase trabajadora como clase trabajadora en la forma históricamente determinada del antagonismo social. Cuando Marx (2009, Tomo III, Vol. 6: 321) en su frase famosa declaraba: “El verdadero límite de la producción capitalista lo es el propio capital, es este: que el capital y su autovalorización aparece como punto de partida y punto terminal, como motivo y objetivo de la producción”; no creo que asentía afirmativamente ni al economicismo ni a una teleología positiva de la revolución. Más bien, denotaba la contradicción que desgarraba la subjetividad participante en la reproducción de la relación social. Según Sergio Tischler (2013: 33), “la forma mercancía de las relaciones sociales produce un proceso de totalización y un tipo de subjetividad cosificada que hace abstracción del drama humano constitutivo del capital”. Para el trabajo, pues, la crisis no es solo una externalidad (clase trabajadora contra clase capitalista) sino también la crisis material de los proyectos colectivos hacia una perspectiva revolucionaria y el cuestionamiento de sus narrativas políticas. Es el momento en que reconocemos nuestros límites en cuanto capital; en otras palabras, reconocemos que la producción social basada en la producción del valor de cambio, como sucede en el capitalismo, (re)produce también

una subjetividad particular, hecho que permite, precisamente, la emergencia de la posibilidad para romperlo.

Después de los años setenta hasta la actualidad, la desconexión entre *la reproducción/distribución del capital* y *la reproducción/circulación de la fuerza de trabajo* hace que sea difícil el ciclo de reproducción ininterrumpida de las relaciones capitalistas en su conjunto y, asimismo, la reproducción de esta subjetividad específica. En la crisis actual, la tendencia continua del capital para descartar cantidades crecientes de trabajo —con la crisis del 2008 y el colapso del mercado de bienes raíces como su marcado momento de empeoramiento— implica una doble dirección. Por un lado, es su respuesta a la tentativa de ampliar su reproducción, de producir más capital. Por otro lado, tiende a consolidar poblaciones excedentes que el desarrollo económico resultante no logra absorber de modo suficiente. De tal manera que, hoy en día, el proletariado sea la parte del *doble recurso* de la relación clasista que produce el capital de manera más forzada y contradictoria mientras se produce por el capital de manera más y más precaria (ver *Endnotes*, 2010a, 2010b). En la realidad actual transformada, ¿cómo pensar en la cuestión subjetiva a partir de las luchas desplegadas en todo el mundo?<sup>98</sup> No es solo que esta subjetividad se aleja del proceso identitario del movimiento obrero, sino que ya parece difícil identificarla, en un sentido más amplio. Esto no significa que sin una identidad definida o una cierta ideología (certeza de lo que somos) ya es imposible pensar en el sujeto de la lucha.

La crisis de la relación clasista articulada hasta los setenta colocó la categoría de *clase* en el centro del análisis teórico,

---

<sup>98</sup> Según Jacques Rancière (2010: 9-10), hay dos maneras en las que la lucha distorsiona la normalidad capitalista: "las maneras imprevisibles" de renegociación cotidiana de la relación subjetiva con el espacio-temporalidad homogeneizante del capital y, por otra parte, las "interrupciones... donde *las masas en la calle* oponen su propio orden del día" contra el orden establecido. Sin embargo, ambas maneras planteadas por Rancière adolecen de un problema existencial: la posibilidad de su duración a través del desarrollo de estrategias revolucionarias.

como fue evidente a partir de los intentos de la teoría anticapitalista por delinear el tiempo presente y entender los nuevos jugadores desde la perspectiva revolucionaria. Fue una crisis de la categoría *clase*. De ser así, ¿debemos abandonar la categoría del proletariado y hablar del sujeto en nuevos términos, tal como lo hace, por ejemplo, la categoría de la *multitud*? Por último, ¿experimentamos, hoy en día, el fin de la clase, el fin de la lucha de clases? Sergio Tischler (2004: 107) comenta al respecto:

La globalización es un fenómeno de lucha de clases, de rompimiento de los límites sociales que la clase obrera había impuesto al capital en forma del Estado de bienestar en los países centrales del capitalismo, y en la forma de desarrollismo y populismo en América Latina. De allí una primera idea: el llamado fin de la historia no es el fin de la clase y la lucha de clases, sino un momento constitutivo de una forma de lucha de clases nueva y de una trama hegemónica diferente.

La crítica a la tradición leninista acerca de la conquista del poder y la transformación del Estado en herramienta de emancipación se dirige a diferentes aproximaciones, analizadas a continuación. Algunos enfoques teóricos se inclinan a abandonar la categoría de *clase*, mientras que otros insisten en seguir abriéndola, transformándola en una categoría crítica (en lugar de positiva).

En esencia, los intentos por renovar la teoría revolucionaria y comprender el nuevo sujeto de la revolución relatan la crítica a la clase como "subjetividad constitutiva" (movimiento obrero). En tal sentido, podemos marcar una tensión entre la categoría del proletariado y la de la clase obrera;<sup>99</sup> además

---

<sup>99</sup> Hay dos distintas percepciones sobre la *clase obrera* en los análisis marxistas. La primera se limita a los trabajadores industriales o a los pobres. Bajo esta perspectiva, que es una interpretación sociológica, la clase obrera se clasifica en grupos/estratos sociales según su ingreso económico. En la segunda, la cual elijo, la clase obrera se refiere a toda la gente que está separada por sus condiciones de trabajo y que debe, por ser tal, vender su fuerza de trabajo para reproducirse (relación asalariada como condición constitutiva de la perversión de la relación social en capitalista). No

de una relocalización en conceptualizar las dos categorías no como, necesariamente, sinónimas. La *clase obrera*, entendida como la articulación específica de lucha entre trabajo-capital que, a través de su práctica política-económica se identificó con el *movimiento obrero*, pretendió fortalecer su condición de clase dentro del capitalismo con el fin de establecer la dominación de la sociedad obrera (periodo transitorio hacia la sociedad sin clases). En este sentido, es la positividad de la clase que, mientras afirma la condición de la clase, cierra la posibilidad de romper con la sociedad clasista. El fortalecimiento del poder de la clase, según la perspectiva obrerista, proyecta, también, el dominio del trabajo abstracto ejercitado por una clase, la clase obrera en lugar de la clase capitalista. No obstante, la crisis de la identidad laboral y de las prácticas del movimiento obrero permite, hoy en día, un desplazamiento en la categoría del proletariado como movimiento continuo de disputa y desbordamiento de su propia condición clasista, como proceso de desidentificación/desafirmación de la lucha obrerista. El proletariado deviene lo negativo de la foto, el movimiento-en-contra de la determinación clasista (autonegación) y, por lo tanto, la ruptura con la clase obrera. Es una forma de subjetivación que va en-contra-y-más-allá de la clase obrera, en-contra-y-más-allá de todas definiciones clasificatorias: "Somos un signo de interrogación, un experimento, un grito, un desafío. No necesitamos ninguna definición, rechazamos todas las definiciones, porque somos la fuerza antiidentitaria del acto creativo y desdeñamos todas las definiciones" (Holloway, 2006).

Es en la teoría crítica que el sujeto se percibe en términos negativos, como movimiento (dialéctico) de contradicciones, constantemente amenazado por el objeto —lo no idéntico a la conceptualización subjetiva—. En su *Dialéctica Negativa* (1975), Adorno critica a la visión afirmativa de la dialéctica idealista de la

---

obstante, el análisis propuesto arriba va más allá de esta diferenciación.

tradición filosófica, argumentando que el intento de reconciliación (unidad) entre sujeto-objeto en la forma del espíritu absoluto ha fracasado. Por otra parte, denuncia la aproximación empiricista del materialismo histórico que formó el pensamiento marxista ortodoxo y se volvió una doctrina. No obstante, la concepción del sujeto como movimiento —e incluso negativo— ya se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu (FE)* de Hegel (1985) y constituye la fuente de la cual Marx (de manera más sistemática en los *Grundrisse*) se inspira y fundamenta su concepto de *forma* para lanzar la crítica al fetichismo de la mercancía. En el “Prólogo” de la *FE (ibíd.)*, Hegel se refiere a la noción del sujeto que se desdobra, se duplica negativamente y se contrapone a sí mismo. Dice el autor sobre el verdadero sujeto: “Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición” (*ibíd.*: 16). Sin embargo, la dialéctica sujeto/objeto en Hegel se entiende como movimiento subjetivo, como una “síntesis subjetiva, síntesis realizada por el sujeto en la forma del espíritu absoluto” (Tischler, 2013: 126). De acuerdo con la crítica de Adorno (1975: 16): “El filosofar de Hegel estaba lleno de contenido y su fundamento y resultado era el primado del sujeto o, según la famosa expresión al comienzo de la *Lógica*, la identidad de identidad y diferencia”. La subjetividad, bajo la luz de la dialéctica idealista se transforma en la tal llamada *subjetividad constitutiva (ibíd.: 8)*, a saber, aquella que constituye la propia realidad (objetividad, sociedad) a partir de sí misma, a partir del concepto. De esta manera, delimita —y en última instancia reduce— el objeto a *concepto*, a *objeto de pensamiento*. Para el pensamiento idealista todo lo que no se identifica, no se integra o ajusta al concepto consiste en contradicción. Esto sucede porque el concepto define y clasifica, es decir, identifica, mientras el objeto está en lo no-idéntico al pensamiento, en el excedente, que media la subjetividad. Por lo tanto, aunque se reconoce la contradicción, esta se determina

(inmanentemente) *a través de y sobre* el propio concepto. Se entiende como no-identidad solo a través del punto de vista de la identidad, mientras que el heterogéneo se percibe a través de la lógica de la unidad (su compatibilidad con el concepto). De acuerdo con Adorno, la contradicción percibida de esta manera no puede ser algo más que el epítome del propio pensamiento idealista: "El espíritu que reflexiona sin descanso sobre la contradicción real tiene que ser esa misma realidad, para que esta pueda organizarse según la forma de la contradicción" (1975: 18). Por esta razón, el pensamiento idealista apunta a una forma pacificada y reconciliada, a suprimir las contradicciones de modo que los conceptos pierdan su fuerza crítica, no griten, no muerdan.

En oposición a la subjetividad transcendental que absorbe el objeto por completo, Adorno se dirige al elemento negativo, a lo no-idéntico al objeto que media la expresión más profunda de la subjetividad, la cual sufre y le resiste: "Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que este experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente" (Adorno, *ibid.*: 26). No obstante, la renuncia a la primacía del sujeto no puede conducir, según Adorno, a un realismo simplista ni a un pensamiento representacional que enfatiza en la determinación de la realidad social a través de las leyes inmanentes de la economía. Si la conciencia subjetiva se restringe a una reflexión o ideología (identidad), entonces la crítica a la realidad consolidada, en vez de buscar entender la constitución de las cosas (relaciones fetichizadas), se limita únicamente a describir sus pasos (apariencia).<sup>100</sup> Por consecuencia, siguiendo al marxismo ortodoxo, la subjetividad puede amenazar su condición reificada solo en la medida en que tome la cualidad de un *privilegio*. De hecho, para el canon leninista, la clase obrera es el sujeto revolucionario en cuanto con su lucha

---

<sup>100</sup> Ver Bonefeld (2013: 298) donde hace una crítica a la corriente marxista-estructuralista.

política —determinada por el partido revolucionario como conciencia organizada de clase— se dirige contra el capital como economía (*objeto*). De esta manera, en la estrategia leninista, el sujeto revolucionario viene “desde afuera” (vanguardia, intelectuales) a actuar como sujeto social autónomo en la esfera política separada y configura la revolución en la *forma-Estado*. Sin embargo, “una revolución que se hace Estado reproduce las categorías burguesas del poder” (*ibid.*: 108), además de que la forma burguesa es constitutiva de este proceso revolucionario. Aquí la clase obtiene un carácter instrumental y objetivista, su organización y conciencia son vistas como externalidades a la lucha de clases, como *formas de conocimiento objetivo* que se le imponen, asegurando la creación de una sociedad comunista en términos de *progreso*. Para Adorno esta percepción sustancializa al objeto, lo transforma en algo estático y le permite quedarse fuera de toda crítica. Holloway (2005: 13) argumenta respecto a este tema:

Los teóricos marxistas, generalmente, han interpretado su contribución a la lucha como análisis de lo objetivo, de las contradicciones del capitalismo.

En este contexto, la lucha no es negada: el trabajo en la tradición marxista, generalmente, surge de algún tipo de participación en la lucha. Sin embargo, cualquiera que sea la motivación, esta suerte de análisis científico otorga un rol muy subordinado a la lucha. Se le da un rol de ‘pero también’, utilizando una frase de Bonefeld (1991): se le permite efectividad en los intersticios de las leyes de desarrollo del capitalismo, se le permite esconderse en los resquicios que las leyes objetivas del desarrollo dejan indeterminados, se le permite que tome las oportunidades presentadas por las condiciones objetivas. (Se le permite también injustificadamente, proveer una coartada toda vez que el marxismo es acusado del determinismo). No se niega la importancia de la lucha, pero el marxismo, bajo su máscara científica, no deviene una teoría de la lucha, sino de las condiciones objetivas de la lucha, lo que es algo muy diferente.

El análisis marxiano contra el fetichismo de la mercancía sostiene que la realidad social, a pesar de su carácter objetivo producido por medio del intercambio, es tanto existente como aparente, es decir, es al mismo tiempo verdadero y no-verdadero. Si, para Hegel, la verdad es el índice de sí misma y de lo falso, para Marx la falsedad es el índice de la verdad. La reflexión (conciencia) sobre el objeto no puede disolver el carácter fetichizado de la realidad social producido socialmente, sin embargo, permite la mirada crítica hacia el objeto que media la subjetividad; y, por ser así, insiste en oponerse a la naturalización de las relaciones sociales, se niega a capitular (*movimiento antagónico*). Una crítica principal al *automatismo de lo objetivo* (economía), que domina a lo subjetivo, se encuentra en los argumentos de Lukács y en su categoría de la *cosificación*. En su libro *Historia y Conciencia de Clase* (2001), Lukács, regresando a Hegel, argumenta que la mercancía-fetichismo estructura la relación social en todas sus formas de objetividad y subjetividad. Esta aproximación rechaza al automatismo del desarrollo de las fuerzas productivas como *final feliz e inevitable* de la sociedad burguesa. La revolución se plantea aquí en términos de *posibilidad*, cuyo punto decisivo es el proletariado que se subjetiviza a través de la operación de la conciencia de clase. Lukács hace la distinción entre la conciencia cosificada del proletariado (*clase en sí*, el proletariado como objeto) y la conciencia revolucionaria, descosificada, del proletariado (*clase para sí*, el proletariado como sujeto de la historia). Esta distinción deviene la base del argumento que el mismo proletariado —en cuanto toma conciencia de su posibilidad de entender el desarrollo histórico como totalidad (capitalismo)— es “capaz de superar la escisión y las antinomias de la existencia burguesa, desplegando su razón práctica en la constitución de un mundo que es el suyo, a través del cual se construye libremente a sí mismo, en el proceso histórico” (Meyer Forbes, 2013: 81).

La categoría de la cosificación de Lukács da un giro a la teoría revolucionaria, en cuanto plantea la revolución en términos

de posibilidad. La totalidad capitalista, de acuerdo con esta visión, se puede superar a través de la producción de la unidad sujeto-objeto personificada en el proletariado en cuanto clase revolucionaria. Sin embargo, en la teoría de Lukács, hay dos puntos que le dan un carácter positivo y de afirmación de la clase. En primer lugar, la conciencia de clase constituye el proletariado como sujeto/objeto idéntico de la historia, capaz de enfrentar la totalidad capitalista porque *él mismo es una suerte de totalidad alternativa*, es una nueva síntesis. ¿Todo el proletariado? Aunque la conciencia revolucionaria es, de acuerdo con Lukács, teóricamente posible para todo el proletariado, objetivamente es posible solo para una parte iluminada de la propia clase, una vanguardia. De este modo, solo la mediación específica del partido puede asegurar el proceso histórico de la revolución, lo cual implica que el sujeto se reduce a una forma de organización revolucionaria (clase, partido, Estado) que se separa y autonomiza de la propia lucha. El sujeto visto en términos de síntesis organizativa, es una nueva totalidad que subordina lo social a la primacía de lo político, y la conciencia de la *clase para sí* está sumisa a la *forma-vanguardia*. En segundo lugar y a consecuencia de lo anterior, si el problema de la revolución es un problema de conciencia y si la propia subjetividad es reducida en conciencia (Jay, 1984 *apud.* Meyer Forbes, *ibid.*: 90) el tema de la revolución sigue siendo un asunto cognitivo. En este sentido no es solo que la subjetividad se reduce a conciencia, es igual que el proceso de la fetichización se percibe como una “falsa conciencia”, como *las falsas apariencias del mundo cosificado*. Esta perspectiva plantea que la *esencia* del proletariado y su *aparición* fenoménica se encuentran en una *relación externa*, en la cual la propia esencia pura (revolucionaria) no se ve afectada o herida por la aparición cosificada. Por lo tanto, en Lukács, el problema de una ontología idealista está superado por la construcción de una ontología materialista: “la autoconciencia del proletariado como sujeto-objeto idéntico, es decir, la destrucción del velo engañoso” (*ibid.*: 98). De este modo, la totalidad aparece como ontología

(ontología del trabajo) y, por ser tal, construye una positivización de la categoría de la totalidad que debe realizarse.

No obstante, el problema del sujeto fetichizado y de la fetichización de las relaciones sociales no es una cuestión de engaño, ni de necesidades falsas, de las cuales los sujetos basta tomar conciencia para poder abolirlas. Es una relación social existente. Las relaciones económicas, según Bonefeld (2004), son perversiones de las relaciones humanas:

Plantear de manera hipotética las formas constituidas del capital en términos subjetivos implica postular un *reine Verrücktheit*, una "pura locura" (Marx, 1974: 928). Este es el absurdo de las concepciones del capital como sujeto autoconstituido, ya sea concebido a través de las lentes althusserianas, o a través de las denuncias autonomistas del capital en defensa de la inmediatez romántica del sujeto revolucionario como ser ontológico.

Anselm Jappe (2007), en su análisis sobre la sociedad del espectáculo de Debord y la fetichización de las relaciones sociales, argumenta que no se trata de una "imagen distorsionada de la realidad en las mentes de la gente, se trata de una realidad distorsionada, en la cual las abstracciones ... han sido una realidad material, por difícil que sea para una mente positivista concebir que algo puede ser a la vez real y abstracción" (*ibid.*: 16).

El mismo hilo teórico (*esencia versus apariencia* del proletariado) se halla en la argumentación analítica de las discusiones autonomistas de Hardt y Negri, donde, sin embargo, la perspectiva revolucionaria del Estado o de las mediaciones políticas establecidas de la clase obrera (partido, sindicato) ha sido invertida. Toni Negri ya desde 1988, en la primera parte de su libro *Revolution Retrieved. Writing on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects* donde analiza la transformación del Estado Keynesiano, tiene todo el tiempo implícita la idea de que la clase obrera, potencialmente autónoma, camina hacia su propia autovalorización. Dicho proceso de autonomización, según Negri,

fue resultado de la ruptura que abrió y la potencia que lanzó la revolución rusa. Frente a ella, el capital, inevitablemente, tuvo que reorganizarse para poder contener dentro de sus propios intereses el movimiento de la creciente socialización del trabajo. Después de los años treinta y la gran crisis, la respuesta del capital al movimiento tradeunionista —resultado de los Soviets, los consejos obreros y fabriles— fue la transformación del Estado en intervencionista: "... la lucha de la clase obrera ha impuesto un movimiento de reformismo del capital" (*ibid.*: 27). Según el autor, el Keynesianismo, esencialmente, se vio obligado a reconocer que la clase obrera es el motor del desarrollo y que "el sistema funciona no porque la clase obrera está siempre *dentro del capital* sino porque al mismo tiempo es capaz de dar un paso *fuera de ello*" (*op.cit.*).<sup>101</sup> Todas las medidas tomadas por el capital apuntan a este objetivo: prohibir a la clase obrera actuar fuera del capital.

Hardt y Negri proponen cierto tipo-figura de liberación subjetiva a partir de un sujeto cognitivo que, en la nueva "producción biopolítica" del trabajo inmaterial posfordista, logra autonomizarse y obtener su autovalorización.<sup>102</sup> ¿De qué manera está planteada acá la categoría de la clase? La clase en Hardt y Negri (2004, 2009) *no* se constituye sobre la base de la separación del productor de sus medios de producción y la reproducción de la relación asalariada; sino a través de los conflictos entre los diferentes estratos sociales o las diferentes clases. En la *Multitude* (2004: 103 y ss), los autores se refieren a las clases que se constituyen como grupos sociales a través de un número infinito de diferentes maneras, por ejemplo: raza, clase

---

<sup>101</sup> Las cursivas son mías.

<sup>102</sup> Jaques Rancière, en la "Introducción" a su libro *La noche de los proletarios* (2010: 12) argumenta que este es uno de los tipos propuestos hoy día en la liberación subjetiva, es decir "la figura del hombre nuevo que se halla preformado por las formas de innovación interna a la dinámica misma del mundo de la dominación". El otro es: "La figura de la ruptura radical, del aquel que no tiene nada que perder más que sus cadenas" (*ibid.*).

económica, etc. Las "metamorfosis biopolíticas" de la multitud determinan un nuevo tipo de conexión entre grupos sociales, en cuya base se moviliza "lo que comparten en común contra el poder imperial del capital global" (2004: 129): la fuerza de los trabajadores vistos como multitud creativa, como "singularidades que actúan en común" (2004: 105). La multitud supera el concepto de la clase obrera, en cuanto esta última es ligada solo con la inclusión/exclusión al trabajo productivo. De la misma manera Paolo Virno (2003: 116) argumenta que "toda la fuerza de trabajo posfordista, en cuanto compleja o intelectual, no se caracteriza por aquella suerte de homogeneidad por sustracción que implica de por sí el concepto del 'proletariado'". El trabajo posfordista es entonces multitud, percibido como "exceso de saberes, comunicación y el virtuoso actuar concertadamente implicados en la 'publicidad' del general intellect" (*ibid.*: 73). Por esta misma razón la multitud es capaz de actuar tanto dentro como fuera del capital, un proceso que determina su potencial de autonomización por el capital. La multitud es opuesta al capital solo en la medida que, actuando fuera del capitalismo, encuentra su camino de autonomización y autovalorización. Parece claro que la autonomización-autovalorización de la clase implica la noción dicotómica entre el *ser* y la *apariencia* de la clase. Presupone que la autonomía de la clase es una suerte de liberación de la *situación verdadera* de la clase por su integración al modo capitalista de producción; de manera similar, el trabajo se busca encontrar en su forma *liberada*, a medida de que el trabajo puede ser diferenciado de una actividad social abstracta (trabajo abstracto). Pero, ¿cómo se logra esta liberación?, ¿cómo se alcanza *la autonomía de la multitud*?

Según esta aproximación, hay dos aspectos en el curso de dicha liberación. Por una parte, la creciente colectivización-socialización del trabajo en el capitalismo avanzado (Hardt y Negri, 2004, 2009) fortalece su potencialidad de autonomía. Por otra parte, la crítica-rechazo a las mediaciones políticas, como prácticas clasistas dentro del capitalismo, revela y libera

la “naturaleza revolucionaria” de la clase trabajadora. La *multitud*, entonces, representa la posibilidad de transformación social en términos políticos. Dicen los autores: “La autonomía de la multitud y sus capacidades de autoorganización económica, política y social le quitan cualquier rol a la soberanía. No es solo que la soberanía ya no es el terreno exclusivo de la política, sino que la multitud exilia la soberanía de la política. Cuando la multitud es finalmente capaz de gobernarse a sí misma, la democracia se hace posible” (2004: 340). Hardt y Negri ven algo positivo en el propio movimiento del capital. El trabajo inmaterial e “intelecto general” se perciben, parcialmente, como el movimiento positivo de las fuerzas productivas del capital que, de una manera casi automática, obtiene un carácter emancipatorio, liberador. Por lo tanto, la posibilidad del cambio social consiste en el *éxodo* de la relación-capital (autonomización) y está enraizada a la propia aceleración del modo de producción biopolítico del capitalismo.

Una primera crítica a estos argumentos es que el trabajo inmaterial y el “intelecto general” son igualmente explotados como el trabajo en las fábricas, en el campo y, al menos por el momento, forman parte de la reproducción del capital. Es más, el desarrollo económico de las sociedades desindustrializadas se basa cada vez más en las llamadas “industrias creativas”, “...aquellas que tienen sus raíces en la creatividad individual, la capacidad y el talento y las cuales conllevan la posibilidad de producir riqueza y crear nuevos trabajos a través de la explotación de la propiedad intelectual” (Pasquinelli, 2007).<sup>103</sup> El propio arte, en el cual Virno pone mucho énfasis como poder creativo, ha comenzado a jugar un papel cada vez más crucial como mediación para la producción de *valor* (Paparounis, 2010), mientras su contribución en la realización del valor en el capitalismo “cognitivo” es muy importante. Los sectores de arte se incorporan de manera creciente en los ritmos de la industria creativa. La

---

<sup>103</sup> Es la definición del grupo de trabajo sobre las Industrias Creativas que Tony Blair fundó en 1998, ver en Pasquinelli (2007).

ciudad entera se transforma en “ciudad creativa” (ver Richard Florida, 2002; 2005) en el sentido de que puede ser explotada en su totalidad (memoria, cultura, movimientos sociales, redes sociales, tecnología, arquitectura) a través del capital colectivo (ver Harvey, 2007). En este sentido, percibir la *multitud* como la posibilidad de la construcción de una *sociedad-open-source*, según los modelos de las fuentes abiertas del software, tal y como plantean Hardt y Negri, deja como secundaria la crítica a la emergencia de estas nuevas formas de producción de valor; y la crítica en total a la categoría del trabajo. Si es verdad que la subsunción real del trabajo al capital implica la mayor socialización de trabajo y la creación de colectividades interconectadas, es también evidente que las fragmenta, individualiza, oprime y explota. Si es verdad que las nuevas tecnologías proporcionan mayores posibilidades de autonomización y se utilizan sistemáticamente por los movimientos sociales, también es cierto que la vigilancia tecnológica ha llegado a tal nivel que proporciona cada vez mayor control e intervención en todos los aspectos de la vida cotidiana.

Por otra parte, el sujeto revolucionario biologizado de Hardt y Negri, que surge a través de la propia lógica del capital, es un abandono de la (auto) contradicción y una afirmación de la *diferencia* que presupone la convivencia entre una forma social hegemónica con otras formas subordinadas y en resistencia contra la hegemonía. Mientras, el antagonismo se ve con los anteojos de la antinomia y la contradicción deviene *diferencia*, surge la importancia de la *pluralidad* que está explícita en el concepto de la multitud. Según la crítica de Alberto Bonnet (2007: 51), los conceptos tanto de la multiplicidad como de la multitud “fueron intencionalmente concebidos con prescindencia de la dialéctica” y “sus objetos fueron privados de su inherente carácter antagónico”. Desde esta perspectiva, el camino revolucionario consiste en liberar/autonomizar el *ser* del proletariado (que es revolucionario) de su *apariencia* (que es contrarrevolucionaria). El modo de conexión entre el *ser* del proletariado y su *apariencia*

son las mediaciones políticas (Estado, partido, sindicato) que deben ser reformadas o superadas, por lo cual surge una propuesta política que pone el énfasis en una concepción de democracia de suerte radical. No existe, por decirlo de otra manera, la dimensión autoantagónica de la clase, el actuar en-contra, lo cual implicaría una lucha contra su propia existencia como clase en el capital (abolición de la clase) sino la afirmación de la clase a través de su forma autónoma: se afirma y se fortalece la noción de la clase, se afirma y se sostiene el concepto de la democracia. Sin embargo, la creciente socialización-colectivización del trabajo, en el capitalismo actual, no dirige a una forma “autónoma” de la clase; más bien revela la contradicción planteada por dicha autonomía. Esto se debe al hecho que el trabajo socializado-colectivizado del capitalismo desarrollado presupone la integración creciente de la reproducción del proletariado en el ciclo del capital. Por lo tanto, cuando la clase se opone al capital, en la actualidad, no encuentra allí su camino de autonomía, sino que en esta oposición, precisamente, choca con la contradicción de sí misma, como objetividad y presuposición del capital; es decir, se reconoce a sí misma en cuanto capital. Si esto es así, la *autonomía-de-la-clase* se limita solo a la crítica de las mediaciones políticas —manteniendo la separación entre lo político y lo económico—, que se entienden como condiciones externas a la “situación verdadera de la clase” y no parte constitutivo de ella. En este sentido, no se cuestiona la forma en que, en el capitalismo, ha tomado la actividad humana en su conjunto (trabajo abstracto, mercancía, intercambio, división del trabajo, propiedad, productividad, planificación de la producción) y, por lo tanto, sugieren los *Théorie Communist* (2009: 59) “se plantea la revolución como imposible”. En fin, es diferente hablar de *liberación* de la clase que de su propia *abolición*. La clase como tal, como objetivación, es libre en el capitalismo, pero es libre de vender su fuerza de trabajo: “la clase tiene la particularidad de ser pobre y libre a la vez” (García Vela, 2014: 183). Para Werner Bonefeld (2013: 314) el argumento de un sujeto autónomo (*multitud*)

frente al capital que lucha por su propia autovalorización, como lo plantea Hardt y Negri, significa hablar de:

... moléculas humanas y formas asociadas de biopoder [que] ya se habrían “escapado de las garras del capitalismo” y eso sin que el propio capitalismo se diera cuenta. ¿Será esta una caricatura no muy exacta de su trabajo? La concepción de Negri sobre la autonomía como una suerte de naturalización del ser humano (biopoder) es más bien confusa. Trata de hacer de la naturalización del capitalismo, de la práctica humana social, un recurso atractivo para las luchas anticapitalistas. En vez de ser “valorizado” por el capital, el trabajo es saludado como un poder que se autovalora. ¡Qué miseria!

Si queremos evitar la trampa de una teorización metafísica, el proletariado no puede ser visto en términos dicotómicos, entre su *ser* (su forma verdadera de existir) y su *aparición* (forma aparente de existir). El proletariado forma parte del capitalismo y se define dentro de él. En el modo de producción capitalista, su condición constitutiva es la de clase. Sin embargo, la actividad de clase manifiesta dos vistas. El proletariado es clase en el capitalismo —*la clase como existencia objetiva*, según Sergio Tischler (2004: 114)— pero al mismo tiempo pone en disputa su existencia como clase en el capitalismo (antagonismo y lucha de clases) —*la clase como sujeto (op.cit.)*—. La pregunta central que los *Théorie Communiste* (2010: 61) ponen en marcha resulta de mucha importancia: “¿Cómo es posible que una clase que actúa exclusivamente como clase, puede abolir las clases (y su propia existencia como clase)?”. Esta doble dimensión puede ser comprendida a través de la categoría de *forma* planteada por Marx en su crítica contra el fetichismo. En la categoría de la *forma*, el *ser* (una suerte de contenido o sustancia) con su *aparición* se encuentran en una relación intrínseca, inseparable, que constituye el *único* “modo de existencia” de los fenómenos sociales (Gunn, 2005). Según Gunn (*ibid.*: 123), las formas constituyen la relación-capital como *un todo* y son *el modo de existencia* de las

relaciones sociales en el capitalismo. La abstracción real de la práctica humana en la relación-capital es una "abstracción determinada —la abstracción capaz de una existencia práctica y particular—"(*ibid.*: 121). Por lo tanto, no tenemos un punto de observación fuera de las formas capitalistas de la relación social, tal como ha sido implicado por el materialismo histórico tradicional. No tenemos una *teoría de la sociedad* ni una *teoría de la historia*, ni menos alguna garantía de un final feliz —lo que realmente fue la crítica del estructuralismo al materialismo dialéctico como doctrina de los países del socialismo real—. Diciéndolo de otra manera, existencia y apariencia no se pueden distinguir: el modo en el que existe un fenómeno social es su propia apariencia. La *mercancía* es la forma social de la riqueza producida socialmente, es decir, la forma de la relación entre "mi actividad" y "tu actividad" y es la *única* que existe entre las dos actividades. En fin, vivimos en *un mundo* y este mundo es *real*.

Sin embargo, este asunto se volvería ininteligible con relación a una perspectiva hacia la subversión de la sociedad capitalista, si no consideramos algo particular: mientras la apariencia puede ser comprendida como un "modo de existencia" de la realidad, la existencia tiene sentido solo si se entiende en su dimensión extática, movable, "como existencia (*ek-stasis* o *éc-stasis*), es decir, de una manera activa" (*ibid.*: 124). Esto significa que, si las relaciones sociales en el capitalismo aparecen fetichizadas como relaciones entre cosas, y si la subjetividad aparece como objetividad y clase, entonces las relaciones son lo que son y al mismo tiempo son su contradicción (unidad-en-separación). La subjetividad es clase y al mismo tiempo constituye su propia contradicción. Igual, el trabajo concreto no es la esencia (el verdadero ser) del trabajo abstracto sino su contradicción en la misma forma social. Marx, en su crítica al fetichismo en *El Capital*, dice que el trabajo en capitalismo tiene la especificidad histórica de un carácter bifacético (concreto-abstracto) y, aún más específicamente, el trabajo abstracto predomina (como sustancia del valor). De esta

manera, el trabajo abstracto es el *modo de existencia* (forma) del *trabajo* en el modo de producción capitalista.<sup>104</sup> Esto es que, en el capitalismo toda nuestra actividad se especifica en términos de trabajo determinado socialmente como práctica abstracta que persigue objetivos externos a ella; esta es su contradicción. Tal contradicción permite pensar la forma de la relación-capital constituida precisamente como *perversión* (Bonefeld, 2013; 2014), en cuanto *la actividad humana/práctica social* se plantea en términos de dos características: el carácter unilateral, homogeneizante y totalizante (toda actividad se identifica con el trabajo) y el carácter de externalidad u objetividad (toda actividad como trabajo apunta a un objetivo ajeno a ella misma: producción de valor). Prácticamente, tal perspectiva plantea la actividad social en el capitalismo en términos contradictorios a ella misma y antagonistas.

La forma capital (y todas las formas de las relaciones sociales en el capitalismo), por lo tanto, se constituyen como antagonismos y luchas desde su constitución, a partir de la escisión de la actividad social como una subjetividad y una objetividad social al mismo tiempo, la separación de la esferas de producción/reproducción; en fin, la congelación del flujo del *hacer*, en palabras de John Holloway (2002).<sup>105</sup> Esta escisión significa

---

<sup>104</sup> Esto para Marx es evidente si pensamos las formas que toma el *trabajo* en otros periodos históricos sobre los cuales aplica las categorías de *trabajo humano*, *trabajo humano indiferenciado*, trabajo en su *forma natural*, o simplemente *trabajo* (proceso de trabajo). Podemos aceptar que este concepto del *trabajo humano* está usado por Marx para facilitar la discusión, es decir, es una *abstracción empiricista* (y no *determinada*), según lo ha dicho Gunn (2005). Sin embargo, remite a una noción transhistórica del trabajo. ¿No puede implicar esta categoría que toda actividad social en la historia se identifica con *un trabajo* y, por ser así, el *trabajo como tal* no debe ser abolido? ¿Es cierto que el *trabajo* es tan antiguo, "eterna condición de la vida humana ... independiente de toda forma de esa vida y común... a todas su formas de sociedad? (Marx, 2010, Vol. 1: 223). Hay que examinar. De todos modos, existe un debate enorme sobre las categorías marxianas de trabajo concreto/trabajo abstracto que no se puede desarrollar aquí a detalle. Ver, por ejemplo, Postone (2006); Rubin (1994); Arthur (1978); Gunn (2005).

<sup>105</sup> El *hacer* (Holloway, 2002) es una categoría que nos permite pensar críticamente más allá de trabajo-concreto/trabajo-abstracto como dos formas potencialmente separables; además de la separación entre base/superestructura.

que las formas capitalistas pueden plantearse, según Bonfeld (2004a), tanto como cosas en sí (relación-*en*), así como subjetividades para sí y contra sí (relación de *contra-y-más-allá*); es decir, tanto en su dimensión estática como en la extática. La contradicción no es solo interna ni solo externa, sino dialéctica entre estas dos dimensiones. La dialéctica entre el proletariado como clase y contra su condición constitutiva en clase es una dialéctica asimétrica, para decirlo en palabras de Adorno (1975), una dialéctica no-identitaria y negativa; en fin, una dialéctica en constante conflicto. En tal sentido, las formas devienen antagonistas por su articulación asimétrica, es decir, por su *modo constitutivo en contradicciones*.

Las formas capitalistas como objetividades en sí o como subjetividades para sí y contra sí, son tanto subordinadas como productoras de esta articulación social. El capital al mismo tiempo que subordina, él mismo es dependiente del proletariado. El proletariado produce el capital asegurando su propia vida (reproducción) como clase, pero, de hacerlo, se encuentra en constante conflicto con su propia forma subordinada, consigo mismo. El capital como subjetividad subordina y explota; el proletariado como objetividad oprimida y explotada se rebela. Por lo tanto, las formas capitalistas se constituyen como lucha, precisamente porque la afirmación de la existencia contradicha nunca se realiza completamente —el proletariado como clase nunca puede llegar a afirmar su existencia completamente autónoma en cuanto clase—. En otras palabras, entre apariencia y contenido no existe una relación identitaria sino de no-identificación, un proceso dinámico de identificación/desidentificación. De tal sentido, la contradicción conlleva una dimensión triple: no existe solo un “dentro” y un “afuera” del capitalismo (relaciones capitalistas–relaciones no capitalistas) sino un “en-contra”-“más-allá”<sup>106</sup> del capital, lo que Gunn (2005) llama contradicción

---

<sup>106</sup> Ver sobre este concepto, Holloway (2006).

triádica. En el mismo sentido, la igualdad en el capitalismo no es una no-igualdad, sino una igualdad-contradicha; la libertad no una no-libertad sino libertad-contradicha, “libertad, igualdad, propiedad y Bentham” (Marx, 2009, Tomo I: 214), es decir “una libertad no libre” (Gunn, *ibíd.*: 135). Esto significa que la libertad o la condición no clasista existen y se experimentan ya en la contradicción, “en el movimiento real de la clase” (*ibíd.*). Si este es el caso, no es cuestión de pasos desde una no-libertad a una libertad; eso resultaría considerarlas como proceso de antinomias (externalidades), y el alcanzar la libertad implicaría encaminar hacia algo que ni siquiera sabemos qué es.

De acuerdo con Bonfeld (2014: 114), la clase no es “una categoría de conciencia. Es una categoría de una forma perversa de la objetivación social”. El proletariado es clase en el capitalismo y lo produce al mismo tiempo que cuestiona su propia existencia como clase: es la clase revolucionaria. Su contradicción entre el estar *en* el capitalismo y el apuntar a un *más allá* del capitalismo está determinada por el luchar *en contra* (del capitalismo y de sí mismo). Por lo tanto, si pensamos al sujeto en términos de no-identidad y el proletariado como “contradicción viviente”, es decir, no solo *en sí* *para sí* sino también *contra sí mismo* (*ibíd.*: 107); entonces la totalidad no es algo que debe realizarse, así como Lukács argumentaba, sino lo que estamos luchando para quebrar (destotalización). En este sentido, no se habla de una *recomposición tradicional de la clase*, sino de una nueva condición en la que “la unidad para el proletariado llegará a ser en el momento de su abolición” (*Théorie Communiste*, 2005).

¿No es, a poco, esta la dinámica que nos revelan las luchas sociales recién desplegadas? Creo que sí. De manera diferente al contenido de las luchas sociales después de la Segunda Guerra Mundial —entendidas como fortalecimiento de la identidad del movimiento obrero—, las luchas del siglo XXI se hallan en los límites *contradictorios* de las demandas reivindicativas del proletariado como clase. Son luchas en constante tensión entre reivindicación/negación, desordenadas, violentas,

que estallan y se ahogan por la represión brutal estatal; luchas en lugares dentro y fuera del trabajo. Si las condiciones de las luchas hasta los setenta permitían una afirmación parcial de la identidad de la clase trabajadora en el capitalismo, ahora esto parece un escenario lejano. El proletariado se encuentra menos y menos capaz de afirmarse como clase en el capitalismo, pues, el ataque que implican los intentos del capital para reestructurarse lo muestran: creciente proletarización, desempleo, despojo de las pocas tierras que todavía se trabajan parcialmente por los propios productores, violencia y represión como modo de reproducción social, alienación en la educación, salud y de todos los aspectos de la vida cotidiana bajo los mandos del mercado, etc. El fortalecimiento de la identidad de la clase trabajadora fordista y su práctica constituía, al mismo tiempo, el proceso de su propia crisis. La crisis de esta identidad nos permite ver y hablar del movimiento de lucha de clases actual como disputa *la determinación social de clase*; un movimiento negativo que prefigura un mundo *destotalizante y comunizante*.

Un tal mundo presupondría que la *actividad social* no podrá tener un objetivo abstracto, exterior de su propio contenido. Será, en palabras de John Holloway (2002: 90-91), el flujo social del *hacer* en su manera directa, un rechazo a la relación social en términos de la economía y la productividad. Esto, según Astarian (2011: 22), se puede pensar como una forma de producción sin productividad. Mientras, en la crisis, toda objetividad social en términos de producción de mercancías se perturba, un proceso revolucionario significaría estar en contra de todo tipo de contabilidad y planificación de la distribución de la riqueza producida. Mientras, en la crisis, las necesidades y la pobreza se vuelven cuestiones de vida o muerte, el proceso de lucha rechazaría las propuestas del "realismo económico" y de la igualdad salarial o ciudadana; mientras la violencia y la imposición del capital van a alcanzar un nivel feroz, la lucha se encaminaría contra las constituciones-instituciones proclamadas "democráticas". Los lugares del

trabajo existirían, entonces, solo como espacios de encuentro o de vida, la producción de cada tipo seguiría un ritmo diferente, propio no al resultado de la producción (producto) sino al ritmo de los que están involucrados en este proceso; la circulación de mercancías entre productores tomaría la forma de la circulación entre personas de una actividad a otra. La sociabilidad consistiría en el don o la libertad de actividades en el lugar del intercambio o la propiedad. La producción y la reproducción de la vida como el uno y el mismo flujo sería, entonces, la cotidianidad humana. ¿Puede existir? No se sabe. Sin embargo, la propia realidad y actividad de crisis en la que vivimos nos permite hablar de este tipo de prefiguraciones acerca del comunismo —entendido como el flujo de comunizar que sigue, como el flujo de sangre, su camino de ruptura constante de todos los coágulos que tienden a reproducirse una y otra vez—.

### **No somos burguesas, ni somos copetonas, somos oaxaqueñas mujeres bien cabronas<sup>107</sup>**

La rebeldía que estalla en el siglo XXI no es tanto la manifestación de visiones utópicas o planes alternativos de *otro mundo posible*, sino la negación a un presente que parece abatir cada perspectiva de futuro. Davis comentaba (2008: 80) que

... la revuelta en Atenas era una tormenta de ira. No hay espacio en esta para mensajes esperanzadores o soluciones optimistas. Faltan las demandas utópicas de los movimientos del 68 o los deseos del movimiento contra la globalización de la economía. Eso exactamente es lo que asusta a los líderes a escala mundial y no las bombas molotov o los vidrios rotos.

Respectivamente, para Gustavo Esteva, revueltas como la sucedida en Oaxaca señalan una ruptura entre un pasado que ya se

---

<sup>107</sup> Consigna pronunciada por mujeres en la revuelta de Oaxaca 2006.

ha perdido y un futuro desconocido e inesperado. “La consigna del movimiento contra la globalización ‘otro mundo es posible’ significaba que la gente podía imaginar, es decir, tenía cierta idea de qué se trataría ese mundo. Y la consigna del Mayo francés ‘imaginación al poder’ significaba que habían imaginado esa ‘imaginación’” (Entrevista a Gustavo Esteva (II) en Oaxaca, 2011). Las insurrecciones recientes consisten en una *topología negativa* básicamente como rupturas de su propio contenido y de las representaciones políticas establecidas. Según Badiou (2009: 62): “La hipótesis comunista es ampliamente negativa. Es mucho más importante decir que este mundo tal y como sea no es necesario que decir al vacío que otro mundo es posible”.

La pregunta que se discutía en muchos espacios y grupos durante la revuelta de diciembre era: ¿qué hacemos con la dinámica producida, a qué dirección, realmente, nos empuja? Había dos tendencias. La primera era de que la dinámica debería tomar una forma reivindicativa, es decir, lo que sabíamos hasta entonces. Por ejemplo, hay una marcha, una huelga o una ocupa y desde ahí sale una demanda, como pasó en las movilizaciones estudiantiles en 2007: la demanda contra la ley de educación. Y esa dirección planteaba la angustia de que sin reivindicaciones definidas la fuerza de la rebelión no iba a tomar una forma específica y así iba poco a poco a desaparecer. La otra tendencia era de que no hay que imponer un carácter reivindicativo sino dejar la situación así, porque realmente eso era lo novedoso en el diciembre. (Discusión con participantes en la Asamblea de Agios Dimitrios, Atenas, 2012).

El sujeto que actuó en las calles de Oaxaca y Atenas no se fundamentó en formas organizativas clásicas o preestablecidas de la política tradicional, en donde la lucha social se halla aprisionada; sino en una organización emergente a partir del *encuentro disperso*. En el centro y barrios de la ciudad se reunían en un espacio nuevo sujetos que la ciudad capitalista clasifica en identidades: trabajadores, jóvenes, estudiantes, mujeres,

ancianas, clase media, etc. En aquellos momentos de búsqueda, cada identidad prefabricada se volvía transitoria, fluida prefigurando el cambio social como proceso que apunta a la disolución de las formas capitalistas, tales como las definiciones de rol sociales y las clasificaciones abstractas impuestas por *identidad*. En estos momentos, la lucha se desarrollaba cuando alguien gritaba de repente “¡no, no nos retiremos!”; de igual forma, cuando una voz femenina decisiva decía : “ocupamos el canal mientras no nos dejan pronunciar nuestra denuncia, nosotras somos la APPO”; cuando la gente comenzaba, uno tras otro, a golpear rítmicamente cualquier objeto metálico encontrado en la calle, produciendo una melodía de rabia colectiva tan ensordecedora que te daba escalofríos; cuando miles de manos por primera vez bajaban a recoger las piedras, cuando risas y voces de alegría acompañaban el revolcón de las patrullas y el levantamiento de barricadas; cuando las amas de casa proveían a los jóvenes con su equipo para la batalla, cuando un grupo de bailarines rebeldes cerraba la calle para bailar el *Lago de los Cisnes*, cuando los vecinos relajaban por la noche en la barricada delante del fuego tomando café y discutiendo noticias del barrio o la familia.

En las formas de lucha anteriores era evidente un proceso de identificación que producía la negación contra la realidad opresiva como “una negación externa, como un nosotros-contra-ellos: mujeres contra hombres, negros contra blancos, pobres contra ricos” (Holloway, 2005: 11). Es una forma que expresa los límites de nuestra propia lucha, mientras que el capital, como relación social, no solo nos fragmenta produciendo individuos dislocados sino también define el modo en el cual nos unimos bajo ciertas identidades clasificatorias (clase, género etc.). Por el contrario, uno de los mayores desplazamientos creados en el acto social de las revueltas recientes (en teoría y práctica) se relaciona con la emergencia e intensificación de las contradicciones del *sujeto en lucha*. Emerge, pues, una dinámica que no prefigura una unificación subjetiva (comunidad de lucha)

bajo una forma identitaria/ideológica. En este sentido, para comprender el “¿cómo se prefigura el camino de la revolución?” a partir de las revueltas, es fundamental enfocar no sólo en la unidad que producen las relaciones de la lucha (*comunidad de lucha*), sino más bien en los conflictos que se producen dentro del movimiento (*comunidad en crisis*). Este elemento negativo es la vertiente significativa que nos permite hallar, de cierta forma, las fragilidades de la dominación que se nos impone a partir de la identidad. En este sentido, la mirada crítica se dirige no solo a *las prácticas del sujeto* durante la lucha, sino también a *los conflictos reales que se generan a través de las prácticas del sujeto en lucha*.

Un primer nivel que se puso en evidencia la intensificación de las contradicciones internas de los movimientos fue la relación de *género*, a partir del surgimiento de lo *femenino* en las revueltas.<sup>108</sup> La separación del *género* no se percibe aquí solamente como una clasificación principal de roles sociales; es decir, como condición inherente de la individualidad (*sexo*); sino como una división fundamental, históricamente determinada, de explotación-dominación capitalista. La distinción entre género/sexo implica, según los *Endnotes* (2013) que siguen el análisis de Judith Butler, que ambas categorías de *género* y *sexo* “son categorías sociales binarias que simultáneamente desnaturalizan el género al naturalizar el sexo. Para nosotros, el sexo es la naturalización de la proyección dual de género sobre los cuerpos, agregando diferencias biológicas en apariencias distintas naturalizadas” (*ibid.*). Por consecuencia, el *género* es una forma social que fragmenta a la gente al mismo tiempo que la reúne (ahora como mujeres y hombres) bajo la lógica clasificatoria capitalista (igual que la clase). Además, los *Endnotes* (*ibid.*)

---

<sup>108</sup> El análisis no permite aquí una reflexión teórica profunda sobre cuestiones de género. Para una perspectiva radical sobre lo femenino, ver Silvia Federici (2013, 2013a), Gutiérrez (2010). Para otro tipo de análisis radical respecto al género ver *Endnotes* (2013) y *Théorie Communiste* (2010a).

comentan: "Entonces, ¿qué es el género? Para nosotros, es el anclaje de un determinado grupo de individuos en una esfera específica de actividades sociales. El resultado de este proceso de anclaje es al mismo tiempo la reproducción continua de dos géneros separados". A partir de la relación asalariada y la producción de plusvalía, el flujo continuo de la producción y reproducción de la sociedad se interrumpe y se establecen esferas distintas de producción (de mercancías) y reproducción social (la fuerza de trabajo como mercancía), de lo público y lo privado, de lo productivo o no-productivo, del trabajo pagado y no-pagado. La mujer está siempre atada a la segunda parte de dichas separaciones. En este sentido, la categoría "mujer" y la categoría "proletaria" no pueden verse como independientes la una de la otra, tampoco subsumidas la una a la otra, sino entretejidas. Por lo tanto, la lucha contra la división en *géneros* conlleva una doble contradicción. Primero, puede ser vista como un conflicto entre *dos géneros* (mujeres contra hombres, de manera igual como el trabajo contra el capital). Segundo, es la lucha *contra* la identificación clasificatoria de la actividad humana en términos de género; es decir, la lucha de la mujer (*género*) contra la condición de su constitución como tal (autocontradicción).

¿Qué tipo de dinámica surge a través de la lucha femenina en las revueltas? La cotidianidad de la revuelta cuestionó la categoría *género*, mientras replanteó la lucha en términos de su fetichización y reproducción de las divisiones sociales dentro del propio movimiento anticapitalista: "el proletario (hombre) que lucha contra el capital como tal reproduce en su lucha proletaria la distinción entre los géneros y la contradicción entre hombres y mujeres" (*Théorie Communiste*, 2010a: 9). De hecho, esta dinámica surgió a través de la lucha femenina en la revuelta oaxaqueña de manera muy radical. La presencia de las mujeres en las calles y en todas las actividades desplegadas durante la revuelta en Oaxaca no se contuvo en un rol de apoyo a las iniciativas tomadas por los hombres. Su realidad cotidiana se extendía desde los plantones, los medios de comunicación tomados, las marchas,

hasta las barricadas, asambleas y enfrentamientos con la PFP. Su participación, activa e independiente en todos los lugares de batalla, cuestionó la estructura patriarcal y capitalista tanto dentro de la propia familia como dentro del movimiento. Su decisión de abandonar el papel tradicional en la casa provocó la reacción negativa y el desacuerdo de muchos hombres que se encontraron de repente frente a la necesidad de hacer ellos mismos las tareas domésticas y de cuidado de los niños. Al mismo tiempo las mujeres cuestionaron el “lugar natural” que la mayoría de los hombres en el movimiento pensaban para ellas como forma apropiada de participación: recibir víveres, cocinar y preparar café en los plantones, apoyar, en general, a lo que otros decidieran. Llegaron a participar activamente en las asambleas combatiendo la exclusión que se daba dentro del espacio político de la APPO dominado por hombres, y sus formas de opresión invisibles.

Amas de casa, trabajadoras, empleadas de todo índole, estudiantes, nosotras hemos estado en la toma del Canal 9, en las radios, en las barricadas, en las marchas tanto en los golpes cargando y acarreado piedras, acarreado coca-cola y vinagre para quitarle de encima de las compañeras y los compañeros los gases.

[...]

Estuve en las barricadas. En todas las noches dejaba mis hijos, pero estaban bien conscientes porque yo hablé con ellos y les dije: “¿Sabes qué, hijos? Estamos en una lucha”. Ya había una hora establecida para poner las barricadas, como a las diez de la noche. Y a esta hora bajaban las compañeras y eran en su mayoría compañeras que bajaban de las colonias a poner e instalar las barricadas. Y eran ellas que seguían la guardia de día y de noche.

[...]

Algunos hombres entonces tenían que hacer lo que nosotras hacíamos antes.

[...]

Con el lema de que todos somos iguales, hombro con hombro, codo con codo, la APPO somos todos, en términos de tal igualdad se

escondían las diferencias. Y hay que decirlo, ¿no? Ellos empiezan luego a excluirnos y nos empiezan a decir que, pues, “bueno, ustedes, las mujeres, su rol siempre ha sido así”. Y nos remontan a la historia. Cuando no debe ser así.

[...]

Nos decían que “yo voy a la toma de los camiones y tú te quedas acá para cuidar la radio”, porque es más fácil, más seguro [...] Pero a mí no me gustaba esto, porque no me gusta que me manden. Es mi vida y asumo las consecuencias de todo lo que hago, es mi responsabilidad, ¿no?<sup>109</sup>

En este sentido, la lucha contra el capital no se sobrepone a la lucha contra el patriarcado, sino ambas se entrelazan. La intensificación de la contradicción entre mujeres y hombres dentro del movimiento fue, sin duda, la afirmación de la revuelta misma, de su propia fuerza; e indica la importancia de los conflictos generados durante la lucha como su aspecto destotalizante. En Oaxaca, veinte mil mujeres participaron en la marcha de las carcerolas que concluyó con la toma del Canal 9 de la televisión. Dos mil mujeres ocuparon el Canal 9, hecho que provocó en cadena (después del sabotaje estatal a las antenas del canal para cortar la transmisión) la toma de todas las radiodifusoras de la ciudad convirtiéndose en la voz de la gente en las calles. En palabras de las insurgentes: “En esta marcha lo que transformamos era el papel de la mujer. Porque pasamos de ser espectadoras o las que siempre apoyaban, las que hacían las tareas de la cocina y alimentaban a los compañeros, a ser protagonistas, a tomar las decisiones en nuestras manos”.<sup>110</sup> A través de sus transmisiones, las mujeres expresaron su oposición directa al Estado y al capitalismo, combatiendo además la *imagen* pública consolidada de la mujer subordinada y disciplinada, siempre en

---

<sup>109</sup> Ver video (2007), *La voz de los pueblos: rebelión de las oaxaqueñas*.

<sup>110</sup> Testimonio presentado en el documental, *La voz de los pueblos: rebelión de las oaxaqueñas* (video, 2007).

los límites de la casa y la familia.<sup>111</sup> Pero otro aspecto es también muy importante:

Lo que se ha pasado por alto de manera significativa en el análisis y la comunicación de este aspecto de la lucha de Oaxaca es lo que las mujeres hicieron durante la ocupación del Canal 9. Además de transmitir, producir la programación diaria y llevar a cabo talleres, largas horas se gastaron durante las patrullas nocturnas de la emisora y las barricadas defensivas en las que las mujeres del Canal 9 hablaron entre ellas, acurrucadas alrededor de pequeños fuegos, tomando café para mantenerse despiertas. El diálogo y la solidaridad que emergió entre las mujeres fue tal vez uno de los resultados más potentes de la ocupación. Lo que antes era "privado" y "personal" se convirtió en un sitio de resistencia. Fue durante estas conversaciones que las mujeres por primera vez experimentaron un espacio no dominado por los hombres, en ausencia del mercado, en el que podían organizarse libremente, contar experiencias y hablar con otras mujeres. De ahí es donde la idea de la autonomía de las mujeres surgió en Oaxaca, y a esta formación, donde no había explotación de su trabajo ni dominación del mercado o de la familia, las mujeres se referían a lo largo de la lucha. (Peller, 2012: 132).

La experiencia femenina en la revuelta rechazó el carácter del "espacio público" como el espacio de una comunidad abstracta que consiste en "ciudadanos equitativos". En este sentido, podemos observar un doble movimiento de la lucha femenina. Por un lado, fue el cuestionamiento de la reproducción de las separaciones y definiciones de roles sociales dentro del propio movimiento (mujeres contra hombres). Pero más allá de esto, la participación de las mujeres en el levantamiento de Oaxaca no quedó atrapada en la forma reivindicativa de derechos femeninos, que fortalecen nuestra posición como mujeres y reclaman

---

<sup>111</sup> Los feminicidios en Oaxaca se incrementan continuamente. De 2010 a 2012 se registran al menos 235, y en 2014 ya cuentan más que 40. Los casos de violencia contra las mujeres son numerosos (ver Martínez, 2013).

la autonomía de nuestra fuerza reproductiva. Una tal autonomía implicaría no desafiar la categoría del género en tanto separación, impuesta por el capitalismo, entre dos esferas: producción y reproducción material. Por el contrario, la lucha de las mujeres no apuntó a su autoorganización como categoría separada ni al fortalecimiento de su fuerza reproductiva. Es verdad que, en la crisis actual, nos enfrentamos a una realidad particular. Por un lado, experimentamos el proceso de mercantilización de cada vez más aspectos de la vida cotidiana, el dominio del dinero. Por otro lado, la austeridad impuesta implica el recorte de aquellos gastos sociales que sostenían actividades no directamente mediadas por el mercado, en la esfera de la reproducción social. El "trabajo reproductivo" aparece hoy en día como *lo abyecto*, "lo que nadie está dispuesto a hacer" (*Endnotes*, 2013),<sup>112</sup> con el cual resulta más y más difícil identificarnos como mujeres. El pertenecer al género, en este sentido, igual como el pertenecer a la clase aparece, durante la crisis actual, crecientemente debilitado. La lucha femenina en las revueltas presenta un desbordamiento de un carácter reivindicativo y se encamina no tanto hacia la autoorganización de su fuerza reproductiva, sino contra la separación entre productivo/reproductivo; es decir, contra la propia condición de su constitución como tal, en géneros separados.

También, en las calles de Atenas fue destacada la participación de las mujeres tanto en las marchas y movilizaciones, como en las ocupaciones, los enfrentamientos con la policía y las asambleas. Las mujeres desarrollaron críticas fuertes, tanto en la calle como en los espacios de diálogo, contra el machismo de los hombres protagonistas que intentaban imponer sus opiniones. Cuestionaron prácticas, discursos e incluso consignas pronunciadas en las marchas que trataban de dar a la revuelta

---

<sup>112</sup> La crítica de los *Endnotes*, en este punto, se dirige a los argumentos del artículo de Silvia Federici (2010), "Feminism and the Politics of the Common in an Era of Primitive Accumulation" sobre la necesidad de la reorganización del trabajo reproductivo-femenino.

un carácter de poder y control “macho”. “¿Qué significaba, en realidad, la consigna famosa que muchos decían durante estas jornadas: ‘Lo que está pasando nos excede’? se pregunta una de las participantes,<sup>113</sup> para contestar que “lo que atravesaba esta pregunta era la masculinidad dominante y la ideología burguesa de tener control sobre la revuelta”. Independientemente de que esta no sea la única explicación a esta frase, las acciones feministas para visibilizar la opresión patriarcal experimentada por muchos años y los ataques al cuerpo femenino-proletario, tanto por el Estado directamente como por la percepción masculina dominante, fueron múltiples. Se puede mencionar como uno de tantos ejemplos, la apariencia del grupo Capuchas Moradas que el día 23 de diciembre repartieron un panfleto denunciando:

Alexis Grigoropoulos de 15 años fue ejecutado a sangre fría el sábado 6/12. La ola de rabia y rebelión que estalló sacó de nuevo a la luz las listas de las víctimas del terrorismo estatal y de violencia policial. A estas listas debemos añadir también las mujeres asesinadas con gran facilidad por sus revólveres, por lo general por razones de honor. Recordemos que las percepciones “Rambo” con las que los policías fueron educados implican la cultura profunda machista del “matón” y de la afirmación “masculina” [...]

Más que 20 mujeres fueron asesinadas por policías esposos o amantes después del 1980 [...]

Luchamos contra la violencia generalizada contra las mujeres en la sociedad patriarcal, y hoy llegamos a recordar la reproducción, la multiplicación y la institucionalización de esta violencia por la policía” (Manifiesto de Capuchas Moradas, Atenas, 2008).

Todo lo que ocurría durante las jornadas de rebelión, ya no era un mero *hecho* en el noticiario, sino objetivo de crítica y cuestionamiento en la práctica. La dinámica del diciembre sacaba a luz cuestiones que hasta entonces se ocultaban o se percibían

---

<sup>113</sup> Ver Soula M. (2011: 199).

como momentos de “una normalidad diaria”. El intento de asesinato a Konstantina Kouneva (mujer, trabajadora, inmigrante, sindicalista) durante la noche del 23 de diciembre 2008, fue retomado por la crítica rebelde como uno de sus ejes centrales de acción. Konstantina Kouneva, inmigrante búlgara, trabajaba en los equipos de limpieza de empresas privadas subcontratadas por el Estado, en pésimas condiciones laborales y bajo el terrorismo empleador. Su fuerte actividad sindical le resultó en un ataque fatal por parte de la empresa. La noticia de la agresión levantó una tormenta de protestas, marchas en el centro de la ciudad, denuncias incluso de sindicatos o grupos laborales que hasta entonces no habían participado en la revuelta de manera activa. La rabia colectiva, expresada tanto por grupos de mujeres como inmigrantes visibilizó las contradicciones que permean a lo social y que se esconden bajo la normalidad cotidiana; conectando la crítica a la explotación creciente, al racismo-nacionalismo contra los inmigrantes y a la opresión-violencia contra las mujeres dentro de la relación social determinada por *capital-nación-patriarcado*. En este sentido, el acontecimiento insurreccional se refería a todos los aspectos sociales (dentro y fuera de los lugares del trabajo), al sentido total de la vida. Además, prohibía que la revuelta de diciembre tuviera una identidad; no procedía ni de ciudadanos ni de hombres, su significado fue reivindicado por todas y todos. El día 15 de diciembre se publicó el manifiesto de un grupo de jóvenes inmigrantes que reivindicaba la rebelión bajo el título *Estos días también son nuestros*:

Estos días son para los cientos de migrantes y refugiados que fueron asesinados en fronteras, cuarteles policiales y espacios de trabajo; para los asesinados por policías o “ciudadanos indignados”; por pasar las fronteras, por trabajar como perros, por no inclinarse la cabeza o... por nada [...] Estos días son para la violencia policial cotidiana que permanece impune y sin respuesta... Para la explotación que sigue sin cesar durante 18 años [...] Estos días son para la

cuota que tenemos que pagar simplemente por existir, por respirar [...] Estos días son de todos los marginados, los excluidos, las personas con nombres difíciles e historias no contadas [...] 18 años de rabia sorda son un montón. Todos a las calles, para la solidaridad y la dignidad. (Manifiesto de Grupo de Inmigrantes de Albania, Atenas, 2008).

Otro nivel de las contradicciones desplegadas en la lucha fue el nivel de lo político. Hay que tener en cuenta que el rechazo fue doble, tanto a las formas políticas dominantes como al vanguardismo revolucionario y finalmente a lo que presupone todo lo anterior: una identidad capaz de aplastar toda diversidad del propio movimiento. Aunque la organización fue un elemento significativo en ambas revueltas, sin embargo, la práctica de la gente en las calles no dio espacio para una forma vanguardista de lucha. En este sentido, se puede trazar una diferenciación principal entre *la Organización* como proyecto que se vuelve el propio contenido de lucha y la organización como práctica cambiante durante el despliegue de la lucha. La primera presupone la imposición de un qué hacer rígido. La segunda relata prácticas organizativas emergidas que siguen siendo en disputa continua. En las revueltas, la reformulación de un sentimiento que se asumía por diferentes actores en lucha, no relacionados de manera jerárquica y vertical sino dispersa y desordenada, no provenía de una identificación respecto a la línea política. Las acciones diversas hechas por pequeños grupos dispersos en todo el ancho de la ciudad fueron decisivas, así fuese un grupo de mujeres que sin organización previa ocupaban el canal estatal de televisión, un vecino que decidía levantar una barricada frente a su casa o pequeños grupos que ocupaban las óperas, teatros y palacios municipales, exponiendo afuera sus propias banderas negras de conciencia. En este sentido la forma política era totalmente diferente, una de apuesta y de situación. Además, tal acción sin "líderes", vanguardias o protagonistas significó un tipo diferente de *individuación* de la lucha basada

en condiciones de acción colectiva. Según el análisis de Bruno Astarian (2011: 7):

Todos los levantamientos proletarios en la historia muestran un fuerte crecimiento de la actividad de la individuación del proletariado en la actividad de crisis (el papel de la mujer es un ejemplo excelente). [...] La individuación del sujeto de ninguna manera implica el individualismo. En su lugar, porque es basada en relaciones interpersonales, la composición de la clase deja de ser una multitud (como en las manifestaciones detrás de banderas sindicales), y se vuelve en una colectividad activa y consciente, capaz de actuar y reaccionar, tomar iniciativas y corregirlas, discutir internamente y enfrentar a los capitalistas con la forma más adecuada.

En Atenas la revuelta se dio a través de “grupos de amigos” (de la banda) y los sujetos imprevisibles que actuaban de manera sorpresiva en sus barrios y en el centro de la ciudad. “La prevalencia de la banda como forma de organización tuvo un efecto específico: por mucho que buscó el Estado no pudo encontrar en ningún lugar una representación de los insurgentes y, lo más importante, no pudo construir una como tal para allanar el camino de sujetar el movimiento” (Blaumachen, 2009a: 10-11). El factor “x” tuvo un papel protagonista en los incendios, roturas, saqueos, barricadas. Él, también, fue la oleada de gente que llenaba torrencialmente las calles: las constelaciones curiosas de ancianos y jóvenes que atacaban los bancos y grandes almacenes; los grupos perseguidos por la policía que escribían en las paredes: “Estamos en revuelta, la Navidad se suspende” o “Merry Crisis and Happy New Fear”; los grafiteros y artistas que llenaron la ciudad con formas humanas sin rostro y con palabras de rabia; los estudiantes de las escuelas que atacaban a las comisarías de cada barrio, volcando patrullas; los familiares y profesores que, junto a los jóvenes, chocaban todos los días con la policía; los vecinos que ocupaban estacionamientos para convertirlos en parques y a los parques

para que no se convirtieran en estacionamientos; las asambleas en medio de la calle; la presencia humana que tomó la ciudad. Es indicativo el texto que circulaba en Atenas aquellos días:

Entramos en la revuelta como categorías separadas de alumnos, estudiantes, trabajadores, inmigrantes y las invalidamos en las calles y las barricadas. De Atenas a Larissa y Thessaloniki, de San Demetrio a Halandri, del lunes de 8/12 a las manifestaciones por Kouneva y los detenidos, las mismas consignas estaban en la boca de todos: "A la cara ácido, al cuerpo balas, vivimos la guerra aquí todos los días" [...] *Terrorismo es la esclavitud asalariada, no hay paz con los jefes* [...] *A las calles para romper el miedo* [...] *Dejaron que los bosques se quemaran y ahora vigilan el árbol plástico*<sup>114</sup> y sobre todo la consigna "maderos, cerdos, asesinos". Así que esta rebelión, a partir de los policías, atacó realmente a todo el arsenal del Estado capitalista que está en crisis: la intensificación de la vigilancia, la gestión penal de la inseguridad social a través de la demonización de los excedentes, los proletarios subestimados, la doctrina de la tolerancia cero, la violencia de la desregulación social. (Manifiesto (II) de algunos-as de quienes se encontraron en las calles de las ciudades rebeldes, Atenas, 2009).

En Oaxaca, los proletarios "peligrosos" señalaron esta característica: la lucha desbordaba la gramática del canon político, creando un lenguaje antipolítico y antivanguardista. A partir de los procesos en ambas revueltas se halla una transformación en la percepción y práctica del sujeto. La tensión entre el polimorfismo-diversidad de la subjetivación en las calles y la homogeneización de las formas organizativas jerárquicas (APPO, Sección 22) generó inevitablemente conflictos internos y aumentó las contradicciones dentro del propio movimiento. Todos aquellos que buscan e identifican a la APPO con una forma o un frente de unificación del movimiento no toman en cuenta

---

<sup>114</sup> El verano de 2007, incendios en todo el país causaron la muerte de doce personas y daños irreparables al medio ambiente.

todo el espectro del tema planteado por la rebelión. Mientras la APPO no pudo producir una identidad cristalizada como ideología del movimiento, se movía en los límites de su contradicción como proceso identitario. Las rupturas producidas por las diferentes partes del proletariado dentro de la revuelta, respecto a qué camino podría tomar para avanzar, manifestaron una constante tensión entre la identificación/desidentificación de la gente con la APPO. Por un lado, la juventud rebelde sin rostro y sin futuro que se encontraron en las barricadas luchando hasta el último momento de su persecución y arresto por el ejército, se mezcló de manera muy contradictoria con voces “democráticas” o partes del sindicalismo organizado. En un primer paso, la combinación entre un ataque abiertamente desplegado y una retórica democrática-reconciliadora permitió al movimiento oaxaqueño tener la fuerza masiva de cuestionar una realidad social destructiva, experimentada sobre todo en los últimos años con el aumento de la represión y disciplinamiento social. Sin embargo, el periodo del terror que siguió con la ocupación militar de la ciudad muestra claramente que cualquier objetivo “democrático” frente al *estado de excepción* por parte del Estado y el capital, no es más que un límite de la propia lucha. Esta contradicción principal en la esfera de lo político tiende a desgarrar todos los estallidos sociales emergidos hoy día. Mientras, por un lado, hay un rechazo claro a las viejas prácticas y representaciones de hacer política; es decir, frente al Estado y las formas organizativas que institucionalizan la lucha; por otro lado, hay una demanda por más democracia o por una “nueva política” de igualdad, resultado, por cierto, de una realidad concreta: la violencia estatal y el disciplinamiento social como modos de la reproducción social.

Por otra parte, la revuelta en Oaxaca de 2006 develó que hay cierta imposibilidad de regresar actualmente a la percepción de una forma unificadora respecto al sujeto que lucha, como pretendía hacerlo la Sección 22 en Oaxaca. Ya era claro que el predominio del sindicalismo, mientras empujaba y organizaba

la lucha social, al mismo tiempo la integraba continuamente en el sistema capitalista. La Sección 22 del sindicato de los maestros, mientras seguía los pactos con el Estado no evitó cooptarse a través de los acuerdos que su líder sindical, Rueda Pacheco, hizo con el gobierno para que los maestros abandonaran el paro y volvieran a sus clases, aunque la base sindical no estaba de acuerdo. Después de este acuerdo, el paro se declaró ilegal y los maestros debían volver a las clases para no perder su trabajo. En este momento, se disolvió la Asamblea Nacional del sindicato (septiembre de 2006) hasta las próximas elecciones, mientras el líder actual, Ezequiel Rosales Carreño, realmente no tenía poder legal para firmar ningún acuerdo. El hecho importante fue que con la disolución de la Asamblea Nacional desaparece simultáneamente la APPO, pero reaparece tras la nueva composición de la Asamblea Nacional del magisterio. De hecho, la desactivación de la APPO como organización mostró que se estableció sobre la estructura del sindicato magisterial y estaba controlada por esta. El sindicato no formó parte de la contrainsurgencia, en el sentido que no se volvió en una oposición al movimiento, pero formó parte del límite de la lucha en cuanto intentaba controlar el despliegue de la actividad de clase y canalizaba su acción en formas de negociación con el Estado asesino. Respecto a Oaxaca, Gustavo Esteva (2007) se refiere a una reubicación interna de la propia lucha. La emergencia de la APPO se fundó en un intento del sindicato magisterial para aprovechar políticamente la solidaridad desplegada por parte de la gente frente a la represión brutal del 14 de junio 2006. De hecho, estableció una estructura paralela y correspondiente a su propia estructura sindical que se mantuvo dentro de los límites de la representación y negociación con el Estado, con jerarquías evidentes, sin embargo, no tan claras, con líderes y líneas políticas. Este panorama cambió esencialmente cuando el vacío político, que la realidad material de la APPO (o sea, su forma organizativa) representaba, se llenó por los "nadies", por aquellos que no estaban integrados ni a la pequeña escala de la APPO como institución ni a la gran escala

del Estado y la toma de las decisiones. La transformación se produjo por la participación de los que están excluidos de dichas representaciones políticas establecidas.

De manera similar, en Atenas, la revuelta no se movió en el contexto de ninguna "línea política" trazada por algún grupo organizado. Fue un movimiento de ilegalidad, contra el "orden", no solo contra el Estado sino también en el seno del propio campo de las fuerzas sociales de choque, por esta razón los intentos de mediación en la lucha acabaron en un punto muerto.

Esta revuelta es espontánea e incontrolable. Al mismo tiempo demuestra de manera explícita el rechazo a la política, mientras no se formularon demandas específicas o propuestas políticas. Pusimos en evidencia que no tenemos confianza en ningún político de cualquier tipo, cuyo objetivo único es mantener la paz social, una paz que esconde dentro de sí misma la miseria de la vida cotidiana, la explotación y nuestra enajenación. Esta revuelta es un momento auténtico proletario de negación de las condiciones a que nos obligan a vivir. (Manifiesto (I) de algunos-as de quienes se encontraron en las calles de las ciudades rebeldes, Atenas, 2008).

El ejemplo más extremo de las contradicciones desplegadas fue la acción del Partido Comunista de Grecia (KKE). El KKE —que acostumbra defender la lucha de clases hasta el punto del choque de una "clase obrera" liderada por él mismo, siempre dentro del contexto de la legalidad burguesa— condenó desde el principio, rotundamente, la rebelión como una expresión marginal de una minoría "antisocial". De acuerdo con las declaraciones oficiales de sus miembros, los insurgentes eran unos pocos "encapuchados" o "narcotraficantes"; es decir "criminales comunes". Es más, se publicó en *Rizospastis*, el periódico oficial del partido, un relato titulado "La llamada telefónica errónea de un asesino", con el cual se "exculpaba" a los asesinos uniformados de Alexis por ser "hijos de la sirvienta proveniente del pueblo" que dispararon contra los jóvenes "desmadrosos" de la clase

burguesa y se llegaba hasta el punto de criticar al Estado por su incapacidad de reprimir. Sin embargo, no fue solo la postura claramente reaccionaria del KKE que tomó indudablemente el lado de la contrainsurgencia. También los sindicatos se retiraron de la escena, las figuras protagonistas fueron desactivadas, muchos intelectuales guardaron silencio puesto que no había un campo de "reconciliación social"; el arte que ubica su existencia dentro del contexto del mercado capitalista se vio simplemente incapaz de reproducir su papel de portador-productor de un discurso alternativo. La revuelta, a través de su práctica y discurso, trajo a la superficie el nuevo vocabulario del "¡ya basta!", como negación de este mundo. Las contradicciones que caracterizan el trabajo y sus instituciones de poder (sindicatos) aparecieron claramente en el caso de la ocupación del edificio oficial de la Federación General de Trabajadores de Grecia (GSEE) que duró por cinco días. En este espacio se encontraron, por un lado, *sindicatos de base*<sup>115</sup> que trataron de imponer un carácter reivindicativo, en términos laborales, a la revuelta bajo la *forma sindicalista*. Por otro, llegó al mismo espacio varia gente de todo tipo (desempleados, trabajadores precarios, jóvenes, etc.) que insistía en lo contrario: la ocupación debería seguir sin poner ninguna demanda laboral como bandera. El proyecto de la okupa de GSEE aunque se oponía, en su conjunto, al sindicalismo oficial, fue muy conflictivo. Lo que estaba sobre la mesa era, en general, el tema de cómo se podía extender la revuelta a los espacios de trabajo, pero este tema no se planteaba de la misma manera por todos ni siquiera la propia necesidad de tales acciones. Los temas tradicionales de la ocupación de los medios de producción por los trabajadores, fueron criticados fuertemente por el polo no-sindicalista.

---

<sup>115</sup> Los *sindicatos de base* hicieron su aparición fuerte durante diciembre, son formas de sindicalismo radical que plantean las cuestiones laborales en contra de una jerarquía formal del sindicato, en términos, sobre todo, asamblearios y de acción colectiva sin líderes.

La asamblea de ASOEE fue realmente una asamblea de anarquistas pero de todo el espectro, desde los del Café Zapatista hasta los más desmadrosos. Pero, en GSEE se juntó lo que llamamos “clase obrera” y sus representantes. En la Asamblea General de Trabajadores Insurrectos, como se nombró luego, llegaron muchos sindicatos de base con el objetivo de imponer realmente la cuestión laboral como uno de los temas y proyectos de la revuelta. Cuando fuimos nosotros y participamos en las pláticas, sentimos que el intento era poner una etiqueta en lo que acontecía. Parecía que habían pensado la ocupación del edificio de GSEE solo por unos días para terminar con una huelga planificada donde levantarían sus reivindicaciones laborales. Lo único que no pasó era empezar con los golpes entre nosotros pero sí, la crítica fue fuerte.

[...] Si pensamos la clase no en términos sociológicos sino como dos polos antagónicos, yo creo que la revuelta de diciembre *fue un ataque a los dos polos al mismo tiempo*, tanto al capital como al trabajo. No vamos ni para tomar el poder ni para pedir mejores salarios. Esta maquinaria, por lo menos en el centro de la ciudad, había sido derribada. Y para mí este es el tema. (Entrevista a participante en la asamblea de ASOEE, Atenas, 2012).

La diferencia entre la revuelta de diciembre y una marcha como la que ocurrió contra las medidas de austeridad en 2011 —esta marcha fue enorme— fue que en Syntagma tenías un sujeto subalterno por un lado y un sujeto dominante por el otro enfrenándose con los granaderos en medio, o no sé quién más puede estar en medio.<sup>116</sup> Cada uno luchaba por imponer sus demandas al otro. En diciembre no había nada de eso, de que ellos están ahí y vamos a pedir que nos suben el salario; en diciembre hacíamos todo lo que queríamos libremente. (Discusión con participantes en el Colectivo Paremvoli, Atenas, 2012).

---

<sup>116</sup> Se refiere al caso de miembros del Partido Comunista (KKE) quienes en la marcha del 21 de octubre 2011 contra las medidas de austeridad rodearon el Parlamento bloqueando, en realidad, el acceso a los demás manifestantes y protegiendo, al mismo tiempo, a las fuerzas policiales que estaban paradas detrás de ellos. El resultado fue el enfrentamiento violento entre miembros de KKE y grupos anarquistas.

Sin embargo, cada medida comunista que no se generalizaba, devenía en contradictoria. De esta manera, podemos pensar la coagulación de los procesos asamblearios en formas de conflicto político entre diferentes grupos; además, su reducción en una función de mera difusión de discurso político. Cuando la fuerza del conflicto social en las calles de Atenas decaía, los procesos asamblearios que se desarrollaron durante la revuelta empezaron a aislarse y definirse cada uno de manera separada, no referida a la propia actividad rebelde, sino a un proyecto político específico de cada grupo. Es precisamente cuando las asambleas, según John Holloway (en Gunn, *Prólogo*, 2015), del flujo de un verbo se vuelven sustantivos rígidos y consolidados, se institucionalizan y comienzan a excluir a gente, ideas, discursos o comportamientos. Por otro lado, el límite de la violencia lanzada por parte del movimiento se evidenció con el comienzo de las balas, cuando grupos de guerrilla urbana realizaron operaciones armadas contra la policía en el pleno centro de la ciudad. El 23 de diciembre un ataque armado es lanzado desde la terraza de un centro social y el 5 de enero otro ataque se realizó desde una calle en el corazón de Exárjia. La diferencia entre las dos formas de violencia es que en el segundo caso hablamos de una violencia sistematizada, separada por el propio movimiento; una violencia en la que la gente solo puede ser espectadora. No obstante, durante y después de la revuelta, 270 personas fueron detenidos por sus actos relacionados con la rebelión, incluso inmigrantes que fueron deportados, muchos se encarcelaron, algunos con graves acusaciones en el marco de la ley antiterrorista.

Lo que pensábamos todos era que ahora estamos aquí, en el acontecimiento y aquí no hay rostros. [...] En 2008, en centro y en Exárjia... tenías todo el tiempo el olor de algo quemado, todo estaba roto y desmontado, no podrías percibir este espacio como un campo de encuentro pacífico. La capucha tenía dos resultados, por un lado no había un proceso de identificación con alguien, con personas o

con modelos. Por el otro, la *capucha* como acción directa y sin rostro no rechazaba a nadie. (Discusión con anarquistas en Atenas, 2012).

En las dos revueltas el cuestionamiento al poder del Estado fue el inicio común en cuya base se desplegó la fuerza social como apertura a la posibilidad. La construcción de miles de posiciones para la acción colectiva, a través de las barricadas en la ciudad de Oaxaca, es el mejor ejemplo para describir la producción de un proceso según el cual grupos de rebeldes dispersos, que no se vinculaban sobre la base de una dirigencia central, logran organizar y transformar de manera polimórfica todo el mapa urbano. De esta manera, el contenido del acontecimiento se planteó en la base de un “lo que podemos hacer está mediado por el contra de lo que debemos luchar” (Tischler, 2013: 176). La acción característica de la producción de miles de imágenes-pensamientos a través del grafiti y el arte, mensajes de solidaridad, resistencia, expresiones múltiples y diferentes de descontento, la polifonía propia de la lucha es un ejemplo más. En ambas revueltas, el desbordamiento de una lucha reivindicativa, significaba que los rebeldes organizaban su propia práctica bajo relaciones que cuestionaban la clasificación identitaria: clase, géneros, trabajadores asalariados, desempleados, etc. En los momentos que se desactiva este mal-reconocimiento a través de la identidad (ver Gunn, 2015) los proletarios, según Astarian (2011: 6), “inventan el modo de resocializarse entre ellos para enfrentar al capital”. La negación común a una relación social que ya no queremos, ya no soportamos, es una expresión antisocial en el sentido de la afirmación expresada en la frase de Bloch (*apud.* Gutiérrez, 2007: 312): “lo que existe no puede ser verdad”. La crítica relata al conjunto de las relaciones sociales. La actividad rebelde no está relacionada meramente con actores o sujetos políticos, sino con la participación de un sujeto social amplio que se cuestiona, politiza e involucra en el conflicto, multiplicando las preguntas más que ofreciendo respuestas: “Las grietas siempre son preguntas, nunca respuestas” (Holloway, 2011: 22).

## Lucha por desclasificación

El violento estallido de diciembre fue de tal intensidad que jamás se había vivido uno así antes. Veías personas en traje participando en las batallas callejeras, la gente que salía por primera vez a una marcha rompía todo a su paso. Por el otro lado, la participación más numerosa de alumnos y estudiantes de entre 14 y 15 años, que salieron espontáneamente y se autoorganizaron, cambió toda percepción respecto a la pasividad e indiferencia de esta generación, su politización surgió bajo esta condición particular. (Discusión con participantes en la Asamblea de Agios Dimitrios, Atenas, 2012).

El estallido del diciembre fue la expresión de la furia acumulada debido a que todas las promesas neoliberales fallaron. Señaló que el *american dream* ya se había acabado. Durante los enfrentamientos, el papel de los alumnos-estudiantes fue principal para el quiebre del miedo y la legalidad. Cuando partes de la sociedad tan diversas salen a la calle, como sucedió en 2008, no existen personas expertas respecto al cómo y en qué medida se despliega la violencia. La generalización de un conflicto abierto y violento obtuvo un carácter festivo que se manifestaba en todo espectro de la ciudad. (Discusión con participantes en Escuela Ocupada (11<sup>o</sup>), Thessaloniki, 2012).

La rebeldía del presente señala el movimiento negativo del sujeto como “un cambio en las reglas del conflicto anticapitalista” (Holloway, 2008: 50). Es *la disputa del papel del proletariado como clase en el modo capitalista de producción*. En las luchas proletarias de las décadas recientes se hace cada vez más visible el enfrentamiento del proletariado con su determinación como clase. Su acción como clase (luchas reivindicativas) aparece, a la vez, como punto de partida y límite de la lucha (demandas que se perciben como ilegítimas por el Estado y el capital). Se nota, pues, un movimiento de desidentificación con el movimiento obrero. Sin embargo, cuando se habla del movimiento obrero como *canon de las luchas fordistas*, es necesario hacer dos aclaraciones. Primero, es importante pensar que el *movimiento*

*obrero* no fue basado, simplemente, en la reivindicación de demandas laborales inmediatas (jornada laboral, salario, prestaciones, etc.). Se debe pensar a este como una relación social construida en la base, sobre todo, de una experiencia compartida de lucha; una narrativa que planteaba la *percepción unificadora* de que “los que son desposeídos de todo constituyen la fuerza vital del nuevo mundo” (Sotiropoulos, 2014: 3). En este sentido, es importante hablar de procesos de *identificación/desidentificación* en vez de identidades o estructuras definidas, lo cual permite entender de qué manera la fetichización está cuestionada por la propia práctica del proletariado. Segundo, tampoco las formas de lucha anteriores se pueden identificar meramente con las figuras ideológico-políticas de los partidos o los sindicatos predominantes en los conflictos sociales de hace algunas décadas. Tales formas llegaron, realmente, a dotar de un carácter sistemático-organizativo de “qué hacer” a las luchas sociales, formulando una *imagen* del “mundo redimido” en términos del establecimiento de una *sociedad de trabajadores*. Sería, entonces, aquella sociedad donde *el productor de la riqueza social sería dueño de su propia producción y de sus medios de producción*; y, de este modo, sustituiría a la sociedad capitalista. Así, el horizonte de emancipación era la revolución de la clase obrera.

¿Hay realmente algo malo en esta imagen del mundo nuevo? Creo que sí. En esta visión el productor, el proceso de producción (trabajo) y los medios de producción son vistos como elementos del proceso productivo (relaciones productivas), cuyo objetivo es producir valor, a saber, producir la riqueza en forma-mercancía. La posibilidad radica, entonces, en cambiar la posición de dichos elementos, sin pensar que el resultado de este proceso sigue teniendo el mismo objetivo (la producción de valor). En otras palabras, si pensamos al capitalismo como relación única, *como un todo*, donde el proceso y resultado de la práctica se identifican y reproducen la propia relación, la ocupación de los medios de producción únicamente para ser

propiedad de los trabajadores (igual que la riqueza producida por ellos), en vez de los capitalistas, no disuelve la relación establecida. Y eso se debe al hecho de que en el capitalismo toda actividad social es realmente la concentración e identificación de un espectro amplio y en plena libertad, al cual podríamos llamar *actividad social* o *práctica humana* con el concepto y la práctica del “trabajo”. Evidentemente, *el horizonte de una sociedad de trabajadores* no subvierte la lógica dominante constituida en el trabajo abstracto productor de valor.

Sin embargo, cabe mencionar que el horizonte revolucionario de la clase obrera no apuntaba solamente a un futuro liberado. Al mismo tiempo, configuraba una cotidianidad particular para los trabajadores y los desempleados de cada clasificación; es decir, una norma de cómo percibir al mundo entero: la cotidianidad que se generaba en los espacios del trabajo y de los sindicatos, en las organizaciones de obreros y campesinos, las relaciones específicas de raza o género, en las formas de luchar, pensar, sentir y actuar cotidianamente, en la organización de la experiencia espacio-temporal específica; todo se constituía en proceso de identificación con aquello percibido como “ser parte” del movimiento obrero (ver *Théorie Communiste*, 2009). De este modo, la explotación produjo un movimiento de identificación/afirmación que permitió a la clase obrera pensarse a sí misma como sujeto social capaz de tener conciencia de sí mismo y dirigir su práctica hacia cierta autonomización del capital. Edward Thompson (2001: 93), en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* devela una realidad y percepción características del mundo laboral:

[...] los obreros formaron una imagen de la organización de la sociedad a partir de su propia experiencia y con la ayuda de su educación desigual y a duras penas conseguida, que era sobre todo una imagen política. Aprendieron a contemplar sus propias vidas como parte de una historia general del conflicto entre, por una parte, las “clases industriales”, imprecisamente definidas, y por la otra la Cámara

de los Comunes no reformada. Desde 1830 hacia adelante maduró una conciencia de clase, en el sentido marxista tradicional, definida con mayor claridad, en la que la población obrera se responsabilizó de seguir adelante por sí misma con las viejas y las nuevas batallas.

Este proceso de identificación del movimiento obrero se debilita en el marco de la crisis actual. El desarrollo de la subsunción real del trabajo por el capital significa, en la actualidad, que la producción de valor y la valorización del capital se han difundido ampliamente en la esfera de la reproducción de la vida cotidiana. Este proceso, profundiza la contradicción de la relación capital-trabajo y evidencia sus propios límites como crisis: mientras, por un lado, observamos que la acumulación capitalista se desvincula cada vez más de los llamados sectores productivos y de la propia reproducción del proletariado (desconexión creciente entre productividad y salario); por el otro, hay un aumento tremendo de la proletarización en todo el mundo. ¿Qué significa esta afirmación en términos prácticos? Significa, precisamente, que hoy existe una intensificación feroz del proceso excluyente de cada vez más gente, no solo del "trabajo asalariado" sino de todo lo que antes se consideraba una condición de "vida laboral normal", "trabajo normal", "salario normal" y "supervivencia normal". En fin, se derrumba la trama de relaciones que antes constituía las bases de un *pertenecer* al movimiento obrero. La nueva realidad manifiesta la abolición de la objetividad material, con la que el proletariado se reproducía anteriormente. Según Marx de los *Grundrisse* (2007: 235-236, *apud.* García Vela, 2014: 75), es el trabajo como *no-capital*, concebido negativamente:

[...] trabajo no objetivado, concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo; lo no objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no materia prima, no instrumento de trabajo, no producto en bruto: el trabajo dissociado de todos los medios de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como abstracción de todos los aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor);

este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como miseria absoluta: la miseria no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva.

En este pasaje Marx señala, en términos históricos, que el trabajo en cuanto capital, es decir, el trabajo en el capitalismo (y el proletariado como clase obrera en el modo de producción capitalista) se determina en la base de una *unificación* condicionada por el propio capital. Por así decirlo, la relación capitalista no es simplemente la relación de la explotación de los trabajadores sino una relación que define el modo en el cual los trabajadores se unen entre ellos y se identifican como trabajadores, como clase. Esta es la relación asalariada, cuya existencia predominante se interrumpe en la crisis actual. El hecho de que ahora esta relación —que mantiene entrelazado al mundo laboral bajo el trabajo abstracto— se perturba y el trabajo se vuelve no-capital en el capitalismo significa, al mismo tiempo, la *exclusión plena* del proletariado de la riqueza objetiva, que hoy se determina como producción de mercancías. Dicha miseria y proletarización no es condición externa al mundo del trabajo y al capital, no implica una autonomización automática del trabajo por el capital, sino todo lo contrario. La *forma laboral* experimentada en nuestros tiempos, por todo el mundo, es una integración en el sistema capitalista dada *a través de la exclusión de todo lo que antes significaba esta integración*: la relación que tenía el proletario con el trabajo asalariado es liquidada; las fronteras claras anteriores entre trabajo y desempleo ya no existen. “Se trata de una integración disciplinaria, represiva, una integración que se produce en el contexto del estado específico de excepción” (*Blaumachen and friends*, 2013: 77). El proletario que hoy produce valor está pagado con un salario que ni siquiera alcanza para su supervivencia, es decir, para la reproducción de su fuerza de trabajo, algo que antes era fundamental en la condición laboral. El proletario que actualmente

produce valor, mañana puede encontrarse sin trabajo y además sin subsidio de desempleo, algo que antes era inconcebible para la condición laboral. La *forma laboral* tradicional se fragmenta y desarticula.

La proletarización crece. Pero el oxímoron es que, mientras el proletariado se amplía en términos cuantitativos y cualitativos, su forma anterior de ser unificado se ve más y más fragmentada. El proceso de proletarización aumenta, pero se ubica *fuera del proceso laboral tradicional*; el proletariado crece como reserva, como desempleo generalizado, como poblaciones despojadas y desplazadas, como la parte maldita que el capital desecha. El proletario que pierde su trabajo es excluido de todas las actividades laborales que anteriormente aseguraban su reproducción social, además no tiene ya ninguna oportunidad de recuperar estas condiciones. Para el joven proletario, el nuevo entrante al campo de trabajo, el futuro laboral es pelear por un subsidio de desempleo; para el estudiante, el futuro es pelear para pagar las deudas de una educación que no se le recompensará, posiblemente, con ningún empleo; para comunidades enteras de campesinos e indígenas, el futuro es pelear contra su eliminación en el nombre del “desarrollo” (“disturbios del desarrollo” contra los megaproyectos); para el inmigrante, el futuro es salvar su vida de la violencia brutal y la caza que han lanzado policía y ejército; para la trabajadora en la maquiladora, el futuro es pelear contra su humillación, agresión, violación y asesinato. Esta es la nueva *forma laboral generalizada* que prefigura un futuro con el cual nadie puede identificarse, ni luchar por él, como trabajadora.

En estas condiciones de crisis, las luchas responden con una confluencia de prácticas diversas. Por un lado, siguen apareciendo prácticas que buscan el aumento del precio de la fuerza de trabajo o intentan defender los seguros y derechos laborales. Por otro lado, aparecen —y se encuentran de manera creativa y dialéctica con las anteriores— prácticas que van en contra de la condición laboral misma, que chocan

realmente con el límite de la propia actividad como clase trabajadora, que son ajenas al movimiento obrero y que niegan su propia clasificación otorgada por el capital. Los enfrentamientos generalizados y violentos contra la policía, la destrucción de elementos de capital, las expropiaciones populares, la ocupación de edificios y espacios públicos e incluso vías públicas para levantar barricadas e impedir el flujo de la cotidianidad capitalista o la entrada de las máquinas para los megaproyectos, los disturbios por la comida y el agua, los enfrentamientos violentos contra los desalojos que pretenden convertir amplias zonas populares en industrias turísticas, las marchas silenciosas de poblaciones campesinas para impedir su extinción por la depredación capitalista son solo unos de miles ejemplos de la rebeldía actual. En este sentido, los estallidos sociales no plantean *la unificación de la clase (trabajadora)* como horizonte emancipatorio. Sin embargo, esto no se debe pensar como algo desalentador, pues la dinámica que socava la coherencia interna del movimiento obrero es un proceso que renueva, continuamente, esta misma dinámica. El hecho de que las luchas contemporáneas van más allá de una lucha-basada-en-demandas significa, precisamente, que los proletarios atacan la propia condición que los determina: “*socavan y distorsionan* el contexto productivo, urbano, geográfico y social de la ‘unificación’ que se les impone por el capital” (*Théorie Communiste*, 2005). Es un movimiento autonegativo: el proletariado como trabajo abstracto y crítica al trabajo abstracto; como propiedad y crítica a la propiedad, como productor de valor y crítica al valor; como dinero (valor de la fuerza de trabajo) y crítica al dinero; como división del trabajo y crítica a la división del trabajo. A saber, como proceso de subjetivación autoantagónico. Cada regreso a la afirmación de una lucha en la cual el proletariado logra robar el poder de la clase dominante no resuelve la pregunta; más bien la fortalece, la vuelve más y más visible, más y más inevitable a enfrentarse.

## Posdata

2016. El momento que se publica el libro. Un presente alterado. ¿Cómo se esboza? Después de 2013, las luchas tienden a tener un carácter crecientemente defensivo (reivindicativo) que está protestando, sobre todo, contra la desaparición del Estado benefactor. De esta manera, lo que está en juego gira, por el momento, en torno a demandas hacia el Estado. La lucha de clases se encuentra frente a las mismas preguntas una y otra vez. La dinámica en la que se presenta conlleva la tendencia del dominio de la contrarrevolución. Guerras lanzadas por todo el mundo (Medio Oriente), auge del fascismo en Europa, auge de la violencia estatal en América Latina, conflictos entre los Estados, debilidad de los movimientos antisistémicos-anticapitalistas-izquierdistas para jugar un papel importante, construcción del terrorismo como el enemigo exterior, lanzamiento de operaciones (militares) para defender la *seguridad* que se ha convertido en el supremo bien social. En términos de su régimen democrático, todos los Estados blindan sus políticas autoritarias, tanto en su interior contra los trabajadores, desempleados, toda protesta social, como en sus relaciones exteriores cerrando fronteras a miles de refugiados/migrantes que ni siquiera pueden exigir derechos básicos firmados por acuerdos internacionales.

Mientras el movimiento anticapitalista retrocede y parece débil para construir vías alternativas, las izquierdas institucionales en todo el mundo que se volvieron gobiernos prometen pero no pueden suspender la austeridad y la violencia aumentada. La experiencia de años de canalización de lucha y esperanza a través de los gobiernos progresistas de Venezuela, Bolivia, Argentina, etc., y la ola de desilusión que se está expresando en los resultados electorales en estos países muestran los límites del carácter neopopulista, con el que intentaron consolidar su legitimidad estatal. La represión crece y parece muy probable de que las consecuencias de la crisis de endeudamiento mundial se van

a sentir de manera mucho más dramática en América Latina. Las economías nacionales en todo el mundo se caracterizan por su estancamiento e inestabilidad que no excluye nuevas recesiones y crisis crediticias posteriores. Este proceso, llamado por los *Endnotes* (2013a) como patrón de retención (*holding pattern*) presupone la intensificación del ataque contra el trabajo y el crecimiento de la proletarización. La trabajadora se encuentra constantemente bajo la amenaza del desempleo y, por tanto, débil, sumisa. Sin embargo, dicha realidad plantea en esencia la intensificación de la crisis del capital y del Estado capitalista. La crisis de la deuda junto con la caída de la esperanza institucional y las ilusiones democráticas han marcado *la crisis del Estado* más fuerte que nunca en nuestros tiempos, una crisis que presenta la condensación de las contradicciones de la forma-Estado: Estado-nación, Estado-democrático, Estado-social. La izquierda se encuentra aparentada con el reformismo, el estatismo, el nacionalismo, el cual esboza un panorama oscuro por ambos lados del océano. Crisis e inestabilidad generalizada. Son estas condiciones específicas que permiten pensar: aunque estamos enfrentando la cara feroz del pragmatismo económico (*realpolitik*), los sueños de los que fantasean con que pueda prevalecer una administración tecnocrática del mercado capitalista y una explotación estable, profunda, sin resistencias son poco reales.

La situación actual requiere pensar en la realidad de la desilusión-desesperación que surge de la miseria de la proletarización-sin-empleo y de la crisis política tanto en Europa como en América Latina. ¿Cómo la podemos entender y enfrentar? La desidentificación producida hacia las formas anteriores de lucha no deja espacio para quedarnos en una mera denuncia de los gobiernos de izquierda y la continuación de sus políticas de austeridad/políticas neoliberales (devaluación de la fuerza de trabajo, desempleo, etc.). Más bien, parece evidente que aquellos proyectos que persisten en la reconstrucción de la identidad del movimiento obrero, a través de la conciencia de clase,

solo confirman la estatización del movimiento o —en su versión inocente— son nostálgicos de una época pasada. Por otro lado, la fragmentación o desaparición de la identidad laboral y el cuestionamiento de las luchas obreristas tampoco puede establecerse teóricamente como una teleología negativa de la lucha de clases con un final feliz, que llega a sustituir a la teleología positiva del movimiento obrero. En tal sentido, si queremos liberarnos de la condición desesperanzadora que oscurece el presente, debemos ponernos frente a cuestiones urgentes sobre la relación entre la lucha clasista y la perspectiva revolucionaria. ¿Puede emerger una tendencia invertida, una posibilidad de radicalización de la lucha? Dejemos a un lado cualquier intento de definición del sujeto revolucionario menos que *su composición dependerá de quienes están del lado de la emancipación humana en el constante conflicto con el capital y su Estado* (Bonefeld, 2013: 311). Sin embargo, no podemos dejar de insistir en pensar que la subjetividad producida hoy en día es cuestionamiento de la determinación de clase. Esto es pensarla no como un sujeto *en sí mismo* ni *para sí mismo*, sino *contra sí mismo*; no como *sujeto de la historia general*, ni como *un sujeto dentro de la historia* sino como aquello que va en contra de su propia historia.

## Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel, 2011, "Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político" en *Pensar las autonomías*, México: Bajo Tierra Ediciones, págs. 215-244
- Adorno, Theodor, 1975, *Dialéctica Negativa*, Madrid: Taurus Ediciones
- Aléssi Dell'Umbria, 2008, *Racaille. Si ellos son gentuza... pues, yo también. Revueltas en los guetos de las metrópolis francesas (Racaille. Αν αυτοί είναι αποβράσματα... τότε είμαι κι εγώ. Εξεγέρσεις στα γκέτο των γαλλικών μητροπόλεων)*, Atenas: Club de espías del siglo XXI Editores
- Almeyra, Guillermo, 2007, "El legado de la APPO" en Beas Tores *et al.*, *La batalla por Oaxaca*, Oaxaca: Ediciones Yope Power, págs. 147-151
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne, 2004, *Para leer el capital*, México: Siglo XXI Editores
- Amaya, G. A., 2009, "Aportaciones: mirando el movimiento social en Oaxaca" en: *Oaxaca 2006: Lo vimos, lo vivimos*, México: Oaxaca Libre, págs. 9-19
- Arthur, C. J., 1978, "Labour: Marx's Concrete Universal", en *Inquiry* 21:1, págs. 87-103
- Astarian, Bruno, 2011, *Actividad de crisis y comunización (Δραστηριότητα κρίσης και κομμουνιστικοποίηση)*, Atenas: Blaumachen en coedición con Rioters

- Badiou, Alain, 2012, *The Rebirth of history. Times of riots and uprising*, London: Verso
- 2010, "La idea del comunismo" en Alain Badiou *et al.*, *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires: Paidós, págs. 17-32
- 2009, *La hipótesis comunista (Η Κομμουνιστική υπόθεση)*, Atenas: Patakis Ediciones
- 2008, *La política y la lógica del acontecimiento (Η πολιτική και η λογική του συμβάντος)*, Atenas: Patakis Ediciones
- Bárceñas, Francisco López, 2007, "La insurrección popular en Oaxaca" en Beas Torres *et al.*, *La batalla por Oaxaca*, Oaxaca: Ediciones Yope Power, págs. 87-90
- Beas Torres, 2007, "La batalla por Oaxaca" en Beas Torres *et al.*, *La batalla por Oaxaca*, Oaxaca: Ediciones Yope Power, págs. 21-79
- Benjamin, Walter, 1973, *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid: Taurus
- Blaumachen, 2009a, (Woland) "Diciembre de 2008: un intento de explorar la fuerza y los límites de nuestra lucha" (Δεκέμβρης 2008: μια προσπάθεια να ανιχνεύσουμε τη δύναμη και τα όρια του αγώνα μας), en *Blaumachen*, No. 3, Thessaloniki, págs. 3-28
- 2009b, (Bequemont) "Kemal, ¡despierta! Este mundo está en llamas" (Ξύπνα Κεμάλ, αυτός ο κόσμος πήρε φωτιά!), en *Blaumachen*, No. 3, Thessaloniki, págs. 3-4
- 2010, (Woland) "Comunización: la producción histórica de la revolución del periodo actual" (Communisation: Η ιστορική παραγωγή της επανάστασης της τρέχουσας περιόδου), en *Blaumachen*, No. 4, Thessaloniki, págs. 9-54
- 2011, (Woland) "El periodo transitorio de la crisis: la era de los motines" (Η μεταβατική περίοδος της κρίσης: Η εποχή των ταραχών), en *Blaumachen*, No. 5, Atenas, págs. 13-46
- 2013a, (Bob) "¡Topo! ¿Estás aquí? Capital reestructurado, lucha de clases y perspectiva revolucionaria" (Τυφλοπόντικα, είσαι εδώ; Αναδιαρθρωμένο κεφάλαιο,

- πάλη των τάξεων και επαναστατική προοπτική), en *Blaumachen*, No. 6, Atenas, págs. 199-219
- \_\_\_\_\_ 2013b, (M.) "Sobre los communes" (Περί κοινών), en *Blaumachen*, No. 6, Atenas, págs. 139-158
- \_\_\_\_\_ 2013c, (B.L.) "Comunización vs socialización" (Κομμουνιστικοποίηση εναντίον Κοινωνικοποίησης), en *Blaumachen*, No. 6, Atenas, págs. 168-177
- Blaumachen and friends, 2013, "La emergencia del no-sujeto" (Η ανάδυση του μη-υποκειμένου), en *Blaumachen*, No. 6, Atenas, págs.76-83
- Bloch, Ernst, 1977, *El principio esperanza*, Tomo I, Madrid: Editorial Aguilar
- \_\_\_\_\_ 2007, *El principio esperanza*, Tomo III, Madrid: Editorial Trotta
- \_\_\_\_\_ 2007a, *Utopía y revolución (Ουτοπία και επανάσταση)*, Atenas: Ediciones Erasmos
- Bloch, Ernst y Adorno, Theodor, 2000, *Algo falta. Una discusión sobre las contradicciones del pensamiento utópico (Κάτι λείπει: μια συζήτηση για τις αντιφάσεις της ουτοπικής σκέψης)*, Atenas: Erasmos Ediciones
- Bonefeld, Werner, 2002, "The permanence of primitive accumulation: Commodity fetishism and social constitution", en *The Commoner*, No. 2, en línea: <http://www.rebelnet.gr/files/02bonefeld.pdf>
- \_\_\_\_\_ 2004, "Clase y constitución" en John Holloway *et al.*, *Clase=Lucha*, Buenos Aires: Herramienta, págs. 33-68
- \_\_\_\_\_ 2004a, "El principio esperanza en la emancipación humana: acerca de Holloway", en *Herramienta*, No. 25, Argentina, en línea: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-25/el-principio-esperanza-en-la-emancipacion-humana-acerca-de-holloway>
- \_\_\_\_\_ 2005, "El capital como sujeto y la existencia del trabajo" en Werner Bonefeld *et al.*, *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. II, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, págs. 37-76

- \_\_\_\_\_ 2009, Entrevista, *Shift Magazine*, No. 5, en línea: [shiftmag.co.uk/?p=260](http://shiftmag.co.uk/?p=260)
- \_\_\_\_\_ 2010, "The free economy and the strong state: some notes on the state", en *Capital and Class*, 34 (1), págs. 15-24, en línea: <https://ns210054.ovh.net/library/free-economy-strong-state-some-notes-state-werner-bonefeld>
- \_\_\_\_\_ 2013, *La razón corrosiva*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta
- \_\_\_\_\_ 2014, *Critical Theory and the critique of political economy*, London-New York: Bloomsbury
- Bonnet, Alberto, 2007, "Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo" en John Holloway *et al.* *Negatividad y Revolución*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, págs. 37-72
- Bordiga, Amadeo, 1949, "Marxismo e miseria", en *Battaglia Comunista*, No. 37, págs. 28-29, en línea: [www.sinistra.net/lib/bas/battag/ceju/cejumkizui.html](http://www.sinistra.net/lib/bas/battag/ceju/cejumkizui.html)
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a theory of practice*, Cambridge: Cambridge University Press
- Caffentzis, George, 2010, "The future of 'the commons': Neoliberalism's 'Plan B' or the original disaccumulation of the capital?", en *New Formation*, No. 69, págs. 23-41
- Camatte, Jacques, 1988, *Capital and Community*, London: Unpopular book, en línea: <https://www.marxists.org/archive/camate/capcom/camate-capcom.pdf>
- CASA Colectivo, 2011, *Enseñando rebeldía*, Oakland: PM Press
- Cleaver, Harry, 1992, "The inversion of class perspective in marxian theory: from valorization to self-valorization" en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis, (eds.), *Essays on Open Marxism*, London: Pluto Press, 1992, págs. 106-144
- Comité Invisible, 2007, *La insurrección que llega*, en línea: <http://www.rebellion.org/docs/86360.pdf>
- Dauvé, Gilles, 1979, "When insurrections die", en línea: <http://libcom.org/library/when-insurrections-die>

- Dauvé, Gilles (Jean Barrot) y Martin, François, 2002, *Eclipse y resurgimiento del movimiento comunista (Εκλειψη και επανεμφάνιση του κομμουνιστικού κινήματος)*, Thessaloniki: Kokkino Nima, en línea (en griego): [http://www.kokkinonima.gr/KN\\_Dauve\\_Eclipse.pdf](http://www.kokkinonima.gr/KN_Dauve_Eclipse.pdf)
- Dauvé, Gilles y Nesic, Karl (Troploin Collective), 2007, "What's it all about? Questions and answers", en *Troploin Newsletter*, No. 4, entrevista publicada por *Revolution Times* en Alemania, en línea: <http://libcom.org/library/whats-it-all-about-questions-answers-troploin>
- \_\_\_\_\_ 2008, "Love of labour? Love of labour lost", en *Endnotes*, No. 1, en línea: [endnotes.org.uk/articles/12](http://endnotes.org.uk/articles/12)
- \_\_\_\_\_ 2011, "Communisation", en línea: <https://libcom.org/library/communisation>
- Davis, Mike, 2007, *Planet of Slums*, London-New York: Verso
- \_\_\_\_\_ 2008, entrevista en la revista "7" de *Eleftherotypia*, 28/12/2008 (republicación en *Blauchmen*, No. 3, págs. 80-81)
- De Angelis, Massimo, 2003, "Reflections on alternatives. Commons and communities or building a new world from the bottom up", en *The Commoner*, No. 6, en línea: <http://www.commoner.org.uk/deangelis06.pdf>
- \_\_\_\_\_ 2009, "The tragedy of the capitalistic commons", en *Turbulence*, No. 5, London, págs. 32-33
- Debord, Guy, 1999, *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-textos
- Doulos, Panagiotis, 2014, *Las narrativas de violencia en la insurrección de diciembre de 2008 (Οι αφηγήσεις της βίας στην εξέγερση του Δεκέμβρη του 2008)*, tesis de maestría en Universidad de Panteion, Atenas
- Endnotes, 2010, "The history of subsumption", en *Endnotes*, No. 2, en línea: [endnotes.org.uk/articles/6](http://endnotes.org.uk/articles/6)
- \_\_\_\_\_ 2010a, "Misery and debt", en *Endnotes*, No. 2, en línea: <https://endnotes.org.uk/issues/2/en/endnotes-misery-and-debt>

- \_\_\_\_\_ 2010b, "Crisis in the class relation. Yes! There will be growth in the spring", en *Endnotes*, No. 2, en línea: <https://endnotes.org.uk/issues/2/en/endnotes-crisis-in-the-class-relation>
- \_\_\_\_\_ 2010c, "Communitisation and value-form theory", en *Endnotes*, No. 2, en línea: <https://endnotes.org.uk/issues/2/en/endnotes-communitisation-and-value-form-theory>
- \_\_\_\_\_ 2013, "The logic of gender. On the separation of spheres and the process of abjection", en línea: <http://endnotes.org.uk/en/endnotes-the-logic-of-gender>
- \_\_\_\_\_ 2013a, "The holding pattern. The ongoing crisis and the class struggles of 2011-2013", en *Endnotes*, No. 3, en línea: <https://endnotes.org.uk/issues/3/en/endnotes-the-holding-pattern>
- Engels, Friedrich, 1980, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en *Obras escogidas. Marx-Engels*, Moscu: Editorial Progreso
- Esteve, Gustavo, 2007, "APPOLogía" en *Los movimientos sociales y el poder. La otra campaña y la coyuntura política mexicana*, Jalisco: La casa del mago, págs. 313-346
- Esteve, Gustavo, Valencia, Rubén y Venegas, David, 2008, *Hasta cuando las piedras se levantan*, Oaxaca: Editorial Antropofagia
- Federici, Silvia, 2013, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, México: Pez en el Árbol
- \_\_\_\_\_ 2013a, *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México: Taller Editorial Escuela Calpulli
- Flores Magón, Ricardo, 1915, "La barricada y la trinchera", en *Regeneración*, No. 213, en línea: [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/literatura/pqsla/34.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/literatura/pqsla/34.html)
- Florida, Richard, 2002, *The rise of the creative class: and how it's transforming work, leisure, community and everyday life*, New York: Basic Books

- \_\_\_\_\_. 2005, *The flight of the creative class: the new global competition for talent*, New York: Collins
- Foucault, Michel, 2009, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI Editores
- Franco Ortiz, Itandehuil, 2010, *El deleite de la transgresión. Graffiti y gráfica callejera en la ciudad en Oaxaca*, tesis de licenciatura, UABJO, Oaxaca, México
- Garza Villarreal, Gustavo, 2005, *La urbanización de México en el siglo XX*, México: El Colegio de México
- García Vela, Alfonso Galileo, 2014, *Forma, trabajo y lucha de clases: derivación del Estado capitalista a partir del antagonismo de clase*, tesis doctoral, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" de la BUAP, Puebla, México
- Gómez Carpinteiro, Francisco, 2009, "Política endemoniada: La APPO y el levantamiento de nuevas formas de autoritarismo en el México neoliberal" en Martínez Vásquez, V. R., (comp.), *La APPO: ¿rebelión o movimiento social?*, Oaxaca: IISUABJO, págs. 45-65
- \_\_\_\_\_. 2012, *Historias que hay que contar*, México: Juan Pablos Editor S.A.
- González Cruz, Edith, 2013, *La formación del Estado mexicano (1857-1977): ¿Del nacionalismo revolucionario a la democracia como régimen de verdad?*, tesis de maestría, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" de la BUAP, Puebla, México
- Gunn, Richard, 1985, "The only real Phoenix. Notes on apocalyptic and utopian thought", en *Edinburgh Review*, No. 71 (también en Murdo Macdonald [ed.] *Nothing is Altogether Trivial: An Anthology of Writing from the Edinburgh Review*, Edinburgh University Press, 1995)
- \_\_\_\_\_. 2004, "Notas sobre clase" en John Holloway *et al.*, *Clase=que lucha*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, págs. 17-32
- \_\_\_\_\_. 2005, "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso del primer orden" en Alberto Bonnet

- et al., *Marxismo Abierto*, Vol. II, Buenos Aires: Herramienta, págs. 99-146
- \_\_\_\_\_ 2015, *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*, Buenos Aires, Argentina: Herramienta Ediciones, ICSYH-BUAP.
- Gutiérrez, Raquel, 2007, "México 2006: el incierto tránsito desde la impotencia civil hasta la soberanía social" en *Los movimientos sociales y el poder. La otra campaña y la coyuntura política mexicana*, Jalisco: La casa del mago, págs. 281-312
- \_\_\_\_\_ 2007a, "Sobre la crisis del Estado mexicano" en Jorge Fuentes Morúa, Telésforo Nava Vásquez (comp.), *Crisis del Estado y luchas sociales*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa-Casa Abierta al Tiempo, en línea: [rcci.net/globalización/2011/fg1214.htm](http://rcci.net/globalización/2011/fg1214.htm)
- \_\_\_\_\_ 2010, *Desandar el laberinto*, México: Pez en el Árbol
- \_\_\_\_\_ 2011, "Sobre la autorregulación social: imágenes, posibilidades y límites. Apuntes en torno a la propiedad privada" en *Pensar las autonomías*, México: Bajo Tierra Ediciones, págs. 351-374
- Hardt, Michael y Negri, Antonio, 1994, *Labor of Dionysus. A Critique of the State form*, USA: University of Minnesota Press
- \_\_\_\_\_ 2004, *Multitude*, Barcelona: Debate
- \_\_\_\_\_ 2009, *Commonwealth*, USA: The Belknap Press of Harvard University Press
- Hardt, Michael, 2010, "Lo común en el comunismo" en Alain Badiou et al., *Sobre la idea del comunismo*, Argentina: Editorial Paidós, págs. 129-144.
- Harvey, David, 2007, *Espacios del capital*, Madrid: Akal
- \_\_\_\_\_ 2011, "The future of the commons", *Radical History Review*, No. 109, págs. 101-107
- \_\_\_\_\_ 2012, *Rebel cities: From the right to the city to the urban revolution*, London-New York: Verso
- Hegel, G. W. F., 1994, *Fenomenología del Espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica

- Hernández Díaz, Jorge, 2010, *Ciudadanías en conflicto. Políticas de reconocimiento, expresiones y discurso en una zona urbana*, México: Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca-Plaza y Valdés
- Herrera Mejía, Leonardo, 2013, *Violencia de Estado y rebelión social. La lucha de la APPO en 2006*, tesis de maestría, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" de la BUAP, Puebla, México
- Holloway, John, 1993, "La reforma del Estado: Capital global y Estado nacional", en *Perfiles Latinoamericanos*, No. 1, México, págs. 7-32
- \_\_\_\_\_ 1994, "El capital es la lucha de clases. (Y los osos no son cariñosos)", en W. Bonefeld, J. Holloway (eds.), *¿Un nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*, México: Editorial Cambio XXI, págs. 179-183
- \_\_\_\_\_ 2002, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, México: Bajo Tierra Ediciones
- \_\_\_\_\_ 2003, *Keynesianismo, una peligrosa ilusión*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta
- \_\_\_\_\_ 2004, "Clase y clasificación" en John Holloway et al., *Clase=lucha*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, págs. 69-84
- \_\_\_\_\_ 2005, "Del grito de rechazo al grito de poder: la centralidad del trabajo" en Alberto Bonnet et al., *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. I, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, págs. 7-40
- \_\_\_\_\_ 2006, *Contra y más allá del capital*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta
- \_\_\_\_\_ 2007, "Autonomismo positivo y negativo" en John Holloway et al., *Negatividad y revolución*, Buenos Aires: Herramienta, págs. 89-94
- \_\_\_\_\_ 2007a, "Crisis, fetichismo y composición de clase" en Werner Bonefeld et al., *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. II, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, págs. 7-36

- \_\_\_\_\_ 2008, "1968 y la crisis del trabajo abstracto", en *Bajo el Volcán*, 13, Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, págs. 49-58
- \_\_\_\_\_ 2011, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, México: Bajo Tierra Ediciones
- \_\_\_\_\_ 2011a, "Las grietas y la crisis del trabajo abstracto" en *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México: Bajo Tierra Ediciones, págs. 317-336
- \_\_\_\_\_ 2013, *¡Comunicemos!*, Guadalajara, Jalisco, México: Grietas Editores
- Jappe, Anselm, 2007, *El fin del arte en Adorno y Debord (Το τέλος της τέχνης στον Αντόρνο και τον Ντεμπόρ)*, Thessaloniki: The foreigners' Publications
- Kalamaras, Panagiotis, *Esquina Patision con Stournari (Πατησίων και Στουρνάρη γωνία)*, Atenas: Cultura Libertaria
- Kant, Immanuel, 2006, *Crítica de la razón pura*, España: Taurus Ediciones
- Koestler, Arthur, 1972, *El cero y el infinito*, Buenos Aires: Emecé Editores
- Le Brise-Glase*, 2006, "La implosión de la ideología democrática" (Το σημείο κατάρρευσης τηςδημοκρατικής ιδεολογίας), en *Blaumachen*, No. 1, Thessaloniki, págs. 34-50
- Le Guin, Ursula K., 2008, *Los Desposeídos (Ο αναρχικός των δύο κόσμων)*, Atenas: Parsec Ediciones
- Lefebvre, Henry, 1978, *El derecho a la ciudad*, España: Ediciones Península
- \_\_\_\_\_ 1991, *The production of space*, Londres: Blackwell Publishing
- \_\_\_\_\_ 2008, *Critique of everyday life*, Vol. III, London-New York: Verso
- \_\_\_\_\_ 2009, *State, space, world*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press
- Lobo, Fernando, 2007, "Un sábado violento en el andador turístico" en Beas Tores et al., *La batalla por Oaxaca*, Oaxaca: Ediciones Yope Power, págs. 215-217

- Lukács, György, 2001, *Historia y conciencia de clase (Ιστορία και Ταξική Συνείδηση)*, Atenas: Ediciones Odysseas
- Marcuse, Herbert, 1983, *Eros y civilización*, España: Sarpe
- \_\_\_\_\_ 1985, *Negaciones (Αρνήσεις)*, Atenas: Ediciones Ypsilon
- Madrid Vázquez, Gustavo, 2012, *Oaxaca, de "ciudad intermedia" a metrópoli de los Valles Centrales*, tesis doctoral, Universitat Politècnica de Catalunya, Departament d'Urbanisme i Ordenació del Territori, España
- Maldonado, Benjamín, 2007, "La APPO como Asamblea" en Beas Torres *et al.*, *La batalla por Oaxaca*, Oaxaca: Ediciones Yope Power, págs. 121-122
- Martínez Vásquez, Víctor Raúl, 1990, *Movimiento popular y política en Oaxaca: 1968-1986*, México: Dirección General de Publicaciones
- Martínez, Isidoro y Zafra, Gloria, 1985, *La insurgencia magisterial en Oaxaca, 1980*, Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociológicas
- Marx, Karl, 2005, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Vol. 2, México: Siglo XXI Editores
- \_\_\_\_\_ 2007, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Vol. 1, México: Siglo XXI Editores
- \_\_\_\_\_ 2010, *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Tomo III, Vol. 7, México: Siglo XXI Editores
- \_\_\_\_\_ 2009, *El Capital*, Tomo I, Vol. 2 y 3, Tomo III, Vol. 6 y 8, México: Siglo XXI Editores
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1978, *Manifiesto del Partido Comunista*, México: Ediciones de Cultura Popular
- Menéndez, Luis y López, Néstor, 2007, "La insumisión de la utopía: acerca del ¡Que se vayan todos!" en Werner Bonefeld *et al.*, *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. II, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, págs. 171-180

- Meyer Forbes, Eric, 2013, *Que el propio educador debe ser educado... Indagaciones sobre la dialéctica del cambio social*, tesis de maestría, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" de la BUAP, Puebla, México
- Midnight Notes Collective and Friends, 2009, "Promissory notes: from crisis to common", en línea: <http://www.midnightnotes.org/Promissory%20Notes.pdf>
- Moreno Corzo, Alejandro, 2011, "De la generación del desastre a la huelga salvaje", en Moreno Corzo *et al.*, *¡Huelga! La rebelión de los paristas*, México: Casa Vieja-La guillotina, págs. 41-53
- Mouffe, Chantal, 2000, *The democratic paradox*, London-New York: Verso
- 2013, *Agonistics: Thinking the world politically*, London-New York: Verso
- Mouffe, Chantal y Laclau, Ernesto, 1985, *Hegemony and socialistic strategy: Towards a radical democracy*, London-New York: Verso
- Mumford, Luis, 1998, *La historia de las utopías (Η ιστορία των ουτοπιών)*, Thessaloniki: Ediciones Nisides
- Navarro Trujillo, Mina Lorena, 2012, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, tesis doctoral, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" de la BUAP, Puebla, México
- Nasioka, Katerina, 2014, "Communities of crisis. Ruptures as common ties during class struggles in Greece 2011-2012", *South Atlantic Quarterly*, 113 (2), págs. 285-297
- Negri, Antonio, 1988, *Revolution retrieved. Writings on Marx, Keynes, capitalist crisis and new social subjects*, England: Red Notes.
- 1991, *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*, London: Pluto
- Notes from Nowhere*, 2003, *Estamos por todos lados (Είμαστε παντού)*, Atenas: Oxy

- Osorno D. E., 2007, *Oaxaca sitiada. La primera insurrección del siglo XXI*, México: Grijalbo
- Paparunis, Mijális, 2010, Arte y trabajo inmaterial (Τέχνη και άυλη εργασία), ponencia en el foro Los y Las Artistas como Trabajadores-as, realizado en la Escuela de Bellas Artes en el contexto del festival Arte en Movimientos, 12 de diciembre de 2010, Atenas. En línea (en griego): [http://ratnet-blog2.blogspot.mx/2011/03/blog-post\\_01.html](http://ratnet-blog2.blogspot.mx/2011/03/blog-post_01.html)
- Pasquinelli, Mateo, 2007, "Immaterial Civil War: Prototypes of Conflict within Cognitive Capitalism", en Geert Lovink and Ned Rossiter, (eds.), *My Creativity Reader: A critique of creative industries*, Amsterdam: Institute of Network Cultures. En línea (en inglés): <http://matteopasquinelli.com/docs/immaterialcivilwar.pdf>
- Peller, Barucha Calamity, 2012, "Women in uprising. The Oaxaca commune, the state, and the reproductive labor", en *Lies*, No. 1, págs. 125-144
- Pinol, Jean-Luc, 2000, *El mundo de las ciudades en el siglo XIX (Ο κόσμος των πόλεων τον 19<sup>ο</sup> αιώνα)*, Atenas: Plethron
- Postone, Moishes, 2006, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid: Marcial Pons
- Poy Solano, Laura, 2009, "Misael Nuñez Acosta, un símbolo de la lucha magisterial", en *El Cotidiano*, No. 154, México, págs. 95-100
- Rancière, Jacques, 2010, *La noche de los proletarios*, Buenos Aires: Tinta Limón
- Rubin, I.I., 1994, "Abstract Labour and Value in Marx's System" en S. Mohun ed., *Debates in Value Theory*, Houndmills: Macmillan
- Rudé, George, 1998, *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*, México: Siglo XXI Editores
- Sartre, Jean Paul, 2000, *Being and Nothingness: an essay on phenomenological ontology*, London: Routledge

- Scholl, C., 2010, *The two sides of A barricade. (Dis)order and summit protest in Europe*, tesis doctoral, University of Amsterdam, Amsterdam
- Scott, C. James, 2007, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México: Ediciones Era
- Seidman, Michael, 2006, *Los obreros contra el trabajo. Barcelona y Paris bajo el frente popular Η αντίσταση των εργατών στην εργασία στο Παρίσι και τη Βαρκελώνη κατά τη διάρκεια του Γαλλικού Λαϊκού Μετώπου και της Ισπανικής Επανάστασης, 1936-1938* Atenas: Kokkino Nima Ediciones. En línea (en español): [http://www.pepitas.net/sites/default/files/libros/primeras\\_paginas/9788415862215.pdf](http://www.pepitas.net/sites/default/files/libros/primeras_paginas/9788415862215.pdf)
- Shalámov, Varlam, 2007, *Relatos de Kolimá, V. I*, Editorial Minúscula, 2007
- Simon, Roland, 2011, "The present moment", en *SIC*, No. 1, London: *Endnotes*, págs. 95-144
- Situationista International, 1969, "El comienzo de una época" (The beginning of an era), en *Internationale Situationniste*, No. 12, en línea (en inglés): <http://www.cddc.vt.edu/sion-line/si/beginning.html>
- Soula, M., 2011, "The commonalities of emotion: fear, faith, rage and revolt" en A. Vardis y D. Dalakoglou, (eds.), *Revolt and Crisis*, Scotland: AK Press and Occupied London, págs. 199-203
- Sotiropoulos, Giorgos, 2014, "Límites y Horizontes: Sobre la teoría revolucionaria y la perspectiva del comunismo" (Όρια και ορίζοντες : Για την επαναστατική θεωρία και την προοπτική του κομμουνισμού), artículo inédito
- Stavrides, Stavros, 2010, "La revuelta juvenil de diciembre de 2008 en Atenas: miradas a una posible ciudad de umbrales", *Bajo el volcán*, No. 15, Puebla, págs. 93-108
- \_\_\_\_\_, 2010a, *Espacios flotantes de la otredad (Μετέωροι χώροι της ετερότητας)*, Atenas: Ediciones Alexandria

- \_\_\_\_\_ 2010b, "Las calles de la gran ciudad como espacios en disputa" (Οι δρόμοι της μεγαλόπολης ως αμφισβητούμενοι χώροι) en Giannakopoulos, Kostas y Giannitsiotis, Giannis *et al*, *Espacios de la ciudad en disputa*, Atenas: Ediciones Alexandria
- Stavrides, Stavros y De Angelis, Massimo, 2010, "On the commons. A public interview with Massimo de Angelis y Stavros Stavrides", en *e-flux*, en línea: <http://www.e-flux.com/journal/on-the-commons-a-public-interview-with-massimo-de-angelis-and-stavros-stavrides/>
- Stoetzler, Marcel, 2010, "El Marx de Postone: Un teórico de la sociedad moderna, los movimientos sociales de esta y su aprisionamiento por el trabajo abstracto", en *Bajo el volcán*, No. 15, Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, págs. 139-168
- Théorie Communiste*, 2005, "Self-organization is the first act of revolution; it then becomes an obstacle which the revolution has to overcome", en línea: <http://libcom.org/library/self-organisation-is-the-first-act-of-the-revolution-it-then-becomes-an-obstacle-which-the-revolution-has-to-overcome>
- \_\_\_\_\_ 2008, "Much ado about nothing", en *Endnotes*, No. 1, en línea: <http://endnotes.org.uk/en/th-orie-communiste-much-ado-about-nothing>
- \_\_\_\_\_ 2009, "Comunisation in the Present Tense" en Benjamin Noys, (ed.), *Communisation and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggles*, Nueva York: Minor Compositions, págs. 41-60
- \_\_\_\_\_ 2010, "Sobre el origen histórico del Théorie Communiste", en *Blaumachen*, No. 4, Thessaloniki, págs. 55-85
- \_\_\_\_\_ 2010a, "Gender-class-dynamic" and "Comrades, but women", Francia: Petroleuse Press, en línea: <http://libcom.org/library/comrades-women-theorie-communiste> y <http://libcom.org/library/gender-class-dynamic-theorie-communiste>

- Thompson, E.P., 2002, *Obra esencial*, Barcelona: Crítica
- Tischler, Sergio, 2004, "La crisis del canon clásico de la *forma clase* y los movimientos sociales en América Latina" en John Holloway *et al.*, *Lucha=Clase*, Buenos Aires: Herramienta, págs. 103-127
- \_\_\_\_\_ 2005, "Abrir la historia: constelaciones y luchas en la elaboración del tiempo nacional. Una aproximación desde la historia de Guatemala", en Alberto Bonnet *et al.*, *Marxismo Abierto*, Vol. I, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, págs. 67-98
- \_\_\_\_\_ 2008, *Tiempo y emancipación. Mijail Bajtín y Walter Benjamin en la Selva Lacandona*, Guatemala: F&G Editores
- \_\_\_\_\_ 2010, "Fragmento y constelación en la literatura revolucionaria de Mario Payeras", en *Revista Herramienta*, No. 44, Argentina, en línea: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-44/fragmento-y-constelacion-en-la-literatura-revolucionaria-de-mario-payeras>
- \_\_\_\_\_ 2011, "El quiebre de la subjetividad de la forma Estado y los movimientos de insubordinación" en *Pensar las autonomías*, México: Bajo Tierra Ediciones, págs. 337-349
- \_\_\_\_\_ 2012, "La forma mercancía y el olvido. O la importancia de la memoria en la lucha anticapitalista", en *Herramienta*, No. 50, págs. 141-153
- \_\_\_\_\_ 2013, *Revolución y destotalización*, Guadalajara, México: Grietas Editores
- TPTG (Ta paidia Tis Galarias) Colectivo, 2008, "The permanent crisis in education: On some recent struggles in Greece", en línea: <http://libcom.org/news/the-permanent-crisis-education-on-some-recent-struggles-greece-28102008>
- \_\_\_\_\_ 2009, "La crónica de un diciembre largo" (Το χρονικό ενός μακρόσυρτου Δεκέμβρη), en *TPTG*, No. 14, Atenas, págs. 4-45, en línea (en inglés): <http://libcom.org/news/short-presentation-recent-events-athens-through-eyes-some-proletarian-participants-tptg-co->

- \_\_\_\_\_ 2011, "La crisis en Grecia no en palabras simples" (Η κρίση στην Ελλάδα με όχι και τόσο απλά λόγια), en *TPTG*, No. 15, Atenas, págs. 14-29
- \_\_\_\_\_ 2011a, "Gentrificando la plebe" (Εξευγενίζοντας τους πληβείους), en *TPTG*, No. 15, Atenas, págs. 110-127
- \_\_\_\_\_ 2011b, "The rebellious passage of a proletarian minority through a brief period of time" en A. Vardis y D. Dalakoglou, (eds.), en *Revolt and crisis in Greece*, London: AK Press and Occupied London, págs. 115-131
- Trabajadores de la Negatividad Colectivo*, 2005, "Maquinaria y lucha de clases: Revolución industrial-fordismo-capitalismo hyper-tecnologizado" (Μηχανολογία και ταξικός ανταγωνισμός: Βιομηχανική επανάσταση-φορντισμός-υπερτεχνολογικοποιημένος καπιταλισμός), en *System failure acceleration*, No. 2, en línea (en griego): [http://ratnet-blog2.blogspot.mx/2010/03/blog-post\\_29.html](http://ratnet-blog2.blogspot.mx/2010/03/blog-post_29.html)
- Urban Anarchy, 2010, *Ciudad no fortificada (Ανοχύρωτη πόλη)*, Thessaloniki: Ediciones Urban Anarchy
- Vaneigem, Raoul, 1977, *Tratado de saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Barcelona: Editorial Anagrama
- Virno, Paolo, 2003, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid: Traficantes de Sueños
- Williams, Raymond, 2001, *El campo y la ciudad*, Argentina: Paidós
- Yescas Martínez, Isidoro, 2008, "Movimiento magisterial y gobernabilidad en Oaxaca", en *El Cotidiano*, 23: 148, México, págs. 63-72
- Yfanet Okupa Fábrica*, 2011, "Sobre los communes, los cercamientos y los movimientos sociales" (Για τα κοινά, τις περιφράξεις και τα κοινωνικά κινήματα), en *Factory*, No. 2, Thessaloniki, págs. 20-27
- Zibechi, Raúl, 2008, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, México: Bajo Tierra Ediciones
- \_\_\_\_\_ 2010, *Contrainsurgencia y misera: Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*, México: Pez en el Árbol

Zires Roldán, Margarita, 2008, "Nuevas subjetividades políticas y estrategias de visibilidad en el movimiento social de la APPO" en De la Peza, Ma. Del C. (coord.<sup>a</sup>), *Comunidad y desacuerdo: comunicación, poder y ¿nuevos? sujetos de la política*, México: Fundación Manuel Buendía, UAM

# Entrevistas

## Oaxaca

Discusión con participantes en el Colectivo Vocal, 05.12.2010

Entrevista a Gustavo Esteva (I), 23.03.2011 / (II), 15.09.2011

Entrevista a anarquista [x], 7.12.2011

Entrevista a grafitero (I), 05.04.2012 / (II), 12.04.2012

Entrevista a miembro del Colectivo CeSoL (I), 30.4.2012 / (II),  
05.05.2012 / (III), 02.06.2012

Entrevista a radialista [x], 13.05.2012

Entrevista a Fernando Guadarrama del taller Tapacaminos,  
04.06.2012

Entrevista a radialista e integrante de la APPO en Zaachila,  
06.07.2012

Entrevista a miembro de colectivo de mujeres [x], 07.07.2012

Entrevista a vecinos de la colonia La Cascada, 03.05.2013

Discusión con participantes en el colectivo ASARO, 07.12.2013

## Atenas

Discusión con participantes en el Colectivo Blaumachen (I),  
21.09.2012 / (II), 26.10.2012.

Discusión con participantes en el Centro Social Nosotros (I),  
28.09.2012 / (II), 2.10.2012

Discusión con participantes en el Colectivo Paremvoli,  
29.09.2012

Entrevista a participante en la Asamblea de la Universidad de  
Economía-ASOEE, 30.09.2012

Entrevista a miembro de colectivo [x], 01.10.2012.

Discusión con participantes en el Colectivo urbano ReC,  
07.10.2012

Discusión con participantes en la Escuela Ocupada (11º), en  
Thessaloniki, 11.10.2012

Entrevista a participante en la ocupación de la Ópera, 19.10.2012

Discusión con participantes en la Okupa-ESIEA, 27.10.2012

Discusión con participantes en la Asamblea de Agios Dimitrios,  
04.11.2012

Entrevista a anarquistas [x], 17.08.2013

## Periódicos

*El Imparcial*, Oaxaca, 7 de diciembre de 2006

*El Imparcial*, Oaxaca, 4 de diciembre de 2006

*El Imparcial*, Oaxaca, 1 de diciembre de 2006

Esteva, Gustavo, 2006, "Oaxaca: anticipo y amenaza", *La Jornada*, 31 de agosto de 2006 en línea: [http://www.jornada.unam.mx/archivo\\_opinion/autor/front/49/12155/y/polica](http://www.jornada.unam.mx/archivo_opinion/autor/front/49/12155/y/polica)

Martínez, Sanjuana, "Crecen en Oaxaca *feminicidios*, la impunidad y la falta de voluntad política para frenarlos", *La Jornada*, 1 de septiembre de 2013, en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2013/09/01/sociedad/029n1soc>

Norandi, Mariana, Poy, Laura y Olivares, Emir, "Aniversario del halconazo concentra otras protestas", *La Jornada*, 11 de junio de 2006

*Noticias*, Oaxaca, 12 de septiembre de 2006, republicación en línea: <http://www.justiciaparaoaxaca.net/2006/09/taxistas-de-la-appo-no-se-intimidan-siguen-en-servicio/>

Reséndiz, Francisco, "En Zaachila viven con el fantasma de confrontación", *Noticias Oaxaca*, 26 de diciembre de 2006

Salilakab, "Denuncia de estudiantes de la facultad de medicina UABJO", *Regeneración Radio*, 04 de diciembre de 2006, en línea: <http://www.regeneracionradio.org/index.php/autonomia/autogestion/item/795-facultad-de-medicina-uabjo>

Vélez, Octavio, 2006. "Explosiva situación en Oaxaca. El envío de PFP anticipa represión", *La Jornada*, 3 de junio de 2006

Vélez, Octavio y Ballinas, Victor, "Suspende Ruiz la Guelagueta: 'los maestros no ganaron, Oaxaca perdió'", *La jornada*, 18 de julio de 2006, en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2006/07/18/index.php?section=sociedad&article=040n1soc>)

## Varios documentos

- Actas de la Asamblea Estatal del Sindicato de los maestros en Oaxaca, 2006
- Comunicado de EZLN, 21.12.2012, en línea: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comiteclandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/>
- Declaración Primera de la Selva Lacandona, 1994, en línea: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>
- Documentos del foro Construyendo la democracia y la Gobernabilidad en Oaxaca, 16 y 17.08.2006
- \_\_\_\_\_ de la Iniciativa Ciudadana de Diálogo por la Paz, la Democracia y la Justicia en Oaxaca, 12.10.2006
- \_\_\_\_\_ del Segundo Encuentro Autónomo Libertario en Oaxaca, 08 y 09.06.2013
- Gutiérrez, Raquel, 2013, "Hacia una política de lo común", Conferencia en línea: [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=0DnJHDnCOB4](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=0DnJHDnCOB4)
- Holloway, John, 2013, "Chapuleando las calles", mensaje solidario a los insurgentes de Turquía, en línea: <http://communisation.espivblogs.net/2013/06/12/john-holloway-solidarity-message-to-the-insurgents-in-turkey/>

- Manifiesto de Trabajadores en el centro de Atenas, 2008, en *Blaumachen*, No. 3, Thessaloniki, 2009, pág. 6
- \_\_\_\_\_ del Grupo Surrealista de Atenas, 10.12.2008, en línea (en griego): <https://athens.indymedia.org/post/938027/>
- \_\_\_\_\_ de alumnos de secundaria, Atenas, 11.12.2008, en línea (en griego): <https://athens.indymedia.org/post/940737/>
- \_\_\_\_\_ del espacio autónomo, "La bala que mató las ilusiones democráticas" (Η σφαίρα που σκότωσε τις δημοκρατικές αυταπάτες), Atenas, 12.12.2008, en línea (en griego): <https://athens.indymedia.org/post/953598/>
- \_\_\_\_\_ de la Asamblea de Suburbios del Oeste, Atenas, 12.12.2008, en línea (en griego): <https://athens.indymedia.org/post/941872/>
- \_\_\_\_\_ Manifiesto de Proletarios de la Escuela de Economía-ASOEE ocupada, "Destruimos el presente porque venimos del futuro" (Καταστρέφουμε το παρόν γιατί ερχόμαστε από το μέλλον), Atenas, 14.12.2008, en línea: <https://athens.indymedia.org/post/945169/>
- \_\_\_\_\_ de Grupo de inmigrantes, "Estos días también son nuestros" (Αυτές οι μέρες είναι και δικές μας!), Atenas, 15.12.2008, en línea (en griego): [http://katalipsiasoe.blogspot.mx/2008/12/blog-post\\_8898.html](http://katalipsiasoe.blogspot.mx/2008/12/blog-post_8898.html)
- \_\_\_\_\_ de Proletarios de GSEE (Federación General de Trabajadores de Grecia) ocupada en Atenas, 20.12.2008, en línea: [http://gseefreezone.blogspot.mx/2008/12/blog-post\\_418.html](http://gseefreezone.blogspot.mx/2008/12/blog-post_418.html)
- \_\_\_\_\_ de Capuchas Moradas, Atenas, 23.12.2008, en línea (en griego): [http://katalipsiasoe.blogspot.mx/2008/12/blog-post\\_1744.html](http://katalipsiasoe.blogspot.mx/2008/12/blog-post_1744.html)
- \_\_\_\_\_ de Ego te provooco/flesh machine, "¡Beduino sí, y todo lo que quieras, pero ciudadano nunca!" (Βεδουίνος όσο θέλετε, πολίτης ποτέ!), Atenas, 23.12.2008, en *TPTG*, Vol. 14, Atenas, 2009, pág. 29
- \_\_\_\_\_ (I) de: Algunos-as de de quienes se encontraron en las calles de las ciudades rebeldes, "¡Feliz Navidad!" (Καλά

- Χριστούγεννα!), Atenas, 24.12.2008, en *Blaumachen*, No. 3, 2009, págs. 76-79
- \_\_\_\_\_ (II) de: Algunos-as de quienes se encontraron en las calles de las ciudades rebeldes, "La revuelta contra el terror" (Η εξέγερση ενάντια στον τρόμο), Atenas, 09.01.2009, en *TPTG*, Vol. 14, Atenas, 2009, págs. 31-32, en línea (en griego): <https://athens.indymedia.org/post/965817/>
- \_\_\_\_\_ del Movimiento Anti-autoritario, "El incendio que destrozó el silencio" (Η φωτιά που θρυμμάτισε τη σιωπή), Atenas, 12.01.2009, en línea (en griego): <https://athens.indymedia.org/post/967873/>
- \_\_\_\_\_ de la Asamblea Abierta de Peristeri en Atenas, 29.01.2009, en línea (en griego): <https://athens.indymedia.org/post/980799/>
- \_\_\_\_\_ (I) de los Operadores Libres, Atenas, 05.02.2009, en línea: <http://apeleftheromenilyriki.blogspot.mx/>
- \_\_\_\_\_ (II) de los Operadores Libres, Atenas, 07.02.2009, en línea: <http://apeleftheromenilyriki.blogspot.mx/>
- \_\_\_\_\_ (III) de los Operadores Libres, "Fin de disciplina-Vida mágica" (Πειθαρχία τέλος! Ζωή μαγική!), Atenas, 24.02.2009, en línea: [http://apeleftheromenilyriki.blogspot.mx/2009/02/blog-post\\_24.html](http://apeleftheromenilyriki.blogspot.mx/2009/02/blog-post_24.html)
- \_\_\_\_\_ del Colectivo Centro Social Libertario (CeSoL), Oaxaca, 23.05.2010
- \_\_\_\_\_ de la Asamblea del Parque Navarinou, 01.07.2012, en línea: <http://parkingparko.espivblogs.net/files/2012/02/%CE%93%CE%99%CE%91-%CE%A4%CE%9F-%CE%A0%CE%91%CE%A1%CE%9A%CE%9F-%CE%99%CE%BF%CF%8D%CE%BB%CE%B9%CE%BF%CF%82-2012.pdf>
- \_\_\_\_\_ de la Okupa Villa Amalia, Atenas, 22.05.2013, en línea (en griego): [http://villa-amalias.blogspot.mx/2013\\_05\\_01\\_archive.html](http://villa-amalias.blogspot.mx/2013_05_01_archive.html)

- Video, 2006, imágenes y testimonios del desalojo violento del 14 de junio 2006, en línea: [www.youtube.com/watch?v=HjKWxUYk\\_tU](http://www.youtube.com/watch?v=HjKWxUYk_tU)
- \_\_\_\_\_ 2007, "La voz de los pueblos: rebelión de las oaxaqueñas", Mal de Ojo TV Producciones, Oaxaca, México, en línea: (primera parte) <http://www.youtube.com/watch?v=9la9Tu0E79A>
- \_\_\_\_\_ (segunda parte) <http://www.youtube.com/watch?v=xxvTshPubXA>
- \_\_\_\_\_ 2008 de villancicos en diciembre en Atenas, en línea: <http://www.youtube.com/watch?v=mOzzTR6vHWc#t=61>
- \_\_\_\_\_ 2011, de la revuelta en Tunisia, en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=6a77s097Qvw>
- \_\_\_\_\_ 2013, de la revuelta en Turquía, en línea: <http://snuproject.wordpress.com/2013/06/05/what-is-capuling-everyday-im-capuling-turkish-protest-video-goes-viral/>; <http://communisation.espivblogs.net/2013/06/10/everyday-im-capuling-brief-report-from-%CF%84aksim-square/>



# Ciudades en insurrección

**Oaxaca 2006 / Atenas 2008**

De

**Katerina Nasioka**

Se terminó de imprimir en enero de 2017  
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores.

Su tiraje fue de 450 ejemplares, y en su diseño  
se empleó la familia tipográfica *Aller light*.

