

continguts

Editorial

Tardor de Crisi pg. 2

Camins del segle XXI pg. 4

Nuestro mundo es finito, ese es el problema pg. 5

El Concepto de Transición pg. 10

Que és al democràcia inclusiva? pg. 17

L'art d'estimar pg. 27

Poliamor: que és i que no és pg. 28

Relaciones infinitas pg. 33

Inspiracions pg. 40

John Zerzan i les tesis primitivistes

del retorn a la natura pg. 41

L'Aventura Situacionista pg. 58

Ressenyes atemporals pg. 72

Tiempos equívocos

De la protesta al contrapoder

Avantguardes

Col·lectiu editor

Blai Dalmau, Laia Vidal, Carlus Jové, Nau Còclea.

Escriuen i/o col·laboren en aquest número

Manuel Talens, Pedro Prieto, Pantelis Arapoglou, Takis Fotopoulos, Panayotis Koumentakis, Nikos Panagos, John Sargis, Rob Hopkins, Blai Dalmau, Laia Vidal, Carlus Jové, Andrés Devesa, Raimundo Viejo Viñas.

Il·lustracions i material gràfic

Nirvana Jiménez: pàg 27, 29, 30, 33, 36, 40, 44.

Montserrat Moliner: pàg 48.

Manolo Sierra: pàg 4, 52, 57 i portades.

Laia Buira i Nirvana Jiménez: pàg 34.

Leona: pàg 10, 43.

Diseny i maquetació

Carlus Jové

Contacte

detourne@detourne.org



Aquesta publicació actua amb una llicència Creative Commons que en permet la lliure difusió i reproducció sota els següents supòsits:
Citar l'autor, No modificar els articles originals, Us no comercial, Mantenir aquesta mateixa llicència.



Tardor de crisi. Revolució de la consciència. Crisi, Crítica i Critèri

Arriben temps de crisi. Arriba la crisi i cantem-Bufa vent fred del nord i l'entomem somrient. —Perquè?—. Per què en el canvi està l'evolució. Perquè la revolució és la presa de consciència, i la consciència és necessària per al canvi. Canvi de consciència no vol dir un petit canvi, una petita passa. Vol dir un canvi lent, acompassat, però holístic, total i constant. Bombardejats per tanta crisi, correm el perill de bloquejar-nos, d'arrepapar-nos en la por, de perdren's pel camí. No podem seguir en línia recta, sense desviar la nostra mirada, la nostra marxa, la nostra trajectòria, sense buscar l'arrel dels problemes, sense profunditzar-hi. No podem seguir ignorant que el vent ens desvia les veles, ens fa tremolar el timó, ens desbarata la brúixola en què tant confiavem, que tanta falta ens feia. És moment d'agafar les rendes, ajustar les brúixoles, de posar-nos a caminar i recomençar serenament, tot i desconèixer les turbulències i revolts insospitats que el camí ens depara.

Amb la presa de consciència del que ens està passant, dels nostres interessos, de cap a on volem anar, començem a desviar-nos de la crisi. Aquesta paraula repetida fins a l'infinit i a tort i a dret per personalitats, polítics i mitjans de tota mena, ens comença a relliscar, deixa de fer-nos un efecte intimidador, esporuguir-nos,

paralitzar-nos, indignar-nos. Aquesta paraula i tots els que la repeteixen, ens comencen a fer somriure, d'incrèdilitat primer, d'emoció després. Comença l'etapa de crítica, on assentem la consciència de quina és l'arrel del problema, desfilem fins a arribar al nus primari que ha liat la troca, cosint-nos un camí ple de pedaços que ja no podem tapar. Anem descosint allò teixit i veient com i perquè s'han podrit les teles, on hem posat un punt de més i de massa, on hem deixat un punt de menys. Després, convertim la crítica en una arma creativa i constructiva, broten del més profund de nosaltres mateixos, en cooperació amb el més profund dels altres, de cadascú de nosaltres, idees. Noves idees, possibles maneres de fer d'una altra manera, de viure amb totes les lletres, en majúscules. Arribem a noves conclusions, ens guiem per nous criteris i valors.

El sistema en el què vivim, els seus codis d'acció i de reacció, ens moldeja i ens fa a la seva mida, ens deixa poc espai per escapar-nos a explorar. El diner com a mitjà d'intercanvi de tots i cada cop més béns i serveis, ens ha fet allunyar-nos, tancar-nos a les nostres fortaleeses, comprar-ho i pagar-ho tot. Quan el diner perd el seu valor i ens adonem que no ens el podem menjar, quan entrem en una crisi de valors en general, comen-

çem a retrobar-nos, a enllaçar-nos, a buscar de nou l'afinitat dels contactes propers, de l'ajuda mútua. Quan siguem més conscients d'on surt l'aigua que bevem i de la qual vivim, on, com i perquè creixen les tomates, on com i perquè floreixen els arbres fruiters, quan ens tornem a preguntar els perquè, quan gratem fins a l'arrel de la nostra curiositat i la retrobem, aquesta es desvetllarà endormiscada, es descodificarà un aparent i complex geoglífic, començarem a comprendre un nou llenguatge que la distància i la irresponsabilitat ens han fet oblidar. Un nou llenguatge, un nou codi que ens ajudarà a ser més conscients dels nostres impactes, les nostres empremtes, ens ajudarà a sentir l'aire que respirem, de nou, amb una alenada profunda i decidida, amb una mirada clara i emocionada. La crisi farà que qüestionem, que aportem nous criteris que fugiràn de l'ètica capitalista que ha impregnat cada racó de les nostres vides: ha organitzat el treball, però de retruc i tot en pro del creixement exponencial, ha reorganitzat i transformat fins a límits insospitats les nostres relacions, els nostres valors, la nostra geografia, el nostre caràcter. La transició és inevitable. Una transició per a somiar-hi, lenta, apropiada.

Immersos en la tardor de la crisi, deixem que caiguin totes les fulles, observem perquè cauen

i on cauen, reguem i esperem amb energia, paciència i esperança, nous brots verds i lluent, primaverals, frescos. Com diu kropotkin, cooperació, evolució. Canvis, evolució. Eco-lució, potser. No tinguem por de l'època en què haurem de tenir les mans buides, perquè tenir les mans buides és un procés necessari per a transformar les coses, per a passar de cicle. Si, ens desviem, ens desviem cap a alguna cosa desconeguda, però efectivament necessària i transformadora. No hi ha lloc per la por i per al dubte. O si. Però no hi ha lloc ni massa temps per a la nostra paràlisi. Només per a la nostra acció.

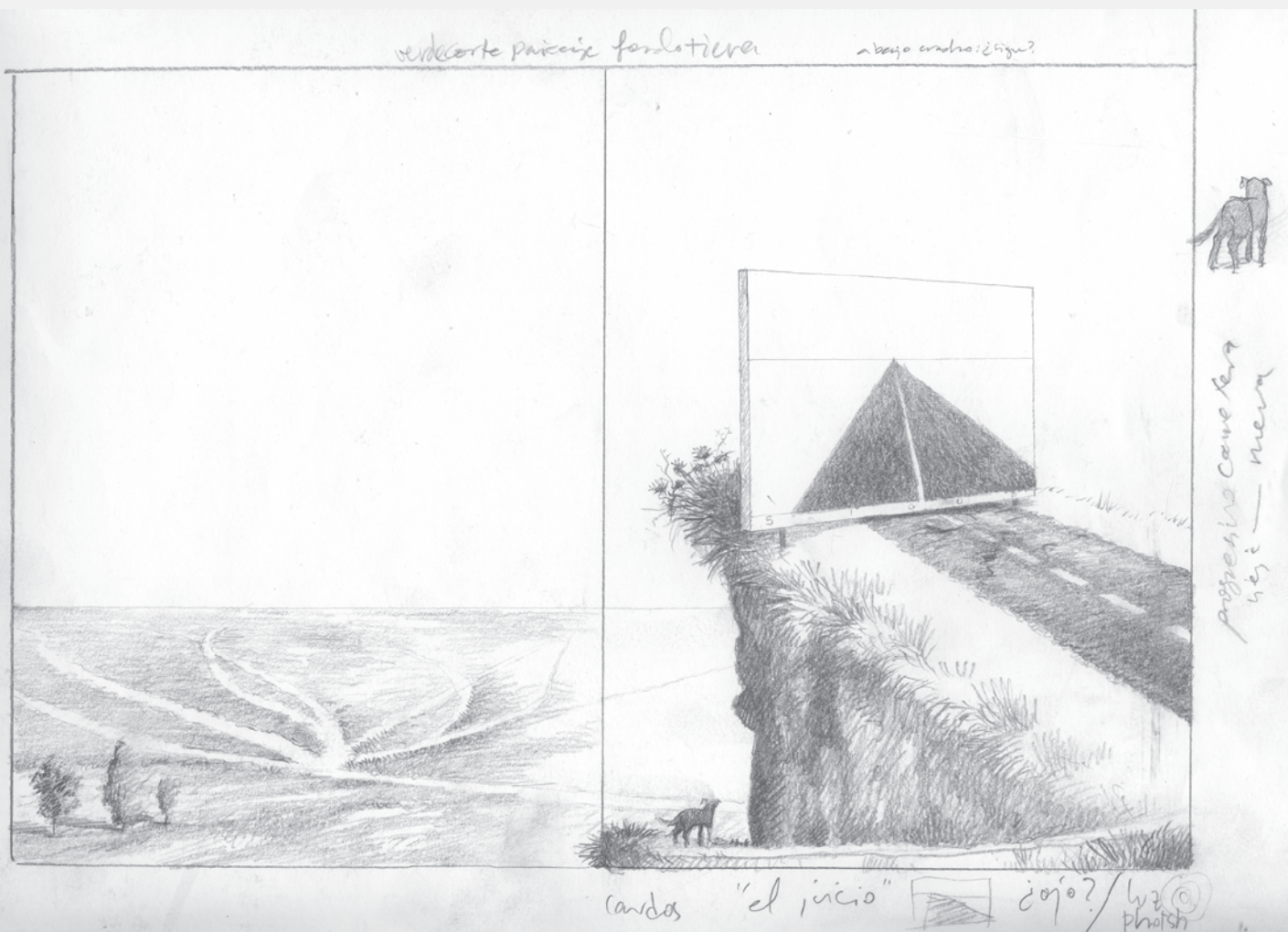
Veiem cases buides, ens menjarem els totxos?
Ens passegem per solars assolats per altes males herbes, deixarem que ens roseguin la terra fèrtil?

Avantguarda
Vida

Aquí no us donarem les claus, però us mostrem algunes portes. De tots depén trobar les claus, ser valents d'obrir les portes sense por, amb un somriure.



Camins del segle XXI



Manuel Talens i Pedro Prieto

Nuestro mundo es finito, ese es el problema...

Segons anuncien diverses fonts, la proximitat del zenit del petroli i la crisi econòmica actual marquen l'entrada a un nou període històric en que enfrontem un gran repte com a humanitat: deixar enrere l'economia del creixement i construir una nova societat, compatible amb el decreixement. Només el ciutadans i ciutadanes de a peu podem fer aquest canvi: l'abandonament voluntari de l'autopista mercantilista i productivista i la descoberta de nous camins...

5

Hace ya años que centenares de científicos llevan advirtiendo en sitios como ASPO, Crisis Energética y el propio The Oil Drum que el crecimiento capitalista es insostenible y tiene los días contados, pero la elite económica que controla el mundo suele acoger sus advertencias entre risas y descalificaciones apriorísticas, con el sonsonete de que “si siempre se ha crecido, siempre se podrá seguir creciendo”.

El cenit del petróleo

Pero no. La llegada del cenit del petróleo (y la del gas poco después) están a la vuelta de la esquina. El cenit del petróleo, lo recordaremos ahora, es el momento preciso en que las extracciones del subsuelo alcanzan su máximo posible, tras lo cual se inicia la cuesta abajo hasta llegar al agotamiento. Para la ASPO, el cenit ha llegado o llegará en algún instante entre 2006 y 2010 y, a partir de ahí, la producción decrecerá entre un 4% y un 6% anual. Otros, más positivistas (como la Agencia Internacional de la Energía y

el U.S. Geological Survey), creen que no sucederá hasta la década de 2020, es decir, mañana en términos históricos.

El capitalismo, eso que el presidente español Rodríguez Zapatero llama estos días “sistema financiero” sin atreverse a pronunciar su verdadero nombre, necesita crecer para seguir existiendo, pero el crecimiento exige energía y ésta empieza a escasear. La energía fósil –exosomática, de uso intensivo y crecimiento ilimitado durante el siglo XX– es, por así decirlo, la herramienta del capitalismo para afianzar su dominio y expoliar a la humanidad y sus recursos sin tasa ni medida. Sin ella está condenado a morir. Sin ella, los actuales esfuerzos concertados de los países más rapaces para insuflar dinero en un sistema que empieza a dar síntomas de flaqueza, son y serán inútiles.

Y por más que algunos sueñen con la quimera del hidrógeno y otras energías renovables, no





existe en el mundo un combustible capaz de reemplazar en tiempo y forma al petróleo en versatilidad, densidad energética por volumen y facilidad de transporte y almacenamiento. A menos energía fósil, menos producción de bienes y servicios. A menos bienes y servicios, menos capitalismo. El sistema avanza inexorablemente hacia el colapso. El enfermo no tiene salvación. Gail the Actuary ya detalló esto en su artículo de 2007 *¿Que pasará si no encontramos soluciones tecnológicas?*, describió punto por punto lo que acaba de ocurrir ahora y emite hipótesis de lo que podría ocurrir a continuación. No se trata de quiromancia, sino de matemáticas elementales aplicadas con sentido común: el mundo en que vivimos corre al desastre porque es como un obeso a quien de pronto se le acaba su ración diaria.

Y como no existen —ni existirán— esas soluciones tecnológicas de su pregunta, todo el circo actual de inyecciones económicas en el sistema bancario es pura falacia, retórica hueca, castillo de naipes. Lo que resta de este prólogo está dedicado a deconstruir dichas mentiras.

El truco de la plusvalía y el dinero virtual

Con precisión matemática, ya descrita por Marx, el capitalismo ha organizado sus servicios financieros para que los préstamos —de los que

obtiene la plusvalía que hasta ahora le ha permitido reinvertir y seguir creciendo— se le devuelvan con intereses. Así, los ciudadanos y los gobiernos del mundo se han ido endeudando con los poderes financieros. Antes, los ciudadanos empezaron debiendo la mitad de su esfuerzo humano laboral de 10 años para poder adquirir un techo cuyo valor material, en contrapartida, era de uno o dos años de esfuerzo humano equivalente (la diferencia es la plusvalía).

Pero en los últimos tiempos de neoliberalismo esos mismos ciudadanos han tenido que ofrecer por adelantado la mitad de 25 años de su vida laboral para poder cobijarse bajo el mismo techo, lo cual es un claro aumento de la explotación. Frente a ellos, en el otro lado de la mesa de despacho, alguien se apropiaba HOY de esa deuda y acumulaba un capital virtual que representaba el sudor humano producido hasta 2030. En Estados Unidos, el desajuste llegó a tal extremo que empezaron a concederse créditos a 50 años. El capitalista, por su parte, reinvertía de inmediato esa deuda futura en el juego multiplicador de los circuitos financieros.

El mecanismo funcionaba igual entre países pobres y ricos. A mayor cantidad de intercambios (materias primas y recursos en un sentido, bienes manufacturados en el otro), el desequilibrio



de la plusvalía entre ricos y pobres iba creciendo. Y, entre tanto, al igual que el rey de los cuentos infantiles, el capitalismo se paseaba desnudo, vestido con dinero inexistente, mientras todos alababan sus lujosos ropajes neoliberales y su eficaz economía de mercado.

Hasta que alguien vio en algún momento que un crédito concedido a 50 años a una persona de 60 quizá no tuviese camino de regreso. Alguien calculó que quizá no se podía exigir a un país que empeñase todos sus recursos durante un siglo para pagar las deudas del siglo anterior. Alguien intuyó que eso podía no ser real. Alguien vio que si la economía —con la ayuda imprescindible de una energía fósil todavía en aumento— acrecentaba las producciones de bienes y servicios entre un 2% y un 3% anual (que ya es una enormidad, pues a ese ritmo se duplica la producción cada 25 o 30 años) y si las jugadas financieras de casino permitían multiplicar el capital a una cadencia del 12% anual, en realidad se estaba generando un dinero que no se correspondía con el mundo real. La brecha entre la cantidad existente de bienes materiales y el dinero circulante se iba agrandando.

¿Y por qué (casi) nadie dijo nada? Hay dos razones principales. La primera es que si había papel moneda circulando cuyo valor era diez veces su-

perior al de los bienes y servicios realmente existentes era porque nunca se intentaba comprar la totalidad de dichos bienes al mismo tiempo. Hubiera bastado con que Bill Gates y unos cuantos miles más de capitalistas decidiesen materializar sus miles de millones virtuales adquiriendo el mundo para que se hubiesen dado cuenta de que no existía mundo suficiente.

El mismo principio se aplica a los pequeños ahorradores. Quien tiene un depósito de 100.000 euros puede, si así lo desea, comprarse un terreno en su pueblo sin problema alguno. Pero si, de repente, alguien grita “¡el rey está desnudo, el dinero no vale nada, hay que materializarlo!” y todos corren a los bancos, sucede lo que ha sucedido: que el truco de la plusvalía y el dinero virtual se viene abajo. El corralito argentino hoy es global. Ese rey llamado capitalismo está verdaderamente desnudo, su dinero no vale nada y, sin embargo, sus representantes en los gobiernos del mundo siguen jurando que está vestido con hermosos ropajes.

La segunda razón es que el capitalismo ha puesto a los ciudadanos a jugar también en el casino. El jubilado occidental que coloca en un banco su fondo de pensión exige que le rinda lo más posible, y ese lo más posible está muy por encima del crecimiento real de los bienes y ser-



vicios globales. Pero al ciudadano no le importa en absoluto qué es lo que hace ese banco con su fondo de pensión. Quiere plusvalía. ¿Y qué hace ese banco con su fondo de pensión? Muy sencillo, coloca el dinero para explotar a otros, obtener más porcentaje del que le ofrece al ciudadano y quedarse con una parte de la plusvalía. Matemáticas elementales.

El ciudadano de a pie, muy alienado por el sistema, vive así en una situación esquizofrénica. Cuando se pone la gorra de inversor, exige el mayor interés bancario para su dinero y con el menor riesgo posible. Quiero ese 15% que prometen, dice. Pero si se cambia de gorra y entra al mismo banco como solicitante de crédito, pone el grito en el cielo cuando le exigen avales y un interés del 8%. ¡Ladrones!, exclama, y no se da cuenta de la contradicción en que vive ni percibe el lado oscuro de este capitalismo popular, de casino, en el que todos juegan a ganar, cuando todo el mundo sabe que en la ruleta sólo gana la banca.

Los principales responsables, sin duda, son los grandes capitalistas que impusieron el sistema; tras ellos, los gobiernos peleles del capital. Pero también muchos ciudadanos, sobre todo en los países occidentales, que han jugado con sus ahorros a este malévolo juego. Ya lo dijo Chomsky, nueve de cada diez dólares que circulan por el mundo son especulativos, virtuales, no existen fuera del papel moneda, nada los respalda.

Los economistas de la tierra plana

La tierra es una esfera y desde Magallanes se sabe que si uno avanza en línea recta sobre su superficie terminará por regresar al punto de partida. La energía fósil que yace en su interior es, pues, limitada, finita. Cuando se termine, ya no habrá más. Sin embargo, las universidades y los medios de comunicación desbordan de economistas que siguen basando sus cálculos y predicciones en un mundo de energía ilimitada, infinita, capaz de alimentar un crédito también infinito. Por muy absurdo que parezca, mentalmente consideran que la tierra es como antes de Magallanes, plana, sin fin, lo cual capacita al ser humano a ir siempre más lejos en busca de más recursos. Son los denominados “economistas de la tierra plana”.

Quienes no creemos en la multiplicación de los panes y los peces ni entramos en el juego ilógico de los economistas de la tierra plana, que estos días monopolizan los medios a todas horas, sabíamos que el sistema iba a explotar, lo

habíamos dicho por escrito. Cayó el mercado y quienes llevábamos años proponiendo –sin que nadie nos hiciese caso– el decrecimiento programado, socialmente responsable, voluntario, consciente y lo más ordenado posible, seguimos siendo marginados por un crash course de capitalismo financiero, una clase magistral de explotación que ha obligado a decrecer un 30% a todo el mundo en apenas tres semanas. ¿Y cual es el castigo que se les impone a los responsables del desastre? Más dinero virtual a su alcance, es decir, la huida hacia adelante.

Veamos lo que ocurre en España: Rodríguez Zapatero jura con pompa el viernes pasado que el sistema financiero español es sólido como una roca; luego, viaja a París, donde se reúne con los demás líderes europeos; regresa el lunes y dice que es imprescindible inyectar cientos de miles de millones de euros en nuestros bancos. Y a nadie, a ninguno de los economistas de la tierra plana, parece sorprenderle tamaño disparate.

Tampoco nadie parece preguntarse de dónde va a salir el billón y medio de euros “inyectados” por Europa para estabilizar el sistema. Todos, a empezar por los ministros de economía –que no saben ni de lo que hablan o sí lo saben y mienten– y siguiendo por los “expertos” que pululan por doquier, recitan su letanía como frailes de antaño: Avales o Auxilium christianorum, ora pro nobis; garantías o Turrus Eburnea, ora pro nobis; mercado interbancario, ora pro nobis; seguridad y confianza o Virgo prudentissima, ora pro nobis; Mercado o Domus Aurea, ora pro nobis; operaciones intradía, ora pro nobis; futuros sobre tipos de interés, ora pro nobis; opciones sobre tipos de interés, ora pro nobis; Bolsa de Valores o Sedes sapientiae ora pro nobis; Reserva Federal o Consolatrix afflictorum, ora pro nobis; productos derivados o Rosa mystica, ora pro nobis, etc. etc.. “El Estado garantiza...”, dicen con voz solemne. ¿Y quién es el Estado? ¿Y qué es un aval o varios avales de más de un billón de euros? ¿Quién alimenta al Estado? De nuevo, impertérritos como siempre ante la realidad, embaucan a la gente con dinero virtual –basado en el sudor futuro de los contribuyentes– que ni existe todavía ni existirá, porque la crisis energética que se avecina tumbará antes el sistema que ellos pretenden salvar.

Pero entretanto han conseguido su objetivo: enterrar retóricamente el concepto de límites, de Non Plus Ultra. El sistema agoniza, pero ellos lo mantienen artificialmente en la unidad de cuidados intensivos, a la espera de que siga avanzando por inercia.

La crisis financiera es sólo la punta del iceberg de la crisis energética

Matt Simmons, un multimillonario radicado en Houston, asistió a la última conferencia de la ASPO en Sacramento (California) con una presentación titulada “El petróleo y el gas: el siguiente fundimiento” [4]. Simmons es presidente y dueño de la empresa Simmons & Company International, una de las mayores del mundo en asesoría financiera en asuntos relacionados con la energía. Fue asesor energético del gobierno de Bush, es republicano y, con estos credenciales, nada sospechoso de marxismo. Pero tiene de original que le ha dado por decir la verdad sobre lo que se nos viene encima.

Entre las cosas que cuenta, una de ellas es que hoy Estados Unidos tiene en los depósitos de sus 220 millones de vehículos unos 78 millones de barriles en gasolinas y diesel. Pero sus reservas estratégicas de estos líquidos combustibles refinados en los grandes depósitos del país más rico y potente del mundo son hoy de apenas 87 millones de barriles, el nivel más bajo desde 1969. Y asegura que la cosa es estructural, no coyuntural. Bastaría con un duro invierno en 2008-2009, con cualquier eventualidad, con un problema de suministro por accidente, guerra o sabotaje en el estrecho de Malaca o en el de Ormuz para que Estados Unidos y gran parte del mundo se quedasen, en una semana o dos, en un mes o dos, con la flota de transporte inmovilizada. Y eso, según Simmons, sucedería una semana antes de que los mercados de alimentos, que él denomina “Mercados Starbucks” (en referencia a los modelos de consumo ciego y con suministro just in time) se quedasen sin existencias para ofrecer lo básico a la ciudadanía.

Esto es lo que nuestros gobernantes y economistas de la tierra plana tratan de ocultar: que la crisis financiera sólo es la punta del iceberg, el efecto, no la causa del problema. Pues el problema hunde su raíz en el agotamiento del modelo tras la llegada al cenit o punto máximo del flujo del petróleo, que alimenta en más de un 90% a nuestra moderna sociedad capitalista.

Simmons debe estar loco, dirán muchos. Pero él responde que si hace apenas dos meses alguien le hubiese preguntado a Ben Bernacke, el presidente de la Reserva Federal usamericana (o a Zapatero o a Sarkozy o a Merckel por no ir más lejos, añadimos nosotros) que si el sistema podría desplomarse a esta velocidad, hubiese respondido con suficiencia: imposible, está usted loco, hay muchas garantías en el sistema. Simmons está convencido de que cuando la crisis

energética afecte los puntos sensibles descritos aquí abajo por Gail the Actuary, la caída puede ser incluso más rápida, más dañina y más irreversible que el desplome financiero al que hemos asistido estas últimas semanas.

¿Cómo pudimos llegar hasta aquí, sesteando y creyendo las letanías de los economistas de la tierra plana? ¿Por qué seguimos consintiendo que tomen al asalto las televisiones públicas y privadas y monopolicen los espacios informativos con sus discursos falaces? ¿Habrá alguna vez, antes del Apocalipsis energético, debates sobre este urgente y trascendental asunto con economistas ecológicos, racionales, del mundo real y, por qué no, con ingenieros, geólogos, filósofos, poetas y ciudadanos dotados de sentido común?

Catarsis

Necesitamos con toda urgencia una catarsis y ésta no vendrá, por ejemplo, a través de los cientos de “inversores” que ahora protestan con pancartas ante el Banco de España para que éste los auxilie porque, dicen, ellos no sabían que sus fondos evaporados iban a ir a parar a Lehman Brothers. Fueron cómplices del sistema y el sistema los ha engañado.

No, la clase de catarsis que necesitamos es muy distinta. Harían falta millones de ciudadanos exigiendo ante la puerta de cada gobierno que admita de una vez por todas que el sistema está agotado y que, sin energía, el dinero virtual no hará crecer el trigo. Una catarsis que exigiese sangre, sudor y lágrimas, pero esta vez no para ganar una guerra, como en tiempos de Churchill, y luego seguir la senda de vino y rosas de país capitalista que exprime en beneficio propio a sus subordinados de la Commonwealth, sino para erradicar el capitalismo. Sería difícil y doloroso, pero más valdría que fuese voluntario y consciente en vez de impuesto por la realidad.

;;

Aquest article, pròleg a l'article *The oil drum* de Gail the Actuary, fou originalment publicat a rebellion.org
Reproduït amb permís dels autors.





El concepto de Transición

Extractes de *Transition handbook* de Rob Hopkins

Traducció de Doly García

La proposta de la Transició es descriu a ella mateixa com a “microcosmos d’esperança”. Una proposta de relocalització de les nostres vides amb optimisme, de manera col·lectiva i amb pràctiques concretes, davant l’enfrontament a un nou món amb baixa energia. Les iniciatives de transició es presenten com alguna cosa possible, necessària i desitjable: una alenada d’aire. L’article ens parla també dels fonaments filosòfics i els principis fonamentals del concepte i el model de transició, així com de l’escala dels projectes i de les relacions amb la política institucional local.

¿Qué es en realidad una “Iniciativa de Transición”? El término inicial usado para describir este concepto era “Ciudades en Transición”, pero desde entonces se ha vuelto bastante irrelevante, dado que ahora estamos hablando de municipios, valles, penínsulas, códigos postales, pueblos, aldeas e islas en transición... Así que Iniciativas de Transición parece ser el mejor término general. Las Iniciativas de Transición son una propuesta emergente y en evolución de sostenibilidad al nivel de la comunidad, que está empezando a aparecer en comunidades por todo el país. Son, para emplear un término inventado por Jeremy Leggett, “microcosmos escalables de esperanza”. La idea comenzó con el Plan de Acción para el Descenso Energético de Kinsale en Irlanda, y desde entonces se ha extendido a comunidades por todo el Reino Unido y más allá.

Las Iniciativas de Transición se basan en cuatro supuestos básicos:

- 1) Que es inevitable vivir con un consumo de energía mucho más bajo, y que es mejor planear para esto que ser cogido por sorpresa.
- 2) Que nuestras comunidades y asentamientos actualmente carecen de robustez para permitirles capear los severos choques energéticos que acompañarán al pico del petróleo.
- 3) Que tenemos que actuar colectivamente, y tenemos que actuar ahora.
- 4) Que liberando el genio colectivo de aquellos a nuestro alrededor para diseñar creativa y proactivamente nuestro descenso energético, podemos construir formas de vida que están más conectadas, más enriquecedoras y que reconocen los límites biológicos del planeta.

El futuro con menos petróleo podría ser, si se aplica pensamiento y diseño suficiente por adelantado, preferible al presente. No hay ninguna razón por la que un futuro más bajo en energía y más robusto tenga que tener una calidad de vida más baja que el presente. De hecho, un futuro con una economía local revitalizada tendría muchas ventajas sobre el presente, incluyendo una población más feliz y menos estresada, un medio ambiente mejorado y mayor estabilidad.

De hecho alguna concienciación de esto está empezando a aparecer a nivel gubernamental, en Australia por lo menos. Andrew McNamara, el dijo recientemente:

“No hay ninguna duda de que las soluciones locales a nivel de la comunidad serán esenciales. Ahí es donde el gobierno ciertamente tendrá un

papel que jugar en asistir y animar redes locales, que pueden asistir con abastecimiento local de comida y combustible y agua y trabajos y las cosas que necesitamos de las tiendas...

“Veremos una relocalización de la manera en la que vivimos que nos recordará no al siglo pasado, sino al anterior. Y eso no es una mala cosa. Sin duda una de las respuestas más baratas que será muy efectiva es promover el consumo local, la producción local y la distribución local. Y hay efectos secundarios positivos de esto en términos de llegar a conocer mejor nuestras comunidades. Hay beneficios humanos y comunitarios en las redes locales que estoy esperando ver crecer.”

Cómo se explora y desarrolla esto en la práctica será diferente en cada asentamiento: más que ofrecer soluciones prescriptivas, las Iniciativas de Transición intentan actuar como catalizadores para una comunidad para explorar y descubrir sus propias respuestas.

Concentran la mente colectiva en los aspectos prácticos del descenso energético que un número en aumento de comentaristas defiende que será el resultado inevitable de tanto el pico del petróleo como el cambio climático. Las Iniciativas de Transición intentan crear comunidades que sean robustas; esto es, más capaces que soportar choques del exterior, sean por el cambio climático, problemas de seguridad energética, o precios de combustible en aumento. Más que ser tan sólo un ejercicio intelectual, exploran los aspectos prácticos de la relocalización consciente de un asentamiento; para parafrasear a David Holmgren (hablando de permacultura, pero lo mismo es verdad en este contexto), las Iniciativas de Transición son “la aceptación positiva y de todo corazón del descenso energético, no sólo como la realidad inevitable sino también como la deseada.”

Dado que el petróleo y el gas natural son recursos en vías de agotamiento, y que necesitamos urgentemente cortes extremos de las emisiones de CO₂, incluso hasta el punto de que nuestras vidas diarias secuestren más dióxido de carbono del que producen, las Iniciativas de Transición preguntan: ¿Qué aspecto tendría en realidad un mundo como ése? ¿Cómo viviríamos? ¿De dónde vendría nuestra comida? ¿Qué oíríamos cuando abriésemos la ventana por la mañana? El proceso de Transición ofrece una propuesta positiva, enfocada en las soluciones, que une los varios elementos de una comunidad para enfrentarse a este desafío común y ve buena parte de la solución como algo que viene de dentro, a



través de un proceso de descubrir lo que ya está ahí, más que mediante expertos y consultores que vengan del exterior.

En la tabla de abajo intento distinguir cómo la propuesta de Transición se diferencia de las propuestas más convencionales de los grupos medioambientales, poniendo el robustecimiento como uno de los objetivos principales. Soy consciente de que en la columna “Grupos medioambientales convencionales” he construido, hasta cierto punto, un hombre de paja, tan generalizado que bordea el estereotipo, pero creo que este proceso es importante, esencial para distinguir la base particular en la que se funda la propuesta de Transición.

Los fundamentos filosóficos

Una de las fundaciones principales del concepto de Transición es la permacultura. La permacultura es algo notablemente difícil de explicar en una sola frase: resiste una definición espontánea que permita formar una imagen mental exacta. En esencia, es un sistema de diseño para crear asentamientos humanos sostenibles. Cuando estemos diseñando la transición que nuestros asentamientos y comunidades tendrán que llevar a cabo inevitablemente, necesitamos una plantilla de diseño con la que podamos ensamblar con éxito sus distintos componentes – sociales, eco-

nómicos, culturales y técnicos – de la manera más eficiente posible. La permacultura se puede considerar como el “pegamento” del diseño y la fundación ética que usamos para apuntalar el trabajo de Transición, para unir todos los elementos de un asentamiento después del pico del petróleo. La razón por la que la gente con conocimiento previo de permacultura tiende a entender el concepto de Transición antes que la mayoría de los demás es porque se basa en los principios de diseño de la permacultura. He pasado los últimos diez años enseñando permacultura, y su ética y principios son el fundamento de mi pensamiento.

La permacultura se concibió originalmente en los años setenta en los tiempos de la primera crisis del petróleo, como una “agricultura permanente”, alejándose de las cosechas anuales y monocultivos en agricultura, y proponiendo un sistema de muchos niveles que hace uso de árboles productivos y útiles y plantas vivaces. Su enfoque en sistemas agrícolas pronto se amplió, al hacerse claro que la sostenibilidad en términos de comida no puede suceder en aislamiento del espectro de otros elementos que forman la sociedad – economía, construcción, energía, etc. El término “permacultura” se empezó a ver como una contracción de “cultura permanente”, siendo acerca de la creación de una cultura

Grupos medioambientales convencionales	La propuesta de Transición
Comportamiento individual	Comportamiento grupal
Un solo tema	Holística
Herramientas: grupos de presión, campañas y protestas	Herramientas: participación pública, eco-psicología, arte, cultura y educación creativa
Desarrollo sostenible	Robustez/relocalización
Miedo, culpa y choque como motores de acción	Esperanza, optimismo y proactividad como motores de acción
Cambiar la política nacional e internacional mediante grupos de presión	Cambiar la política nacional e internacional haciéndolas elegibles
El hombre de la calle es el problema	El hombre de la calle es la solución
Campañas generales	Intervenciones específicas
Un sólo nivel de compromiso	Compromiso a una variedad de niveles
Prescriptivos – proponen sus propias respuestas	Actúa como catalizador – no hay respuestas fijas
Cálculo del impacto del dióxido de carbono	Cálculo del impacto del dióxido de carbono e indicadores de robustez
Creencia de que el crecimiento económico es todavía posible, aunque un crecimiento más verde	Diseño para un renacimiento económico, aunque local

de permanencia. Su exposición temprana más completa, "Permacultura: manual del diseñador" de Hill Mollison era, en efecto, un manual para la reparación de la Tierra, un trabajo sorprendentemente amplio, ambicioso y enciclopédico que ofrecía al lector un juego de herramientas para la restauración de la Tierra. Durante los siguientes quince años la permacultura, al menos en el pensamiento de la mayoría de la gente (a pesar de crecer masivamente e inspirar y apuntalar miles de proyectos alrededor del mundo), se convirtió en algo que muchos percibían como una forma rara de jardinería que usaba neumáticos y plantas poco conocidas, que probablemente nadie querría sentarse con uno de éstos para cenar.

En el año 2004, David Holmgren, el co-origenador del concepto, publicó "Permacultura: Principios y caminos más allá de la sostenibilidad", que volvió a poner la permacultura en el mapa como una ciencia de diseño radical, y redefinía los principios de la permacultura como los principios que se necesitarán para apuntalar el mundo después del pico del petróleo.

Cuando me enteré del pico del petróleo, mi primera respuesta instintiva fue usar los principios de la permacultura para formular una respuesta. Me pareció que el movimiento del que era aficionado y una parte, estaba todavía a un punto tan retrasado en su desarrollo en términos de su prominencia en la conciencia nacional, y la necesidad de sus ideas para informar una transformación social a gran escala tan grande, que necesitábamos empujar las cosas a lo bestia. Empecé a preguntarme por qué. Entonces encontré un artículo excelente y lleno de ideas de Eric Stewart, en el que escribó:

"Me parece que la permacultura acoge dos impulsos virtualmente polares: uno implica retirarse de la sociedad; el otro implica trabajar para la transformación de la sociedad. Mientras que se puede presentar el argumento de que retirarse de la sociedad representa una acción que transforma la sociedad, creo que hay un desequilibrio dentro de la manifestación cultural de la permacultura que ha favorecido el aislamiento sobre la interacción. El cambio cultural que necesitamos depende de aumentar la interacción para aumentar la disponibilidad de los recursos que ofrece la permacultura."

Esto dio en el clavo para mí. La permacultura es un movimiento que ofrece, según Holmgren redefinió, el sistema de diseño y la fundación filosófica de una sociedad después del pico del

petróleo, pero al mismo tiempo, según Stewart, a menudo es culpable de mantenerse a distancia de esa sociedad. El pico del petróleo, para mí, es una llamada a los carpinteros y los silleros de los bosques, los horticultores y los fruteros en las brumosas calles rurales, los instaladores de molinos de viento a pequeña escala en las montañas ventosas, que traigan todas las maravillosas habilidades que han acumulado, las ideas que han obtenido a través de años de práctica y contemplación, que vuelvan a donde las masas están empezando a darse cuenta de que las cosas no son como deben. Es una llamada para aprender nuevas maneras de comunicarse con la mayoría, con una ética de servicio, para buscar atraer a otros a una escala sin precedentes.

La propuesta de Transición es, espero, una en la que los principios de la permacultura están implícitos, no explícitos. Es mi intento de sortear el hecho de que la permacultura es un concepto que es muy difícil de explicar a una persona en un bar que te pregunta lo que significa, si no tienes un rotafolio y rotuladores y quince minutos para dibujar pollos, estanques e invernaderos. Los principios de la permacultura apuntalan esta propuesta, que está diseñada para que sus conceptos los entienda la mayoría, presentándolos como fundamentales para cualquier respuesta al descenso energético. Pero de alguna manera el concepto de Transición es más fácil de explicar, dejando más tiempo para otras conversaciones. Así que, si tiene conocimiento previo de permacultura, y algo de esto resulta familiar, es por eso.

Seis principios fundamentales del modelo de Transición

Hay seis principios que creo que definen lo que es distintivo acerca del concepto de Transición. Han emergido de observar el proceso según se ha desarrollado y creo que resumen lo que es único en esta propuesta en evolución.

1. Visualización

En el contexto de estos seis principios, visualización se refiere al hecho de que la propuesta de Transición tiene, como un principio fundamental, la creencia de que sólo nos podemos acercar a algo si podemos imaginar cómo será cuando lleguemos allá. La visión que tenemos en mente cuando empezamos este trabajo nos lleva una buena parte del camino hacia determinar dónde terminaremos. ¿Estamos trabajando hacia la "Tecno explosión" de Holmgren, o quizá hacia algo más realista y deseable? Crear una visión clara y atrayente de nuestro resultado deseado es un principio fundamental del proceso de Transición.



2. Inclusión

La escala del desafío del pico del petróleo y el cambio climático no se puede confrontar si elegimos quedarnos dentro de nuestras zonas confortables, si la gente “verde” sólo habla con otra gente “verde”, la gente de negocios sólo habla con otra gente de negocios, etc. La propuesta de Transición busca facilitar un grado de diálogo e inclusión que se ha alcanzado raramente antes, y ha empezado a desarrollar algunas formas innovadoras de conseguir esto. Esto se ve como uno de los principios fundamentales simplemente porque sin él no tenemos ninguna posibilidad de éxito.

3. Concienciación

El fin de la Era del Petróleo es un tiempo confuso. Estamos expuestos constantemente a mensajes mezclados y desconcertantes. Los medios de noticias nos presentan con titulares tales como: “El declive abrupto en la producción de petróleo conlleva el riesgo de guerra y tensiones sociales, según un nuevo estudio” y “Las emisiones de dióxido de carbono aumentan más rápido de lo previsto, según un estudio,” pero al mismo tiempo los anuncios nos dan el mensaje en conflicto con lo anterior de que seguir como siempre es la única manera, que la globalización es el único modelo que puede alimentar el mundo, y que sólo comprar esta nueva cosa nos hará felices. De hecho el contraste puede ser a veces llamativo, con un artículo acerca de la fusión de las placas de hielo en el Ártico al lado de un anuncio de coches o vuelos baratos.

Los medios de noticias a los que estamos cada vez más expuestos continuamente nos dan mensajes dobles, que pueden dejarle perplejo a uno. A veces las Iniciativas de Transición nuevas creen que no tienen que hacer mucho trabajo de concienciación porque todo el mundo debe conocer estas cosas a estas alturas, pero es esencial empezar con la suposición de que la gente no sabe nada de estos asuntos. Necesitamos asumir que no hay ningún conocimiento previo, y explicar los argumentos tan clara, accesible y entretenidamente como sea posible, dando a la gente los argumentos claves para permitirles formular sus propias respuestas.

4. Robustez

Es útil repetir en este momento que la reconstrucción de robustez es, a la vez que la necesidad de convertirnos rápidamente en una sociedad de cero emisiones de dióxido de carbono, central al concepto de Transición. De hecho, hacer lo uno sin lo otro fallará en enfrentarse a los dos desafíos.

5. Conceptos psicológicos

Varios conceptos de psicología son también fundamentales al modelo de Transición. Entendemos que entre las barreras principales a la participación están la sensación de falta de poder, aislamiento y sobrecogimiento que los problemas medioambientales pueden generar a menudo. Estos no dejan a la gente en un lugar desde el que pueden fácilmente actuar, como un individuo o una comunidad. El modelo de Transición usa estos conceptos en primer lugar mediante la creación de una visión positiva, en segundo lugar creando espacios seguros donde la gente puede hablar, digerir y sentir cómo le afectan estos asuntos, y en tercer lugar afirmando los pasos y acciones que la gente ha tomado, y diseñando en el proceso tantas oportunidades para celebrar los éxitos como sea posible. Venir a juntarse – la sensación de no ser la única persona ahí que sabe acerca del pico del petróleo y el cambio climático y le da miedo – es muy poderoso. Le permite a la gente sentirse parte de una respuesta colectiva, que son parte de algo más grande que ellos.

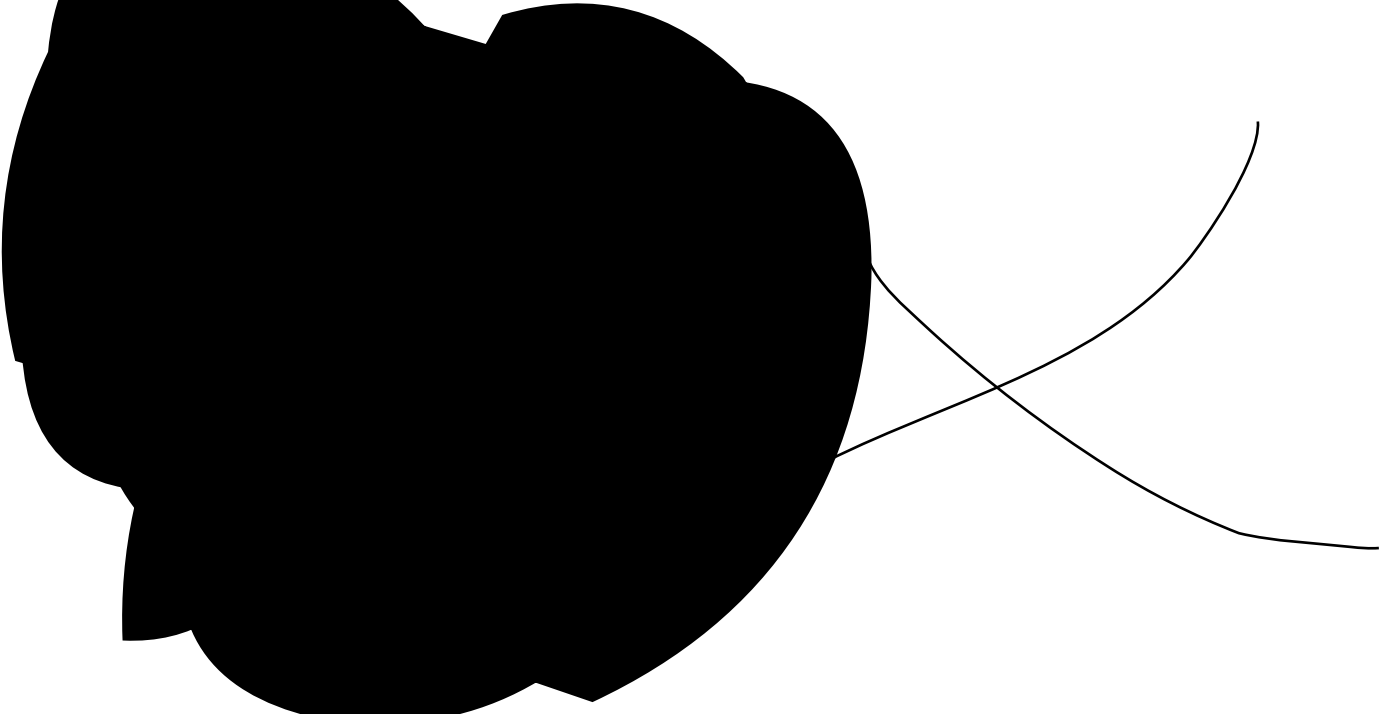
6. Soluciones creíbles y apropiadas

En el documental “¡Qué manera de irse! Vida al final del Imperio”, Tim Bennet habla de lo que llama “el capítulo feliz” al final de la mayoría de los libros acerca del medio ambiente, que pasan nueve capítulos contándote qué horrible es todo, y uno al final con unas pocas soluciones de muestra. De manera similar, he oído muchas charlas en las que el conferenciante ha explicado la escala del cambio climático, y al final tiene una diapositiva acerca de bajar los termostatos y cambiar las bombillas.

Es importante que las Iniciativas de Transición, después de explicar los argumentos acerca del pico del petróleo y el cambio climático, le permitan a la gente explorar soluciones a una escala creíble. Una de las razones detrás de lo que podríamos llamar “el síndrome de la bombilla” es que la gente a menudo sólo son capaces de concebir dos escalas de respuesta: individuos haciendo cosas en sus propias casas, o el gobierno actuando a escala nacional. El modelo de Transición explora el terreno entre esos dos: lo que se puede conseguir a nivel de la comunidad.

Problemas de escala

Una de las preguntas que nos hacen a menudo es cuál es la escala ideal para una Iniciativa de Transición. De muchas maneras las ciudades que tenían un mercado local, que son la escala a la que empezaron muchas Iniciativas de Transi-



ción, son la escala ideal. Tienen un área clara de campo alrededor para la provisión de alimentos, históricamente definida por los pueblos y áreas rurales cuyos habitantes traían sus productos a esa ciudad en vez de otra. De manera similar, las islas son una buena escala en la que trabajar, porque tienen límites bien definidos. El concepto de “Ciudad Transición” parecía tan correcto al principio es porque una ciudad pequeña tiene una escala a la que todos podemos relacionarnos de manera innata. Mucha gente que vive en una gran ciudad desea la escala más fácil de identificar de una ciudad pequeña, o en este contexto, un vecindario. Mucha gente cree que a medida que ha aumentado la globalización, la esfera a la que estamos conectados y que podemos influir en realidad se ha encogido. Quizá hoy en día vota tan poca gente porque sienten que su voto no hace ninguna diferencia.

He llegado a pensar que la escala ideal para una Iniciativa de Transición es una sobre la que sienta que puede tener influencia. Un pueblo de 5.000 habitantes, por ejemplo, es uno con el que se puede relacionar, es uno con el que puede hacerse familiar. Al haber crecido en Bristol, sé que la mayoría de las ciudades fueron, históricamente, una colección de pueblos, y todavía dan esa sensación. Este concepto de trabajar a escala de un vecindario no es nuevo.

Al final, tendrá una sensación de cuál es la escala ideal para su iniciativa. De hecho, probablemente ya tiene instintivamente una sensación de cuál es. Cuando mira a su alrededor, ¿cuál parece ser la escala óptima para trabajar?

¿Dónde, instintivamente, siente que está su esfera de influencia? Ciudad Transición Bristol, la primera iniciativa a escala de gran ciudad, busca conectar, inspirar, entrenar, permitir y dar soporte a las iniciativas emergentes a la escala de vecindario Transición Redland, Transición Withywood, etc., en su propia Iniciativa de Transición.

No hay fórmula mágica para la cuestión de la escala. Su grupo tendrá que seguir sus propios instintos, pero no se preocupe – emergerá de forma natural. Resista la tentación, que ha surgido en algunos, de intentar empezar demasiado grande, pensando a la escala de Transición Yorkshire o Transición Escocia. Mientras que son útiles como conceptos, es poner el carro delante del caballo. Mientras que puede ser el caso que en algún punto en el futuro el espectro de grupos en un área geográfica pueden reconocer una necesidad de conectarse entre ellos para maximizar su efectividad, esto necesita crecer desde una base de una red de comunidades en Transición ajetreadas, más que ser creado por adelantado.

Los puntos de contacto entre Iniciativas de Transición y política local

El poder del proceso de Transición es su potencial para crear un proceso verdaderamente dirigido por la comunidad que entonces interactúa con la política local, pero en sus propios términos. El papel que identificamos para las autoridades locales en este proceso es el de dar soporte, no el de dirigir. Local Agenda 21, aunque creó muchas iniciativas interesantes, era en

esencia un proceso de arriba abajo pretendiendo que no lo era. Es importante que las Iniciativas de Transición operen independientemente de la aportación de los políticos locales, al menos para empezar. Una Iniciativa de Transición no podría ser, por definición, un proyecto concebido y dirigido por un Ayuntamiento, aunque es uno donde el soporte activo y entusiasmado del gobierno local es inestimable. Lo que ha estado sucediendo cada vez más en los últimos meses es que el primer contacto de una comunidad es de alguien en el ayuntamiento. A veces un concejal terminará siendo parte del Grupo Coordinador, o el ayuntamiento ofrecerá su soporte de una serie de maneras.

En el libro “Preparación para el pico del petróleo”, Mick Winter defiende que uno de los papeles principales del gobierno estatal en los Estados Unidos (léase gobierno nacional en el Reino Unido) es “mantenerse alejado de los gobiernos locales”. Escribe:

“Saben mejor que el Estado lo que necesitan. Dénles lo que quieren. Concéntrense en proyectos que sirven regiones... Si algo se puede hacer a nivel local, los Estados deberían darles a las comunidades lo que necesitan para que suceda – sin condiciones. Si hay algo que sólo se puede hacer a nivel estatal, entonces eso es la responsabilidad del Estado.”

En el Reino Unido uno puede extender este modelo a un nivel más bajo, y decir que el papel del gobierno local es facilitar los procesos de Transición, no dirigirlos o guiarlos sino darles soporte. Cada vez más a menudo los concejales que se ponen en contacto entienden este proceso, y están buscando activamente ayudar a facilitarlo. Un alcalde que contactó la Red Transición escribió:

“Mientras que veo al ayuntamiento apoyando el movimiento de Transición, una de las cosas que encuentro más atractiva acerca de las Iniciativas de Transición era la participación de la comunidad al nivel de las bases. En mi experiencia el mejor modelo es el ayuntamiento dando soporte y animando a las distintas comunidades, pero mucha si no la mayoría de la iniciativa viniendo de los distintos grupos de la comunidad.

“Nosotros los concejales necesitamos ser conscientes de que las Iniciativas de Transición no son algo que otorgamos a la comunidad; no va a ser una insignia o símbolo para el ayuntamiento, es algo que sucederá de todas maneras. Aunque el soporte del ayuntamiento ayudará y asistirá el nacimiento, el ayuntamiento también

puede ayudar a que las ideas entren en partes de la comunidad que puede que no se alcanzasen de otra manera.”

Cuando las Iniciativas de Transición se acercan a su ayuntamiento, lo hacen representando una parte significativa de la comunidad, y con un clamor popular tras ellas. En Kinsale, una vez que se hizo el Plan de Acción para el Descenso Energético, una moción aprobándolo se presentó al ayuntamiento de Kinsale y fue aprobado unánimemente. En Totnes, seis meses después de la Revelación Oficial, el ayuntamiento pasó una resolución apoyando el trabajo de Ciudad Transición Totnes. Este soporte es muy poderoso en términos de ser capaz de llevar la iniciativa adelante con credibilidad aumentada, pero sólo debería buscarse una vez que el proyecto tiene un historial establecido y ha forjado su propia identidad.

Para muchas ciudades en los Estados Unidos, como Portland y Oakland, que las autoridades locales pasen una “Resolución del Pico del Petróleo” se ve como un paso fundamental. Esto puede ser el caso, pero mi sensación es que los primeros pasos importantes son concienciar a la comunidad y levantar la energía para el proyecto, más que desaparecer en una fase temprana en el desconcertante mundo de escribir políticas y trabajar al nivel del gobierno local. Una vez se ha alcanzado esto, el gobierno local querrá ser parte del proceso porque pueden ver que está donde sucede el pensamiento innovador y la energía.

En términos de la interacción de Ciudad Transición Totnes con la autoridad local, uno de los elementos más importantes de esto es su Grupo de Viculación con el Gobierno Local. Está formado por un grupo de gente que habían estado implicados durante algún tiempo como concejales, o habían formado parte de varios departamentos y entendían cómo funciona la estructura política.

Este grupo mira cada nuevo programa de eventos que aparece e invita a los representantes del ayuntamiento que creen que deberían estar presentes. También le siguen la pista a las consultas del ayuntamiento venideras. Son una parte centralmente importante de la Ciudad Transición Totnes. Uno podría argumentar que si hay figuras políticas locales prominentes que se quieren implicar en una fase temprana, su papel es trabajar con tal grupo para llevar adelante el proceso completo.

Què és la Democràcia Inclusiva?



La Democràcia Inclusiva és una forma d'organització social que reintegra la societat amb l'economia, la política i la natura. El concepte de la Democràcia Inclusiva deriva de la síntesi de dos principals tradicions històriques: la democràcia clàssica i la socialista/autònoma. També abarca elements de diversos moviments socials: ecologistes radicals, feministes, indígenes, desobediència civil...

Desde la perspectiva de la Democràcia Inclusiva el món es troba en una crisi multidimensional, causada per la concentració del poder en les mans de varies èlits, com a resultat de l'establiment del sistema de l'economia de mercat/creixement, la democràcia representativa i les formes relacionades d'estructures jeràrquiques. La Democràcia Inclusiva, per tant, no es vista com una utopia sino probablement, com la única forma de sortir de la present crisi.

La democràcia inclusiva és una nova concepció de la democràcia, que, prenent com a punt de partida la seva definició clàssica, expressa la democràcia en termes de democràcia política directa, democràcia econòmica (més enllà dels confins de l'economia de mercat i la planificació estatal), així com democràcia en l'esfera social i democràcia ecològica. En poques paraules, la democràcia inclusiva és una forma d'organització social que reintegra la societat amb l'economia, la política i la natura. El concepte de democràcia inclusiva deriva de la síntesi de dos grans tradicions històriques, la democràcia clàssica i la socialista, tot hi que també abasta l'ecologisme radical, el feminisme i els moviments alliberadors del sud. Des de la perspectiva del projecte de la democràcia inclusiva, s'assumeix que el món, al començament del nou mil·lenni, s'enfron-

ta a una crisi multidimensional (econòmica, ecològica, social, cultural i política) causada per la concentració de poder a mans de diverses èlits, com a resultat de l'establiment, en els últims segles, del sistema de l'economia de mercat, la democràcia representativa i les formes d'estructures jeràrquiques que se'n deriven. En aquest sentit, una democràcia inclusiva, que suposa una distribució igualitària del poder a tots els nivells, no és vista com una utopia (en el sentit negatiu de la paraula) sinó potser com la única sortida de l'actual crisi.

La concepció de la democràcia inclusiva

Una manera fructífera per definir la democràcia inclusiva pot ser distingir entre les dos principals esferes de la societat, la pública i la

privada, a les que podem afegir una “esfera ecològica”, definida com l'àmbit de les relacions entre el món natural i el social. Segons aquesta concepció, l'esfera pública, contràriament a la visió de molts partidaris del projecte republicà o democràtic (Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Murray Bookchin i altres), inclou no només l'esfera política, sinó també l'esfera econòmica així com l'esfera “social”; en altres paraules, tota àrea de l'activitat humana en què les decisions poden ser preses col·lectivament i democràtica. L'esfera política es defineix com l'àmbit de la presa de decisions polítiques, l'àrea en què el poder polític és exercit. L'esfera econòmica es defineix com l'àmbit de la presa de decisions econòmiques, l'àrea en què el poder econòmic és exercit respecte les amplies eleccions econòmiques que tota societat amb escassetat de recursos ha de fer. En darrer lloc, l'esfera social es defineix com l'àmbit de la presa de decisions al lloc de treball, al centre educatiu i a qualsevol altre institució cultural o econòmica que sigui un element constitutiu d'una societat democràtica.

És per tant obvi que l'extensió de l'esfera pública tradicional per incloure les esferes econòmica, ecològica i “social” és un element indispensable d'una democràcia inclusiva. Corresponentment, podem distingir entre quatre elements constitutius d'una democràcia inclusiva: el polític, l'econòmic, “la democràcia en el reialme social” i l'ecològic. Els tres primers constitueixen el marc institucional que apunta a la distribució igualitària del poder polític, econòmic i social respectivament; en altres paraules, el sistema que apunta a l'eliminació efectiva de la dominació de l'ésser humà sobre l'ésser humà. De manera similar, la democràcia ecològica es defineix com el marc institucional que apunta a l'eliminació de qualsevol intent humà de dominar el món natural, en altres paraules, el sistema que apunta a reintegrar els humans i la natura.

Democràcia política o directa

A l'esfera política només pot haver-hi una forma de democràcia: el que podríem anomenar democràcia política o directa, en la qual el poder polític es comparteix de forma igualitària entre tots els ciutadans i ciutadanes. La democràcia política es fonamenta, per tant, en la distribució igualitària del poder polític entre tots els ciutadans i ciutadanes, en la auto-institució de la societat. Això significa que han de ser acomplides les següents condicions per

a que una societat sigui caracteritzada com a democràcia política:

1. que la democràcia es basi en l'elecció conscient dels seus ciutadans per l'autonomia individual i social i no alguna preconcepció o dogma diví o místic, o algun sistema teòric tancat que suposi “lleis” naturals o econòmiques, o tendències que determinen el canvi social;
2. que no hi hagi **processos** polítics institucionalitzats de natura oligàrquica. Això implica que totes les decisions polítiques (incloent aquelles relacionades amb la formació i execució de lleis) són preses col·lectivament per la ciutadania i sense representació;
3. que no hi hagi **estructures** polítiques que compreguin relacions de poder desiguals. Això significa, per exemple, que allà on l'autoritat és delegada a segments del ciutadania amb el propòsit de dur a terme tasques específiques, (p. ex., servir a als tribunals populars, o als consells regionals o confederals, etc.) la delegació s'assigna, en principi, a sort i en base rotacional, i és sempre revocable pel cos de ciutadans. A més, pel que fa als delegats dels òrgans regionals i confederals, els mandats -donats per les assemblees- han de ser específics.
4. que tots els residents d'una àrea geogràfica concreta (que avui només poden prendre la forma d'una comunitat geogràfica), més enllà de certa edat de maduresa (a ser establerta per la mateixa ciutadania) i independentment del gènere, raça, ètnia o identitat cultural, siguin membres de la ciutadania i estiguin directament implicats en el procés de presa de decisions.

Tanmateix, la institucionalització de la democràcia directa en termes de les condicions esmentades és només la condició necessària per l'establiment de la democràcia. La condició suficient fa referència al nivell de consciència democràtica dels ciutadans, en la què hi juga un paper crucial la **paideia** -que suposa no simplement educació, sinó també el desenvolupament del caràcter i la plena formació en coneixements i aptituds, és a dir, l'educació de l'individu com a ciutadà, que per ella mateixa és susceptible de donar un contingut substantiu a l'espai públic.

Obviament, les condicions esmentades no són acomplides per la democràcia parlamentària

La DEMOCRATIE ?



suivez la flèche

(tal com funciona a l'oest), la democràcia soviètica (tal com funcionava a l'est) ni els diversos règims fonamentalistes o semimilitars al sud. Tots aquests règims són per tant formes d'oligarquia política, en què el poder polític es concentra a les mans de diverses elits (polítics professionals, buròcrates de partit, sacerdots, militars i altres). De semblant manera, al passat, diverses formes d'oligarquia dominaven el terreny polític, quan els emperadors, els reis i les seves corts, amb o sense la cooperació dels cavallers, sacerdots i altres, concentraven el poder polític a les seves mans.

Tanmateix, a la història s'han dut a terme bastants intents d'institucionalitzar varies formes de democràcia directa, especialment durant períodes revolucionaris (per exemple, les seccions parisenques de principis de la dècada de 1790, els col·lectius espanyols en la guerra civil, etc.). La majoria d'aquests intents van ser de curta durada i normalment no van comportar la institucionalització de la democràcia com una nova forma de **règim** polític que reemplaçés, i no solament complementés, a l'Es-

tat. En altres casos, les disposicions democràtiques van ser introduïdes com una sèrie de procediments per la presa de decisions locals. Potser l'únic paral·lel real que podem traçar respecte a la democràcia atenesa és la d'alguns cantons suïssos que eren governats per assemblees del poble (**Landsgemeinden**) i, al seu dia, eren estats sobirans. L'únic exemple històric d'una democràcia directa **institucionalitzada** en que, durant almenys dos segles (508/7 BC - 322/1 BC), l'estat estava subscrit dins la forma democràtica d'organització social, és la democràcia atenesa. Per descomptat, la democràcia atenesa era una democràcia política **parcial**. Però, el que la caracteritzava com a parcial no eren les institucions polítiques en si mateixes sinó la definició molt restringida de la condició de ciutadania adoptada pels atenesos - una definició que exclouia grans sectors de la població (dones, esclaus, immigrants) que, de fet, constituïen la gran majoria de la gent que viva a Atenes.

Democràcia econòmica

Si definim democràcia política com l'autori-

tat del poble (*demos*) en l'esfera política - el que implica l'existència d'igualtat política en el sentit d'una distribució igual del poder polític-, llavors la democràcia econòmica pot ser corresponentment definida com l'autoritat del *demos* en l'esfera econòmica - el que implica l'existència d'igualtat econòmica en el sentit d'una distribució igualitària del poder econòmic. I, per descomptat, estem parlant de *demos* i no d'estat, donat que l'existència de l'estat implica la separació de la ciutadania del procés polític i econòmic. La democràcia econòmica, per tant, fa referència a tot sistema social que institucionalitzi la integració de la societat i l'economia. Això significa que, al capdavant, el *demos* controla el procés econòmic, dins d'un marc institucional de propietat *demòtica* dels mitjans de producció.

En un sentit més restringit, la democràcia econòmica també es refereix a tot sistema social que institucionalitzi la minimització de diferències socioeconòmiques, especialment aquelles que sorgeixen de la distribució desigual de la propietat privada i la consegüent distribució desigual d'ingressos i riquesa. Històricament, és en aquest sentit restringit que es van fer els intents socialistes d'introduir la democràcia econòmica. Per tant, a diferència de la institucionalització de la democràcia política, mai no hi ha hagut un exemple corresponent d'una democràcia econòmica institucionalitzada en el sentit ampli definit més amunt. En altres paraules, fins i tot quan els intents socialistes de reduir el grau de desigualtat en la distribució d'ingressos i riquesa tingueren èxit, mai no van estar associats amb intents significatius d'establir un sistema de distribució igualitària del poder econòmic. Aquest ha estat el cas, malgrat el fet que en el tipus de la societat que ha emergit des de l'adveniment de l'economia de mercat, hi hagi hagut un canvi definitiu de l'economia de l'esfera privada al que Hannah Arendt anomenava el "esfera social", a la que l'esta-nació també pertany. Però és aquest canvi que fa que qualsevol discurs sobre democràcia, que no es refereixi també a la qüestió del poder econòmic, soni a buit. Dit d'una altra manera, parlar avui del repartiment igualitària del poder polític, sense condicionar-lo sobre el repartiment igualitari del poder econòmic, no té sentit.

En base a la definició de democràcia política donada anteriorment, les següents condicions han de ser acomplides per qualificar de democràcia econòmica a una societat:

1. que no hi hagi **processos** econòmic institucionalitzat de natura oligàrquica. Això significa que totes les decisions "macro" econòmiques, és a dir, les decisions sobre el funcionament de l'economia com un tot (nivell global de producció, consum i inversió, quantitats de treball i lleure implicats, tecnologies a utilitzar, etc.) són preses pel cos de ciutadans col·lectivament i sense representació, encara que les decisions "micro" econòmiques en el lloc de treball o als àmbits domèstics són preses per la unitat de producció o consum individual;

2. que no hi hagi cap **estructura** econòmica institucionalitzada que compregui relacions de poder econòmic desiguals. Això implica que els mitjans de producció i distribució són posseïts i controlats col·lectivament pel *demos*, el cos de ciutadans directament. Qualsevol desigualtat d'ingressos és per tant el resultat del treball voluntari addicional realitzat al nivell individual. Tal treball addicional, més enllà de l'exigit a qualsevol membre capaç de la societat per a la satisfacció de **necessitats bàsiques**, possibilita només el consum addicional, donat que no és possible cap acumulació individual de capital, i qualsevol riquesa acumulada com a resultat del treball addicional no és heretada. Així, la **propietat demòtica** de l'economia proporciona l'**estructura** econòmica per a la propietat democràtica, mentre que la participació directa dels ciutadans en les decisions econòmiques proporciona el marc per un procés de control globalment democràtic de l'economia. La comunitat, per tant, esdevé l'autèntica unitat de la vida econòmica, donat que la democràcia econòmica no és factible actualment llevat que tant la propietat com el control de recursos productius siguin organitzats a nivell comunitari. Així, a diferència de les altres definicions de democràcia econòmica, la definició donada aquí suposa la negació explícita del poder econòmic i implica l'autoritat del poble en l'esfera econòmica. En aquest sentit, la democràcia econòmica és la rèplica, així com el fonament, de la democràcia directa i d'una democràcia inclusiva en general.

Un model de democràcia econòmica, com a part integral d'una democràcia inclusiva, està descrit al primer llibre que descriu la Democràcia Inclusiva, publicat al 1997 (veure lectures addicionals)

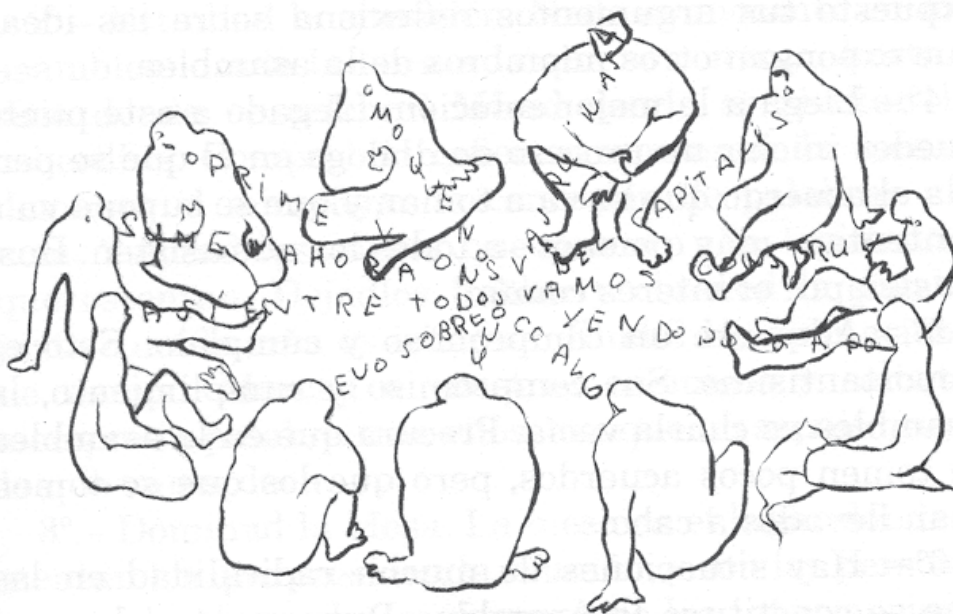
En resum, la principal característica d'aquest model, que el diferencia de models similars

de - tour - n e r g

Détourné és un projecte cultural per sortir de l'imaginari capitalista i descobrir alternatives de societat. Aquestes dos fórmules designen processos individuals i col·lectius que són de tot menys fàcils. Tanmateix, pensem que són possibles mitjançant les accions apropiades.

La crisi multidimensional i sistèmica que enfrontem al principi del nou mil·lenni és un motiu i una oportunitat per deixar enrere l'economia del creixement i el sistema d'acumulació de poder en poques mans, i posar-nos a construir una nova cultura del treball, de la vida i de la relació amb els altres i la natura.

Amb aquest propòsit sorgeix Détourné, un projecte on hi conviuen i interactuen expressions artístiques, assaigs filosòfics, propostes polítiques i celebracions culturals que apunten cap a un canvi alliberador de la societat i la vida en que ens trobem.



de planificació centralitzada o descentralitzada és que, tot hi que no depèn de la prèvia abolició de la escassetat, assegura la satisfacció de les necessitats bàsiques de tots els ciutadans i ciutadanes, sense sacrificar la llibertat d'elecció, en una economia sense estat, diners ni mercat. Les condicions prèvies de la democràcia econòmica són definides de la següent manera:

- Independència de la comunitat.
- Propietat comunitària (**demòtica**) dels recursos productius.
- Assignació confederal dels recursos.

La tercera condició en particular implica que el mecanisme de decisió per l'assignació de recursos escassos en una democràcia inclusiva hauria de emplaçar-se al nivell confederal més que al nivell comunitari (**demoi**). La raó d'això és tenir en compte que en les societats actuals molts problemes no poden ser solucionats al nivell comunitari (energia, medi ambient, transport, comunicació, transferència tecnològica, etc...). El mecanisme proposat per l'assignació de recursos escassos té l'objectiu de reemplaçar tant el mecanisme de mercat, com el mecanisme de planificació central.

El primer és refusat perquè es pot demostrar que el sistema d'economia de mercat ha conduït, en els darrers dos-cents anys des que es va establir, a una contínua concentració d'ingressos i riquesa en mans d'un petit percentatge de la població mundial i, en conseqüència, a una distribució deformada dels recursos del món. Això es deu a què en una economia de

mercat, les decisions crucials sobre l'assignació de recursos (**què produir, com i per a qui produir-ho**), estan condicionades pel poder adquisitiu d'aquelles franges d'ingressos que poden finançar les seves demandes amb diners. En altres paraules, sota condicions de desigualtat, que són un resultat inevitable de la dinàmica de l'economia de mercat, la contradicció fonamental respecte a la satisfacció del mercat de les necessitats humanes resulta òbvia: la contradicció entre la satisfacció **potencial** de les **necessitats** bàsiques de tota la població enfront la satisfacció **real d'allò que volen** la part dels que ho poden pagar.

El segon és refusat perquè es pot demostrar que la planificació centralitzada, tot ser millor que el sistema de mercat en assegurar l'ocupació i cobrir les necessitats bàsiques dels ciutadans i ciutadanes (si bé a un nivell elemental), no només condueix a irracionalitats (que finalment van precipitar el seu col·lapse) i és molt poc efectiu cobrint les necessitats no bàsiques, sinó que també és molt poc democràtic.

El sistema de distribució proposat pel projecte de Democràcia Inclusiva vol satisfer el doble objectiu de:

-cobrir les necessitats bàsiques de tots els ciutadans -cosa que requereix que les decisions macro-econòmiques bàsiques siguin preses democràticament.

-assegurar la llibertat d'elecció -cosa que requereix que l'individu prengui decisions

cisions importants sobre la seva pròpia vida (quina feina fer, què consumir, etc.)

Tant les decisions macro-econòmiques com les decisions individuals dels ciutadans són concebudes per ser implementades a través d'una combinació de planificació democràtica -cosa que inclou la creació d'un procés retroactiu (*feedback*) entre les assemblees dels llocs de treball, les assemblees de la comunitat i l'assemblea confederal- i un "mercat" artificial que asseguri una llibertat d'elecció real, sense incórrer en els efectes adversos associats als mercats reals. En poques paraules, l'assignació de recursos econòmics es fa en primer lloc, en base a les decisions col·lectives dels ciutadans i ciutadanes, tal com són expressades pels plans de comunitat i confederals, i en segon lloc, sobre la base de les eleccions individuals dels ciutadans i ciutadanes, tal com són expressades a través d'un sistema de vals. El criteri general per a l'assignació de recursos no és l'eficiència tal com es defineix actualment, en estrets termes tecno-econòmics. L'eficiència s'hauria de redefinir per significar eficàcia en satisfer les necessitats humanes i no només satisfer allò que pot ser retribuït amb diners. Quant al significat de necessitats, es traça una distinció entre necessitats bàsiques i no bàsiques i una de similar entre necessitats i 'satisfactors' (la forma o mitjà pel qual aquestes necessitats són satisfetes). Què constitueix una necessitat -bàsica o d'altre mena- és determinat pels ciutadans mateixos democràticament. Llavors, el nivell de satisfacció de les necessitats es determina col·lectivament i s'implementa a través d'un mecanisme de planificació democràtic, mentre que els satisfactors per les necessitats tant bàsiques com no bàsiques són determinats a través de les preferències manifestades pels consumidors, tal com s'expressen per l'ús de vals assignats a ells a canvi del seu treball "bàsic" i del "no bàsic". Els **Vals Bàsics** (*VBs* - repartits a canvi del treball "bàsic", és a dir, el nombre d'hores de treball requerit a cada ciutadà o ciutadana en una feina de la seva elecció per tal de cobrir les necessitats bàsiques) s'utilitzen per a la satisfacció de les necessitats bàsiques. Aquests vals, que expedeix la confederació a títol personal, donen dret a cada ciutadà a un determinat nivell de satisfacció per cada tipus de necessitat concreta que hagi estat definida (democràticament) com a "bàsica", però no especifiquen el tipus concret de "satisfactor", de manera que l'elecció resta assegurada.

Els **Vals No Bàsics** (*VNBs* - repartits a canvi del treball "no-bàsic") s'utilitzen per a la satisfacció de les necessitats no bàsiques (consum que no és essencial) així com per a la satisfacció de les necessitats bàsiques per sobre del nivell prescrit per l'assemblea confederal. Els VNBs, com els VBs, també són personals però, a diferència dels BVs, són expedits per part de cada comunitat en lloc de la confederació. El treball dels ciutadans per sobre del nombre "bàsic" d'hores és voluntari i els dóna dret als VNBs, els quals poden ser bescanviats per la satisfacció de necessitats no essencials. Els "preus" en aquest sistema, en lloc de reflectir escassetats en relació a un patró d'ingressos i riquesa distorsionat (com a l'economia de mercat), funcionen com a dispositius de racionament per ajustar les escassetats amb els desitjos dels ciutadanes i ciutadanes, és a dir, com a guies per a una assignació democràtica dels recursos. Per tant, els preus, en lloc de ser la causa del racionament (com al sistema de mercat) es converteixen en el seu efecte i prenen el paper d'igualar la demanda i el subministrament en un "mercat" artificial que assegura la sobirania dels consumidors i dels productors. Els "preus" resultants, juntament amb un "índex d'atractiu" (*index of desirability*) complex, producte de les preferències dels ciutadans i el tipus de treball que els ciutadans volen fer, determinen una taxa "subjectiva" de remuneració per al treball no bàsic, en lloc de la taxa "objectiva" que suggereix la teoria laboral del valor.

Com deixa clar aquesta breu descripció del model de democràcia econòmica, el projecte per a una democràcia inclusiva es refereix a una futura economia política internacional que transcendeixi tant l'economia política del socialisme d'Estat, posada en pràctica als països de l'ex "socialisme realment existent" a l'est d'Europa, com l'economia política de l'economia de mercat, ja sigui en la seva forma mixta dins el consens socialdemocràtic, o en l'actual forma neoliberal.

Democràcia a l'esfera social

L'acompliment de les condicions presentades a l'apartat anterior per a la democràcia política i econòmica representaria la conquesta de les esferes política i econòmica per part de l'esfera pública -és a dir, la recuperació d'una veritable individualitat social, la creació de les condicions de la llibertat i l'autodeterminació, tant a nivell polític com econòmic. Tanmateix, el poder polític i econòmic no són els únics ti-



pus de poder i, per tant, la democràcia política i econòmica no poden, per si mateixes, assegurar una democràcia inclusiva. En altres paraules, una democràcia inclusiva és inconcebible a menys que s'estengui més àmpliament i arribi a l'esfera social, per tal d'abastar el lloc de treball, la llar, la institució educativa i de fet tota institució econòmica o cultural que constitueixi un element d'aquesta esfera.

Històricament, s'han introduït diverses formes de democràcia en l'esfera social, en especial durant el segle XX, normalment en períodes d'activitat revolucionària. Tanmateix, aquestes formes de democràcia no només van ser de curta durada sinó que en rars ocasions es van estendre més enllà del lloc de treball (p. ex. els consells obrers hongaresos al 1956) o de la institució educativa (p. ex., les assemblees d'estudiants a París al 1968).

Avui dia la qüestió és com estendre la democràcia a altres formes d'organització social, com la llar, sense dissoldre la divisió entre les esferes pública i privada. Dit d'una altra forma, com, conservant i augmentant l'autonomia de les dues esferes, adoptar unes disposicions institucionals que introdueixin la democràcia a la llar i a l'esfera pública en general i que -ahora- millorin les disposicions institucionals de la democràcia política i econòmica. De fet, una democràcia efectiva és inconcebible a menys que el temps lliure sigui igualment distribuït entre tots els ciutadans i ciutadanes, i aquesta condició no podrà ser aconplida mentre persisteixin, a la llar, al lloc de treball i en general, les condicions jeràrquiques actuals. A més, la democràcia a l'esfera social, en especial a la llar, és impossible llevat que s'introdueixin disposicions institucionals que reconguin la llar com a element satisfactor de necessitats i integrin l'atenció i els serveis que es donen al seu interior dins l'esquema general de satisfacció de necessitats.

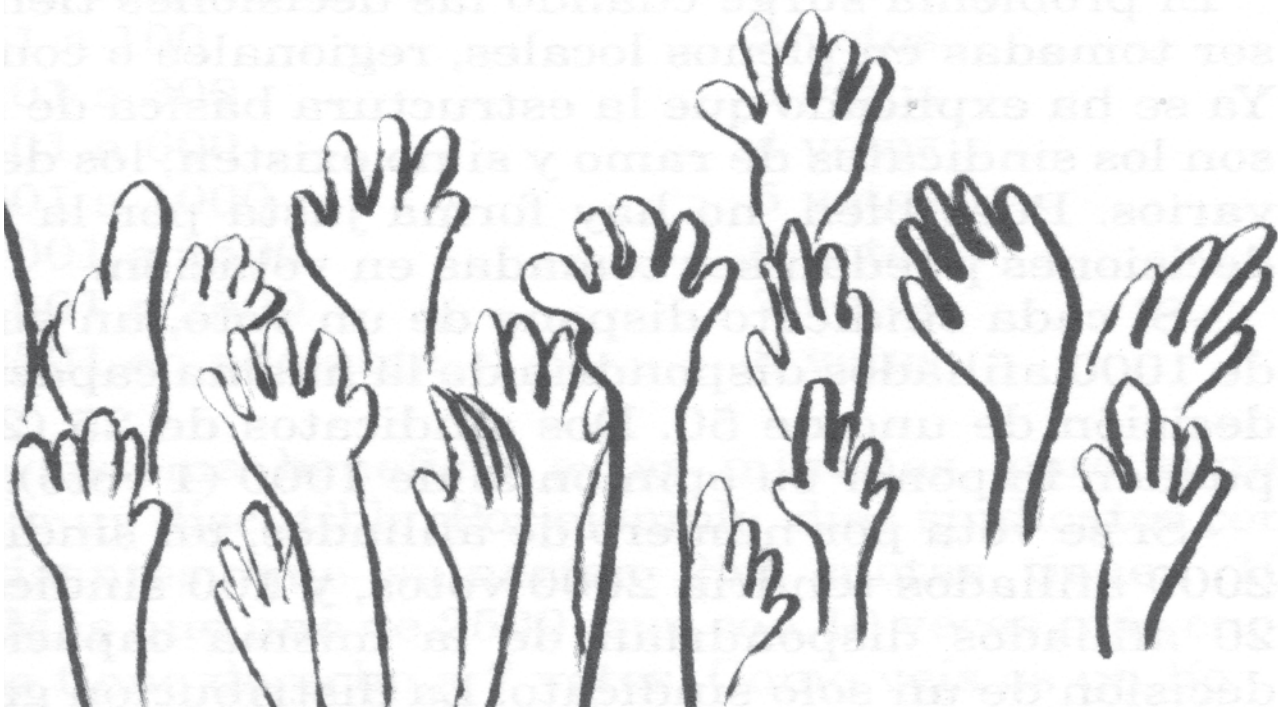
Democràcia ecològica

Si entenem la democràcia com un procés d'auto-institució social en el qual no hi ha un codi de conducta humà definit segons criteris divins o "objectius", no hi ha cap garantia de que una democràcia inclusiva assegurés una democràcia ecològica en el sentit definit prèviament. Així doncs, la substitució de l'economia de mercat per un nou marc institucional de democràcia inclusiva constitueix només la condició **necessària** per a l'existència d'una

relació harmoniosa entre el món natural i el món social. La condició **suficient** és el nivell de consciència ecològica dels ciutadans. Així i tot, el canvi radical en el paradigma social dominant que seguirà a la institució d'una democràcia inclusiva, combinat amb el paper decisiu que la *paideia* jugarà en un marc institucional respectuós amb el medi ambient, té grans possibilitats de conduir a un canvi radical en l'actitud humana vers la natura. Dit d'una altra manera, hi ha forts motius per creure que la relació entre una democràcia inclusiva i la natura seria molt més harmoniosa del que mai podria arribar a ser amb una economia de mercat o una economia basada en el socialisme d'Estat. Els factors que recolzen aquesta visió estan relacionats amb els tres elements d'una democràcia inclusiva: polític, econòmic i social.

Al nivell polític, hi ha motius per creure que la creació d'un espai públic tindrà per si mateix un efecte molt significatiu en la reducció de l'encant del materialisme. La causa d'això és que l'espai públic li donarà un nou significat a la vida que omplirà el buit existencial que crea l'actual societat consumista. És raonable esperar que el fet d'adonar-nos del significat de la vida humana ens faci retornar cap a la Natura.

També, a nivell econòmic, no és casual que, històricament, el procés de destrucció massiva del medi hagi coincidit amb el procés de mercatització de l'economia. En altres paraules, l'emergència de l'economia de mercat i de la consegüent economia del creixement va tenir repercussions crucials en la relació entre la societat i la natura i ens va portar a l'auge de la ideologia del creixement com a paradigma social dominant. Així, es va fer dominant una visió "instrumentalista" de la natura en la qual aquesta és vista com un instrument per al creixement econòmic, dins d'un procés de concentració continua de poder. Si assumim que avui en dia només una societat confederal podria assegurar una democràcia inclusiva, és raonable assumir també que un cop l'economia de mercat sigui reemplaçada per una economia confederal dirigida democràticament, la dinàmica "créixer o morir" de l'economia de mercat serà reemplaçada per la nova dinàmica social de l'economia confederal: l'objectiu dinàmic de satisfer les necessitats comunitàries i no de créixer perquè sí. Si la satisfacció de les necessitats no depengués, com ho fa ara, de l'expansió contínua de la producció per tal de cobrir les "necessitats" que crea



el mercat, i si fos restablerta la connexió entre l'economia i la societat, llavors no hi hauria cap raó per la qual la visió instrumentalista de la natura hagués de continuar condicionant el comportament humà.

A més, també seria lògic esperar que la democràcia en l'esfera social també fos respectuosa amb el medi. La retirada gradual de les relacions patriarcals a la llar i de les relacions jeràrquiques en general hauria de crear un nou *ethos* de no dominació que abastaria tant la Natura com la Societat. En altres paraules, la creació de condicions democràtiques a l'esfera social suposaria un pas decisiu en la creació de la condició suficient per a una relació harmoniosa entre natura i societat.

Finalment, el fet que la unitat bàsica de la vida social, econòmica i política en una democràcia confederal seria la comunitat també és lògic esperar que fes augmentar el respecte pel medi. És raonable assumir (l'evidència del remarcable èxit de les comunitats locals en la salvaguarda del seu entorn és aclaparadora) que, en el moment en què la supervivència d'un grup humà depèn directament del seu entorn natural, aquest desenvolupa un coneixement íntim d'aquest entorn, i aquest coneixement afecta de manera positiva el seu comportament vers el medi. Tanmateix, la condició prèvia a l'èxit en el control local del medi és la dependència de la comunitat del seu entorn natural per poder sobreviure a

llarg termini, cosa que fa aparèixer un interès directe en protegir-lo -una altra raó per la qual una societat ecològica és impossible sense una democràcia econòmica.

Una nova concepció de la ciutadania

Les condicions per a la democràcia esmentades impliquen una nova concepció de la ciutadania: una concepció econòmica, política, social i cultural. Així, la **ciutadania política** suposa noves estructures polítiques i el retorn a la concepció clàssica de la política (democràcia directa). La **ciutadania econòmica** suposa noves estructures econòmiques de propietat comunitària i control dels recursos econòmics (democràcia econòmica). La **ciutadania social** suposa estructures d'auto-gestió al lloc de treball, democràcia a la llar i noves estructures de benestar a les quals totes les necessitats bàsiques (determinades democràticament) són cobertes pels recursos comunitaris, ja sigui a l'àmbit de la llar o a nivell comunitari. Finalment, la **ciutadania cultural** suposa noves estructures democràtiques de difusió i control de la informació i la cultura (mitjans de comunicació de masses, art, etc.) que permetin a cada membre de la comunitat de formar part en el procés i al mateix temps desenvolupar el seu potencial intel·lectual i cultural.

Tot i que aquest sentit de ciutadania implica un sentit de comunitat política que, definit

geogràficament, és la unitat fonamental de la vida política, econòmica i social, s'assumeix que aquesta comunitat política s'entrellaça amb altres comunitats diverses (culturals, professionals, ideològiques, etc.). Per tant, les disposicions comunitàries i ciutadanes no descarten les diferències culturals o altres diferències basades en el gènere, l'edat, l'origen ètnic o altres, sinó que simplement proporcionen l'espai públic on puguin ser expressades aquestes diferències; a més, aquestes disposicions institucionalitzen diverses vàlvules de seguretat l'objectiu de les quals és impossibilitar la marginació d'aquestes diferències per part de la majoria. Allò que uneix a la gent en una comunitat política, o una confederació de comunitats, no és un conjunt de valors comuns, imposats per una ideologia nacionalista, un dogma religiós, una creença mística o una interpretació 'objectiva' de l'evolució natural o social, sinó les institucions i les pràctiques democràtiques, que han estat creades pels mateixos ciutadans.

És obvi que aquesta nova concepció de ciutadania té molts pocs punts en comú amb les definicions liberal i socialista de la ciutadania, les quals estan vinculades respectivament a les concepcions liberal i socialista dels drets humans. Així, pels liberals, el ciutadà és senzillament el portador individual de certes llibertats i drets polítics reconeguts per la llei, els quals, suposadament, asseguren una distribució igualitària del poder polític. D'altra banda, per als socialistes, el ciutadà és el portador no només de certs drets polítics i llibertats sinó també d'alguns drets socials i econòmics, mentre que pels marxistes la ciutadania és assolida amb la propietat col·lectiva dels mitjans de producció. La concepció de ciutadania adoptada aquí, que podem anomenar democràtica, està basada en la definició prèvia de democràcia inclusiva i pressuposa una concepció 'participativa' de ciutadania activa, com la que s'extreu de les obres de Hannah Arendt. Segons aquesta concepció, l'activitat política no és un mitjà per obtenir un fi, sinó un fi en si mateixa. És, per tant, obvi, que aquesta concepció de ciutadania és qualitativament diferent de les concepcions liberal i socialdemocràtica que adopten una visió 'instrumentalista' de la ciutadania, és a dir, una visió que implica que la condició de ciutadania confereix als ciutadans i ciutadanes certs drets que poden exercir com a mitjans per a assolir el fi del benestar individual.

Aplicacions

En aquests moments ja existeix un cos de coneixements ben desenvolupat sobre la democràcia inclusiva i les seves aplicacions. Qüestions crucials com l'estratègia de transició cap a una democràcia inclusiva, la relació de la ciència i la tecnologia amb la democràcia, el significat de l'auge de l'irracionalisme en respecte al projecte democràtic, la interrelació entre cultura, mitjans de comunicació de masses i democràcia, i les divisions de classe avui dia, han estat explorats a *Democracy & Nature, The International Journal of Inclusive Democracy*.

Pantelis Arapoglou, Takis Fotopoulos, Panayotis Koumentakis, Nikos Panagos, John Sargis.

Versió catalana de l'article "What is Inclusive Democracy?" del International Journal of Inclusive Democracy, Vol.1, No.1, (Octubre 2004), traduït per Guillem Quilez, Anna Vilalta i Blai Dalmau.

Lectures addicionals

Democracy & Nature, The International Journal of Inclusive Democracy, Articles teòrics i diàlegs sobre la democràcia inclusiva i altres temes relacionats. (poden ser trobats a www.inclusivedemocracy.org)

Fotopoulos, Takis, (1997) *Towards An Inclusive Democracy: The Crisis of the Growth Economy and the Need for a New Liberatory Project*, (London: Cassell). L'exposició definitiva de la Democràcia Inclusiva.

*Aquest article constitueix l'entrada *Inclusive Democracy* de la Routledge Encyclopedia of International Political Economy (editada per Barry Jones), 2001.

l'art d'estimar



Resum i comentari de l'article "Polyamory - What it is and what it isn't" de Derek McCullough i David S. Hall

poliamor:

Laia Vidal

què és i què no és



28

*No vagis on el camí sembla portar, vés, en comptes, on
no hi ha camí, i deixa una empremta.*

Ralph Waldo Emerson

*Quan sents amor per tu mateix, és prou normal que
l'escampis arreu.*

Wayne Dyer

Malgrat que el títol de l'article pot semblar massa contundent, intentant acotar estretament el que precisament hauria de ser una ampliació de conceptes, de maneres de pensar, un trencament d'esquemes, no deixa de ser interessant comentar aquestes idees com a esquema per a reflexionar sobre l'actual model de relacions imperant a la nostra societat. Imagino que els autors ho presenten així, sobretot en el moment de parlar de "què no és" el poliamor, perquè s'han trobat en nombroses ocasions amb malinterpretacions del terme lligades als tòpics de l'amor lliure practicat pels hippies als anys 60, el llibertinatge, la promiscuïtat...i volen aquí diferenciar i especificar el concepte ampli de poliamor allunyant-lo d'altres formes més superficials d'estimar, tradicionalment més conegudes i acceptades. Així, per una banda el sexe és el problema (quan defineix el que es pot fer i el que no amb una altra persona) i per l'altra, la solució (quan s'entén que el sexe només és sexe). D'aquesta

manera s'accepta que pot ser diferent estimar que fer sexe, però en canvi no s'accepta que es pugui estimar a més d'una persona, sobretot si és simultàniament, i menys si el fet d'estimar inclou components sexuals. Al mateix temps, el sexe sovint és el tret diferencial en moltes relacions per tal d'etiquetar-les d'una manera o d'una altra, considerant que les relacions amb components sexuals són més importants que la resta, essent el fet de practicar sexe un element suficientment important com per trencar una relació en cas de practicar-lo amb més d'una persona. Paradoxes dels nostres esquemes socio-culturals repressius. O en tot cas, paradoxes, deixo la reflexió profunda a qui tingui ganes de fer-la.

Definició

Els autors defineixen el poliamor com "estimar més d'una persona al mateix temps, amb integritat i honestat". Posats a etiquetar què és el poliamor, tasca ben difícil i que pot semblar al-



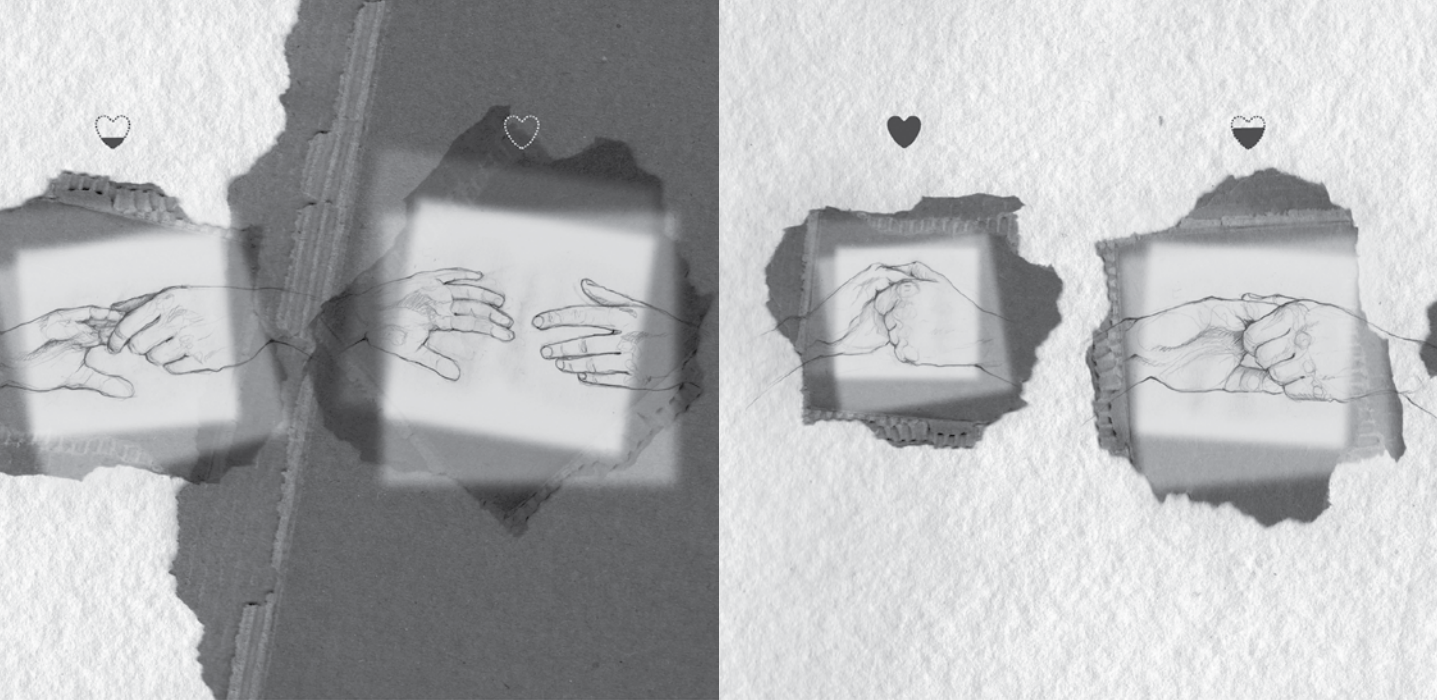
hora contradictòria amb la llibertat de triar, de construir les nostres relacions de la manera que ens sembli més oportuna, podem dir que el que s'intenta des del poliamor és, com a mínim, ampliar etiquetes. Els autors defineixen també el poliamor com "un pas endavant en l'acceptació i la celebració de les realitats de la natura humana. El sexe no és l'enemic en una relació, sinó que ho són la decepció i la traïció a la confiança, que resulta de l'encasellament dels nostres instints naturals en un rígid i antinatural sistema social". Segons ells, "el sexe és una cosa positiva si s'aplica amb honestedat, responsabilitat i confiança." Podem veure doncs, com el problema no és el fet de tenir més d'una relació sexual, sinó que el problema vindria de l'engany. El fet és que si nosaltres fem un pacte molt estret i inflexible amb la nostra parella, serà molt més fàcil vulnerar-lo i trencar la relació, que no pas si acceptem la complexitat de la natura humana, dels sentiments, les emocions, els instints. Per

tant, la proposta del poliamor és sobretot, no enganyar, no amagar, no traïr i al mateix temps comunicar-se i assentar les bases de les relacions de manera oberta i sincera.

L'amor és infinit, no una comoditat finita

Els autors de l'article posen com a exemple il·lustratiu d'aquest amor infinit, l'amor que senten els pares i mares cap als fills, cap a tots els seus fills, un amor incondicional que hi és per a tots i que no és menys intens pel fet de ser compartit entre més d'una personeta. Els poliamorosos refusen creure en el mite que "han de deixar d'estimar una persona abans de començar a estimar-ne una altra".

Per altra banda, pensen que estimar algú no et dona el dret de controlar el comportament d'aquesta persona i segons ells, "el sentiment de gelosia és substituït pel sentiment de joia en saber que aquella o aquell que tu estimes,



és també estimat per algú més”. L'amor hauria de ser incondicional, i els poliamorosos creuen en relacions intenses i a llarg termini. Els autors creuen que en les societats occidentals domina la “monogàmia en sèrie”, que vindria a ser com “un compromís inconscient entre la idea cultural de la monogàmia, i els fets de la natura humana” cosa que voldria indicar que no som realment monògams, degut a les altes taxes de divorci, infidelitat, embarassos entre adolescents, i de famílies monoparentals. Tenim doncs, relacions monògames encadenades, i no en comencem una fins que en trenquem una altra, portant-nos això a conseqüències i contradiccions molt greus, segons els autors: considerar les dones com una propietat, crims sexuals i maltractaments, soledat...

Aprenem des de petites que podem estimar més d'una persona, però només una al mateix temps. Els efectes destructius de la monogàmia en sèrie que destaquen els autors, parlen per si mateixos: 8 milions de famílies monoparentals als Estats Units amb els efectes que això pot provocar sobre els fills, divorcis per infidelitats, assassinats de la parella... la gelosia, la possessió i el control que es deriven de la manera socialment imposada/acceptada d'entendre les relacions, són la llavor de la violència domèstica i del malestar i la infelicitat en molts àmbits de la vida.

El sexe

Des del poliamor es parla molt del rol del sexe i de la seva importància. Així, si bé potser podem arribar a acceptar que estimem a més d'una persona, el fet de fer sexe amb més d'una ens pot costar més d'assimilar. Contràriament, el poliamor es basa en relacions llargues que incloquin

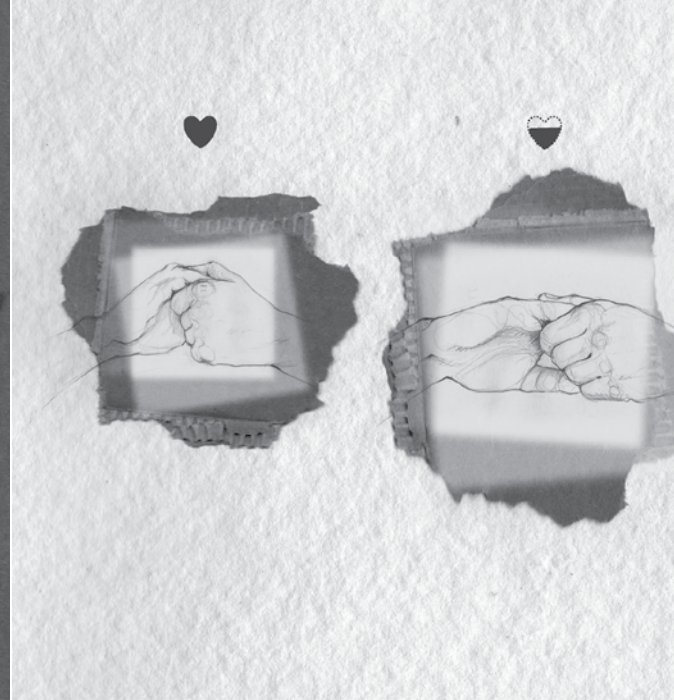
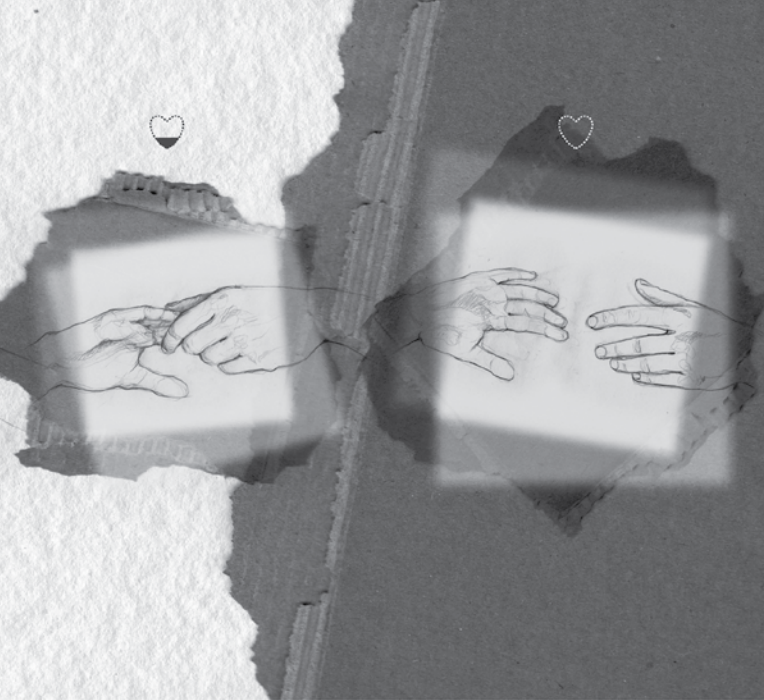
sexe, la qual cosa és més trencadora. “Quan parlem d'amor infinit pels fills, la gent pot entendre el concepte, ara bé, si parlem d'amor sexual consentit entre adults, això ja es veu diferent. “Confonem sexe i amor massa fàcilment, sovint fent servir sexe quan parlem d'amor i amor quan podríem dir senzillament sexe”. Durant molts anys, l'adulteri era la única causa de divorci, quan en realitat, eren la decepció i la traïció els problemes, no el sexe en sí mateix, com ja hem comentat a l'inici de l'article.

La possibilitat de veure possibilitats

Tothom o molta gent pot triar ser monògam, i pot ser la seva tria de vida, però els poliamorosos centren precisament la seva atenció en la possibilitat de triar. La norma generalment acceptada és que el poliamor està bé si ningú ho sap, cosa que implica engany, el que és estrany per molta gent és el fet que sigui obert, que no existeixi l'engany. Pels poliamorosos, un dels millors regals que et pots donar a tu mateix és la possibilitat de ser tu mateix. “Estiman-te a tu mateix incondicionalment i respectant les teves qualitats i inclinacions, et permetes estar en pau. Entres en un procés d'auto diferenciació, determinant què és important per a tu i vius moralment, èticament, honestament i responsablement”.

Creences i contra-creences

Els autors fan també, per últim, una reflexió sobre creences que fomenten les formes actuals de relació en parella i hi contraposen noves creences que s'adequarien més a la idea del poliamor. Posen èmfasi sobretot en que “totes



les creences acceptades es basen en la por de la pèrdua i l'abandonament”.

- Primera creença: “Si la meva parella realment m’estimés, no tindria necessitat de tenir una relació íntima o sexual amb cap altra persona”

Creença basada en el model d'escassetat de l'amor, que suposa per tant que si la meva parella estima algú més, jo seré menys estimada. A més, pressuposa que sexe i amor són la mateixa cosa i satisfan les mateixes necessitats.

- Nova creença: “La meva parella m’estima i confia tant en mi que podem permetre que la nostra relació s’expandeixi experimentant encara més amor per part dels altres. Hi ha una abundància d’amor en el món i n’hi ha suficient per a tothom. Estimar més d’una persona és una tria que pot expandir exponencialment el potencial per donar i rebre amor”.

- Segona creença : “Si jo fos una bona parella, una bona esposa, una bona amant, la meva parella estaria tant satisfeta que no voldria estar amb ningú més”.

Creença fruit de problemes d'autoestima, terra de cultiu per a la gelosia.

- Nova creença: “la meva parella confia tant en mi i en la nostra relació, que tenir altres parelles no li farà sentir gelosia que destruirà el nostre amor”.

- Tercera creença : no és possible estimar més d’una persona al mateix temps.

Un altre cop l'escassetat de l'amor.

- Nova creença: siguin quines siguin les idees i decisions que guien les nostres vides amoroses, aquestes han estat acordades conscientment i d'acord amb cada una de les parts implicades. Insistim en la integritat en les nostres relacions. Quan aconseguim sortir de la polaritat de l’“això” o l’“allò” i acceptem el “i” i també “al mateix temps”, tindrem gran part de la nostra batalla contra la gelosia guanyada.

Relacions íntimes i organització social

Davant de totes aquestes reflexions que ens arriben a partir de les idees del poliamor, crec que és important preguntar-se el per què de l'organització de l'estructura social al voltant de la relació de parella o el per què les relacions de parella monògama s'han establert tradicionalment com la forma més habitual de relació. Faig aquesta última reflexió a pinzellades, sense ànim de profunditzar-hi molt, però la faig precisament perquè penso que no és casualitat que sigui d'aquesta manera i no d'una altra. Penso que el fet que s'insisteixi i es bombardegi constantment i des que som ben joves en el tema de la parella, i com ha de ser aquesta, què hem d'esperar, com hem de reaccionar, què és normal i què no, es pot entendre com una forma de control social molt efectiva des de l'estructura del sistema capitalista.

El fet d'estar la major part del temps en parella o a la recerca de parella, compleix diversos objectius. En el primer cas, el fet d'estar en parella fomenta l'aïllament i la por, l'atomització de la societat en parelles dificulta l'acció col·lectiva,

el viure en comunitat i tot el sentiment de pertanyença i estimació que això pot aportar a les nostres vides, les nostres relacions més íntimes es limiten cada cop a àmbits més privats i a més poques persones. Si amplies el teu amor, es redueix la sensació d'abandonament si algú abandona la família o si algú mor, la necessitat d'una comunitat de suport i d'estimació com més gran millor xoca frontalment amb la organització més comuna en els temps actuals: en l'àmbit privat, la de famílies petites i nuclears i en l'àmbit públic-social, les trobades esporàdiques amb els pocs amics dispersos.

La possessió sobre la qual s'assenten la majoria de relacions de parella actuals fa una funció de control de la llibertat de l'individu molt important. Si reprimim el sexe i l'amor i el limitem a cada cop més àrees i formes pre-establertes, estarem controlant un camp d'acció molt important per a la felicitat i llibertat d'un individu. Un individu infeliç consumirà més, un individu que se senti lligat, serà menys ell mateix i actuarà de manera menys lliure, en general. A més, tenir parella actualment implica tot un "projecte de vida" que és molt lucratiu pels que estan immersos en el negoci de l'amor: tot el que implica una parella, casar-se, comprar un pis, comprar mobles, tenir fills etc.

En el segon cas, el fet que qui no tingui parella dediqui gran part del seu temps i esforços a tenir-ne, fomenta el consum de productes i estimula una gran demanda de mercat d'alguns d'ells (per agradar, per follar més, per tenir més èxit...) En l'àmbit de les relacions comença a imperar també una forta ètica de l'acumulació, no és important la qualitat i la profunditat de les relacions sinó la quantitat i la efimeritat/esporadicitat d'aquestes). A més, la repressió sexual fomenta el negoci del sexe que és un dels més

lucratiu del món (si la monogàmia és tan natural, —es pregunten els autors de l'article— per què hi ha una indústria tant gran sobre les relacions? —els "com fer-ho bé" de revistes, llibres, sèries de televisió etc.) i no tindria sentit si el sexe fos tractat des de sempre amb la naturalitat i el respecte que es mereix (atenció, que no estic parlant de frivolitat).

En conclusió doncs, m'agradaria dir que crec que és important quedar-se amb la idea, més que de la definició d'una categoria de gent com a "poliamorosos" o de la definició del "poliamor", amb la defensa de la llibertat i la possibilitat de triar, de plantejar-nos les relacions sense imposicions i de treballar-les per tal que siguin cada una com volem i acordem que siguin. A més, és fonamental tenir en compte i donar fonamental importància al que tinc amb cada persona, molt més que fixar-me en el que no tinc amb ella, o amb el que ella té (també) amb altres. Això em recorda a un conte en què un avar que té 99 monedes d'or no és feliç perquè només és capaç d'obsessionar-se amb la moneda que li falta.

Valorem el que tenim, siguem honestes, ampliem els nostres horitzons i redefinim les nostres creences per tal de poder ser juntament amb els altres, cada vegada més lliures i feliços.

"La complexitat d'un sistema està limitada només si el sistema és rígid, inflexible i aïllat del seu entorn. Els sistemes autoorganitzats en continua interacció amb el seu entorn són capaços d'augmentar tremendament la seva complexitat abandonant l'estabilitat estructural en favor de la flexibilitat i de l'evolució amb final obert"

Erich Jantsch. *Desing for Living*

Més informació:

Pàgina web de poliamor Espanya:
<<http://www.poliamor.net/>>

Article "Polyamory - What it is and what it isn't":
<<http://www.ejhs.org/volume6/polyamory.htm>>



RELACIONES INFINITAS.

RELACIONES SIN LÍMITES NI FRONTERAS.

33

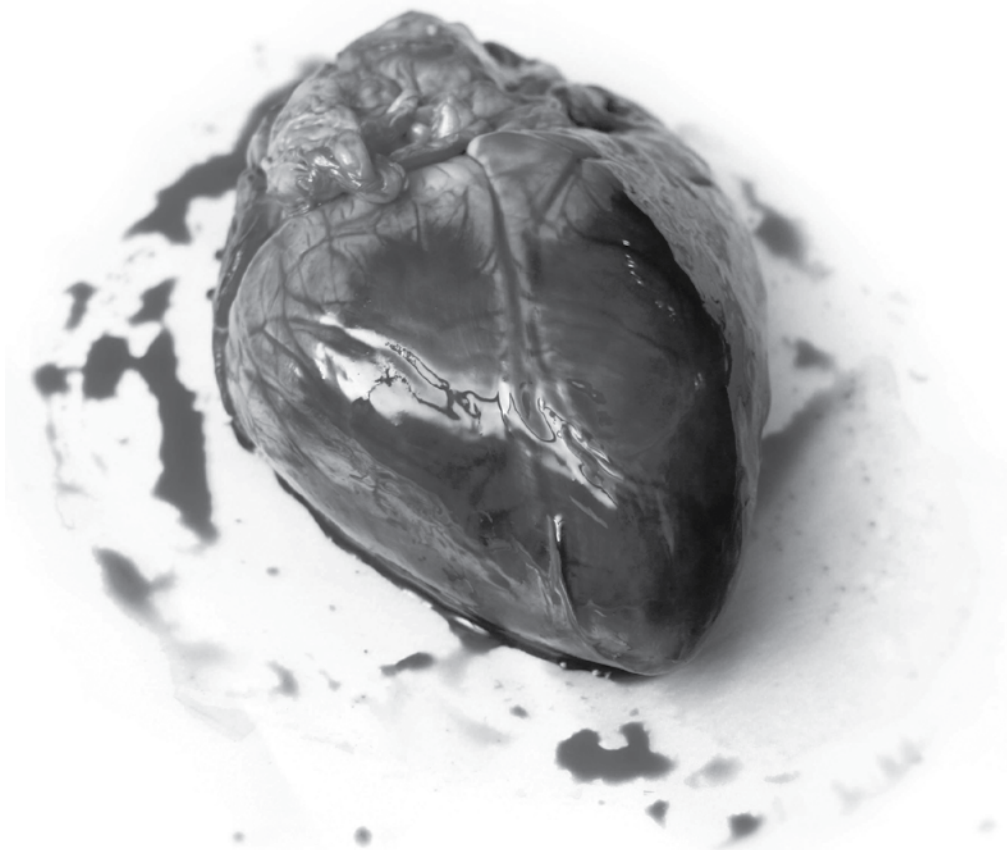
Article publicat originalment al fanzine nord-americà Inside Front nº13 de l'any 2000 i traduït al castellà pel col·lectiu Guerrilla Latina Crimethinc.

L'autor escriu en aquest fanzine de l'escena muisca Hardcore, però les seves reflexions poden ser interessants més enllà d'aquesta subcultura... Relata la seva pròpia experiència del canvi d'una concepció restringida de l'amor a una concepció més àmplia, que no refusa la monogàmia com a possibilitat, però tampoc es limita a ella.

Esto es acerca de las llamadas “relaciones no-monógamas”, sobre algunos de los beneficios de intentar una de las alternativas al modelo de amor de “salir/casarse/divorciarse”. Tu respuesta a este artículo probablemente sea similar a la que yo tuve unos años atrás cuando leí una discusión sobre el tema por David Sandstrom en el fanzine sueco Handbook for Revolutionaries: “Buena idea, pero no va conmigo, por supuesto...”. Resultó que yo estaba equivocado. Si he de recordar una lección que haya aprendido una y otra vez, debería darme cuenta de que a menudo las

ideas que me incomodan o me hacen poner a la defensiva al principio a la larga se convierten en las más importantes para mí. No quiero decir que vaya a ofrecer un programa al que deban unirse inmediatamente, pero no podemos poner más énfasis en que debemos abrirnos a nuevas ideas, por si acaso resultan ser útiles en nuestras vidas.

Hace un par de años tuve una maravillosa experiencia estando de gira, en la que finalmente experimenté qué se sentía al disolver los roles masculinos: durante la gira todo el



mundo en la banda y la gente girando con nosotros tuvimos la oportunidad de abrirnos y ser un apoyo emocional y sentimental, y de repente la experiencia de estar con un montón de chicos se convirtió en algo totalmente diferente de lo que había vivido hasta ese momento. En este ambiente seguro y de apoyo mutuo, todos nosotros realmente nos sentimos libres, sin miedo de hacer cualquier cosa, sin más dudas o necesidad de muros para protegernos. En la superficie, simplemente era que no teníamos miedo de tocarnos unos a otros y abrazarnos, y dejamos de quejarnos y de ser egoístas; pero las implicaciones de esto eran inmensas: me di cuenta de que no había necesidad de limitar mi apoyo emocional y mis relaciones íntimas a mis relaciones románticas. Podía crear y beneficiarme de estas cosas en todas las relaciones.

Esto me hizo pensar en mis relaciones románticas. Si no había motivo para que mis relaciones de amistad no fueran como mis relaciones amorosas, ¿por qué no podían mis relaciones amorosas ser como mis amistades? Cuando pensaba sobre esto, mis amistades tenían un montón de cosas que mis relaciones amorosas nunca tenían: mis amig@s nunca se ponían celos@s o posesiv@s, mis amistades nunca se adherían a una imagen estrictamente socializada de lo que “deberían” ser, y mientras mis amistades generalmente continuaban de una forma u otra en mi vida, cada

vez que una relación amorosa no era perfecta como en las películas, se acababa y no volvía a ver a mi amante nunca más.

Todas mis relaciones de amor habían sido más o menos así: al principio conocía a una persona maravillosa, uníamos nuestros horizontes, vivíamos experiencias increíbles junt@s y acabábamos enamorándonos. Al principio nos sentíamos más libres juntos de lo que nunca nos habíamos sentido, y el mundo parecía lleno de ilimitadas posibilidades y felicidad salvaje. Pero lentamente, sin confiar en el resto del mundo o en el futuro en el que podríamos no sentir todas estas cosas maravillosas, construíamos nuestra relación como si fuera un castillo, para dejar fuera el mundo peligroso y frío, y proteger nuestra pasión convirtiéndola en una institución. El sexo, que al principio fue algo surgido de la forma más natural y libre, se convertía en celos guardados como el sello que santificaba nuestra relación de amor, como prueba de que era diferente de todas nuestras otras relaciones. (esto, visto en retrospectiva, parece un rol muy extraño para el sexo). Inevitablemente, me levantaba un día y me daba cuenta de que la pasión libre que nos unía se había esfumado y había sido reemplazada por el hábito, la rutina y el miedo a los cambios: el castillo que habíamos construido se había convertido en una tumba, encerrándonos dentro y lejos

del mundo exterior, que habíamos estado necesitando para ofrecer nuevas cosas a la otra persona.

Dentro del ataúd, cada vez discutíamos más, cada un@ exigiendo a la otra persona demostrar su amor, sacrificando cada vez más cosas- cuando el amor se supone que debe permitirte vivir más, no impedir tu participación en una comunidad más amplia a cambio del aseguramiento de una compañía básica. Enamorarse era como encontrar una entrada secreta al jardín del Eden, una economía de regalo en la que compartíamos todo sin preocuparnos por un “trato justo”; pero ahora habíamos vuelto a esa economía del intercambio, compitiendo para ver quién necesitaba más, quién podía controlar más. Tras todos mis intentos de trascender los roles estereotipados de la gente en las relaciones amorosas, de repente me daba cuenta de que era un “novio” otra vez, con una “novia” (lo cual no es un rol muy saludable para nadie en esta sociedad sexista), sin tener ni idea de cómo había ocurrido.

Empecé a pensar cual es la razón por la que continuamos cayendo en estos patrones, y cómo podríamos evitarlos. El tema de la limitación seguía apareciendo; la idea de que algunas cosas deben tener límites para que la relación funcione. Con mis amig@s, nada tiene límites, y nada es exigido: nos ofrecemos lo que cada cual puede, cuando puede darlo, y no exigimos nada que no salga de forma natural para l@s demás.

Decidí investigar qué otros modelos de relaciones amorosas existen, y descubrí que hay una larga tradición de relaciones sin estos límites y expectativas: relaciones no monógamas, o “abiertas”.

No estoy intentando decir que las relaciones monógamas sean malas, pero hay miles de tipos de relaciones, y generalmente solo nos permitimos una sola forma, y esto es ridículo. Exploremos un poco.

Cada vez que oigo algo sobre otr@ esposa/marido/novio/novia engañando, cada vez que oigo a alguien hablando con orgullo sobre cómo (en el nombre de la monogamia) ha conseguido resistirse a hacer algo que realmente le apetecía, cada vez que tengo que escuchar a alguien patéticamente lamentándose de sentirse atrapad@ en una relación o incapaz de satisfacer sus deseos por algún tipo

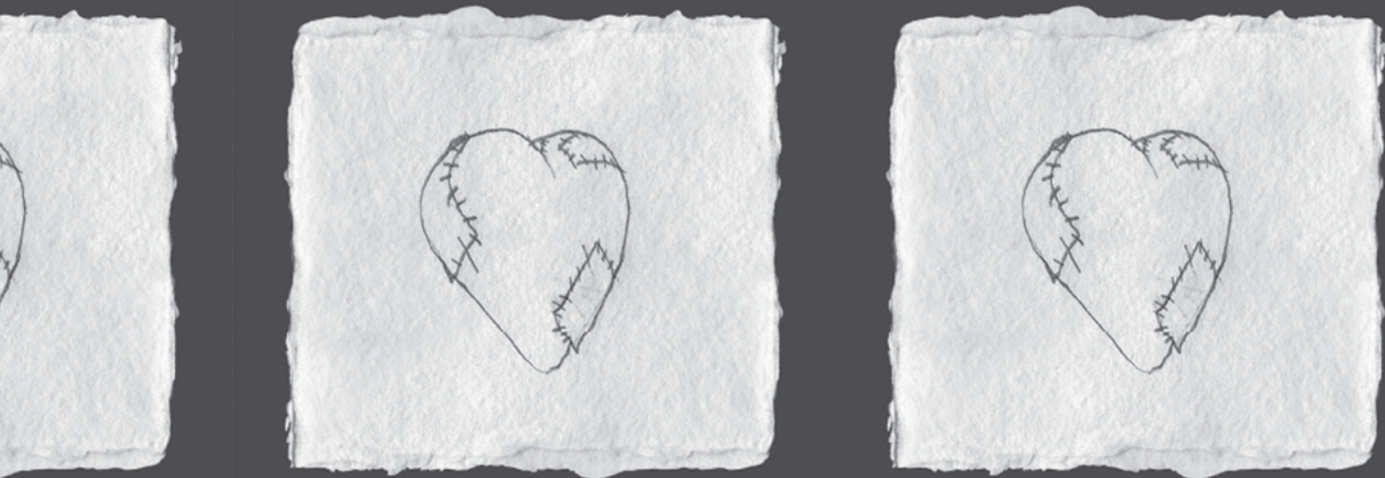
de miedo, cada vez que tengo que presenciar a alguien mirando como un voyeur (“no hay nada malo en mirar si no tocas...”), me siento furioso de ver cómo estamos atrapados en este sistema de relaciones de una sola opción, aceptando estos síntomas de ahogo como inevitables en vez de experimentar con las otras posibilidades. Ante todo, nuestro convencimiento de apoyar la monogamia como la única opción nos impide ser honest@s con l@s demás. Tenemos que atrevernos a cuestionar todas estas complejidades de la vida y el deseo de forma abierta, incluso si resulta doloroso.

L@s punk rockers siempre actuamos como si fuéramos muy radicales, pero cuando se trata de llevar a cabo formas radicalmente diferentes de vivir que encajarían mas con nuestras ideas, no se nos ocurre cuestionar nuestros hábitos programados. Muchas veces nuestras ideas revolucionarias son solamente insignias o una ideología diferente a la que votar, no un catalizador para transformar nuestras vidas. Éste es un tema que afecta a todo el mundo, en el que los valores anarquistas pueden ser puestos a prueba en el mundo real, pero pocas veces he visto esta discusión en nuestra comunidad; si vamos a cuestionar la forma en que funciona el mundo, deberíamos llevar este cuestionamiento a nuestras propias relaciones personales y a lo mejor intentar alternativas ahí antes de proponer soluciones para los males del mundo; si realmente tenemos soluciones para los males de la sociedad, vamos a ponerlas en practica para solucionar los males de nuestras relaciones.

¿Qué es una relación abierta?

Lo más importante aquí es superar la idea de que el valor de una persona se mide dependiendo de si esa persona por si sola es suficientemente “buena” para otra persona. El mundo es infinito, y nosotr@s también lo somos- ninguna cantidad de vivencias, ningún número de interacciones con l@s demás debería ser “suficiente” para nadie, de la misma forma que ningún número de interacciones con la persona amada serán nunca suficiente. Poner fronteras a lo que otra persona pueda hacer o sentir como una condición para que pueda recibir mi amor o afecto va en contra de todas mis creencias como anarquista y como ser humano; quiero creer en l@s demás para saber lo que necesitan, y nunca limitarles- ciertamente no creo que mi vida vaya a ser más rica gracias a las limitaciones que ponga en l@s demás. Tenemos que liberarnos para llegar a ser nosotr@s mism@s. Esto no





es referente solamente a l@s amantes o l@s amigos o las parejas sentimentales, también hace referencia a otros proyectos, necesidades o incluso el deseo de soledad- es desesperante como a much@s de nosotr@s nuestr@s parejas a menudo nos piden que nos sacrifiquemos para estar con ellas.

Quiero ser evaluado por lo que soy, por lo que hago de forma natural, no por lo bien que me conformo a las listas de necesidades diseñadas por otra persona. Si alguien puede cubrir algunas de esas necesidades, no se lo negaría a nadie, y no quiero estar celoso cuando l@s demás tengan cosas diferentes para ofrecer; sólo quiero la oportunidad de ofrecer lo que tengo para dar a aquell@s a l@s que quiero, y recordar que esas cosas no tienen precio y que no son comparables al resto de regalos únicos que l@s demás puedan tener. Nadie debería tener el peso de aceptar el rol de “único proveedor” de las necesidades de otra persona (necesidades románticas o no); nuestro papel en el mundo no es el de servir a nadie, sino el de encontrar formas de ser nosotr@s mism@s que también beneficien a l@s demás. Aceptando que el resto del mundo no está “fuera de los límites” de tu compañer@, te liberas del trabajo de ser el mundo entero para tu pareja.

El sistema monógamo establece que la gente se niegue a relacionarse con l@s demás de según qué formas a no ser que se cree una relación romántica- ya que sólo puedes tener una pareja romántica, tienes que estar segur@

de que tu únic@ compañer@ es una buena inversión (y aquí volvemos al mercado capitalista incluso en nuestras relaciones). Las mujeres buscan a los hombres según su potencial económico, los hombres juzgan a las mujeres dependiendo de si su belleza es lo suficientemente resaltable socialmente para ofrecer el prestigio que él espera teniéndola a su lado, y nadie puede experimentar con compañer@s que no cumplan suficientemente estos criterios. De esta forma, igual que en las amistades, pueden haber personas en el mundo con las que puedas pasar maravillosos momentos románticos una o dos veces al mes, pero con las que no tienes suficientes cosas en común como para verlas continuamente y luego casarte, etc. (aunque vemos a menudo parejas mal avenidas haciéndose cada vez más miserables que hubieran sido mucho más felices como compañer@s esporádic@s). Las relaciones no-monógamas hacen esto último posible sin pagar ningún precio de infelicidad mutua.

He decidido que no quiero volver a tener una jerarquía de valores entre mis amistades y mis relaciones amorosas: ambas cosas son cruciales, irremplazables en mi vida, y a la mierda quien me quiera hacer escoger entre una de las dos. Y no sólo eso, también he decidido dejar de clasificar las cosas como “amor” o “amistad” dependiendo de detalles superficiales arbitrarios- los sentimientos que comparto con algunas de mis amistades son tan íntimos y tan bonitos que es ridículo que no les llame amantes sólo porque no nos acostamos jun-



tos. Es absurdo que el sexo sea la línea divisoria entre nuestras relaciones, entre aquellas que tienen preferencia, entre con quién vivimos, con quién dormimos, a quién le hacemos más caso y junto a quién moriremos. En las relaciones abiertas, el sexo no está acotado con tantas implicaciones y restricciones. El amor y el deseo fuera de las líneas del modelo de la monogamia son perseguidos desde cualquier frente en esta sociedad. El sexo no debería ser contenido, y no debería ser simbólico de nada- debería ser simplemente otra forma de ser físicamente afectiv@s l@s un@s con l@s otr@s, de dar placer a l@s demás, de ser emocionalmente expresiv@s... tomando las responsabilidades que comporten las relaciones pero sin tener que contentar a la expectación social ni a ningún tabú moral.

Una relación abierta es simplemente eso: es una relación en la que las personas pueden ser abiertas y sinceras las unas con las otras y con ellas mismas, en la que nada necesita ser escondido o reprimido o limitado. Una relación en la cual el mundo entero puede ser explorado sin miedo de transgredir fronteras imaginarias. Cuando exigimos honestidad total en una relación que incluye límites y tabúes, nos estamos preparando para traiciones y mentiras; pretender que una persona sea abierta sin ser receptivo de todas las posibles verdades es estúpido y egoísta. Tenemos que apoyarnos un@s a otr@s en todos los aspectos de nuestros caracteres individuales si queremos que la honestidad sea posible; si no, somos como

l@s cristian@s cuando van a confesarse, confesando cosas bajo un imperativo moral, con el látigo de la vergüenza preparado para cualquier impulso de falsear. Tenemos que aprender a abrazar y celebrar cualquier cosa que sea buena para cada uno. Si es bueno para nuestra persona amada, lo será para nosotr@s también, ¿realmente somos tan egoístas que no nos damos cuenta de esto?

Para dar un ejemplo de cómo podría funcionar esto, volvamos a mi historia de la gira. Durante la gira, algunas personas crearon lazos, y compartieron mundos privados tal y como lo hacen l@s amantes; pero también recordaron que para que la comunidad funcionara, no podían apartarse de sus relaciones con l@s demás. Cada vez que una persona necesitaba tomarse un descanso de otra o quería expandir sus horizontes un poco, pasaba más tiempo con l@s demás, porque siempre había gente alrededor que también tenía cosas que ofrecer. Todo el mundo se sentía seguro y protegido, y nadie quedaba fuera, porque no estábamos dividid@s en exclusivos dúos.

Por el contrario, la economía de escasez de amantes que funciona en nuestra sociedad ahora mismo nos hace tener prisa por encontrar a otra persona y atarla a nuestro lado, antes de que nos quedemos sol@s. La alternativa, que este miedo a la soledad nos impide ver, parece preferible: un mundo sin



barreras, en el que cada un@ de nosotr@s formaría parte de una gran familia de amantes y amig@s, sin distinciones entre un@s y otr@s, y en el que no existieran formatos estrictos para ninguna relación. La experimentación sería constante para cada persona. Para conseguir un mundo así, tenemos que acostumbrarnos a no limitarnos l@s un@s a l@s otr@s, tenemos que dejar de ver el amor como una comodidad limitada.

Los celos, y lo que he aprendido de ellos.

Si, a veces todavía siento celos. He tenido experiencias antes en las que he estado celoso de una manera insana- no sólo de otro hombre, sino de otras cosas hacia las que mis compañer@s mostraban interés o amaban o experimentaban. Ser capaz de tratar con estas cosas ha sido muy importante en el desarrollo de mi confianza y de mi forma de ser. Me costó años llegar a sentir (no solo entender) que si mis seres queridos aman otras cosas o a otras personas, no significa que yo soy menos. Además, si el o ella realmente me quiere, no es porque yo cumpla una determinada lista de cualidades deseadas por la que haya sido escogido- me ama por razones que son únicas en mí, con las que nadie puede competir, así que no hay nada que temer. El amor no es una comodidad limitada; crece, al igual que la felicidad, al compartirse y al ser repartido.

Considero a mis celos como a un adversario poderoso, que puede enseñarme mucho sobre mi mismo si me enfrento a él en vez de protegerme de él controlando a l@s demás. He tenido experiencias en relaciones anteriores donde mis amantes se han limitado para protegerme de mis celos, y ha sido catastrófico para todos, como podéis imaginar.

Una de las cosas que me han enseñado mis celos es a reflexionar sobre mi actitud hacia otros hombres. Es interesante para mí notar que nunca me he sentido amenazado por otras mujeres por las que mis parejas se hayan sentido atraídas o con las que hayan tenido relaciones, pero hacia otros hombres siempre me he sentido mal. En nuestra sociedad, los hombres son condicionados para no confiar los unos en los otros, para odiarse los unos a los otros, para intentar “proteger” a las mujeres de otros hombres (lo cual es como proteger una “propiedad” personal), y esto tiene sentido cuando miramos lo jodidamente mal

que muchos hombres se relacionan con las mujeres. Para mi no confiar en los hombres para beneficiar a mi pareja es una paranoia y una estupidez territorial. Si confío en el juicio de mi compañer@, debo confiar en que sepa qué y quién son buenos para él/ella, sin dejar que mi mentalidad de “yo-contratodos” interfiera.

Algunas objeciones que he encontrado hacia las relaciones abiertas.

“Suena bien en la teoría, pero la forma en que sentimos es más importante que todas estas abstracciones...”

Algunas personas creen que presentamos ideas y teorías no como soluciones a problemas reales, sino simplemente para demostrar qué buenas ideas se nos pueden llegar a ocurrir. Si no está claro hasta ahora que he estado pensando en esto como un intento de solucionar mis problemas en las relaciones sentimentales en vez de aumentarlos, entonces me disculpo por escribir tan mal lo que quería decir en este artículo. Y si crees que las relaciones abiertas pueden ser duras para tus emociones, simplemente prueba la monogamia en un periodo muy largo de tiempo. Ambas cosas pueden llegar a ser igual de duras.

“Pero la naturaleza humana...”

Jódete! no hay mas que decir. La naturaleza humana es aquello que nosotr@s creamos, y eso lo sabes, lo quieras aceptar o no.

“Supongo que está bien si es lo que quieres probar, pero para mí quiero la monogamia, yo ya estoy servid@”.

Mejor para ti, si es realmente cierto. Tod@s nos sentimos cómod@s cuando nuestros deseos coinciden con las reglas sociales: entonces es fácil para nosotr@s sentirnos orgullos@s de nuestros deseos, pensar que son bellos, ya que están aceptados universalmente (de hecho, todo a nuestro alrededor reafirma la idea de lo afortunad@s que somos por sentir lo que sentimos, ya que es lo correcto y perfecto)...pero puede que no siempre seas tan afortunad@. Si alguna vez sientes una necesidad que no esté contemplada en el sistema de la monogamia, no habiendo hecho el esfuerzo de intentar comprender y aceptar formas diferentes de relacionarse y de desear, te encontrarás incomprendid@, odiad@ e insultad@. Nadie debería vivir esto, así que cualquier necesidad o deseo que se tenga debe ser observado desde la opción de la no-monogamia también. De otra forma, tod@s vivire-

mos con el miedo de despertarnos un día con un sentimiento o deseo que es inaceptable, y ese poder fascista del moralismo sobre nuestras vidas es exactamente contra lo que creía que estábamos luchando.

Por eso me considero no-monógamo ahora mismo, incluso habiendo tenido relaciones sexuales con solo una persona en los últimos 5 meses: hago lo que hago no por un compromiso a la monogamia, sino como un compromiso a satisfacer mis deseos y los de l@s demás sin tener en cuenta ninguna jodida norma social. La no-monogamia, de hecho, no es algo exclusivamente referente al sexo, es un acercamiento general a las relaciones entre las personas, como he discutido mas arriba.

“Las relaciones abiertas son malas para las mujeres, son simplemente una forma mas para que los hombres sean egoístas y desaparezcan cuando las mujeres les necesitan...”

Este es el tipo de comentario sexista con el que preferiría no tener que tratar, pero lo he oído varias veces. Me recuerda al viejo mito de que todas las (“buenas”) mujeres buscan relaciones monógamas “responsables”, y las que no lo hacen deben estar confundidas (así que no hay problema en no confiar en ellas, o en considerarlas putas). Para empezar, han sido mujeres las que me han puesto en contacto con muchas de estas ideas aquí expuestas. En segundo lugar, muchos de los hombres y muchas de las mujeres interesad@s en experimentar diferentes modelos de relaciones durante las últimas décadas no mantenían relaciones heterosexuales, así que este tipo de críticas resultan ridículas. En tercer lugar, la gente que dice cosas como ésta hacen que suene como si pensarán que los hombres solo son emocionalmente receptivos hacia las mujeres que les ofrecen sexo a cambio... espero que esto no sea a lo que tenemos que aspirar en las relaciones heterosexuales.

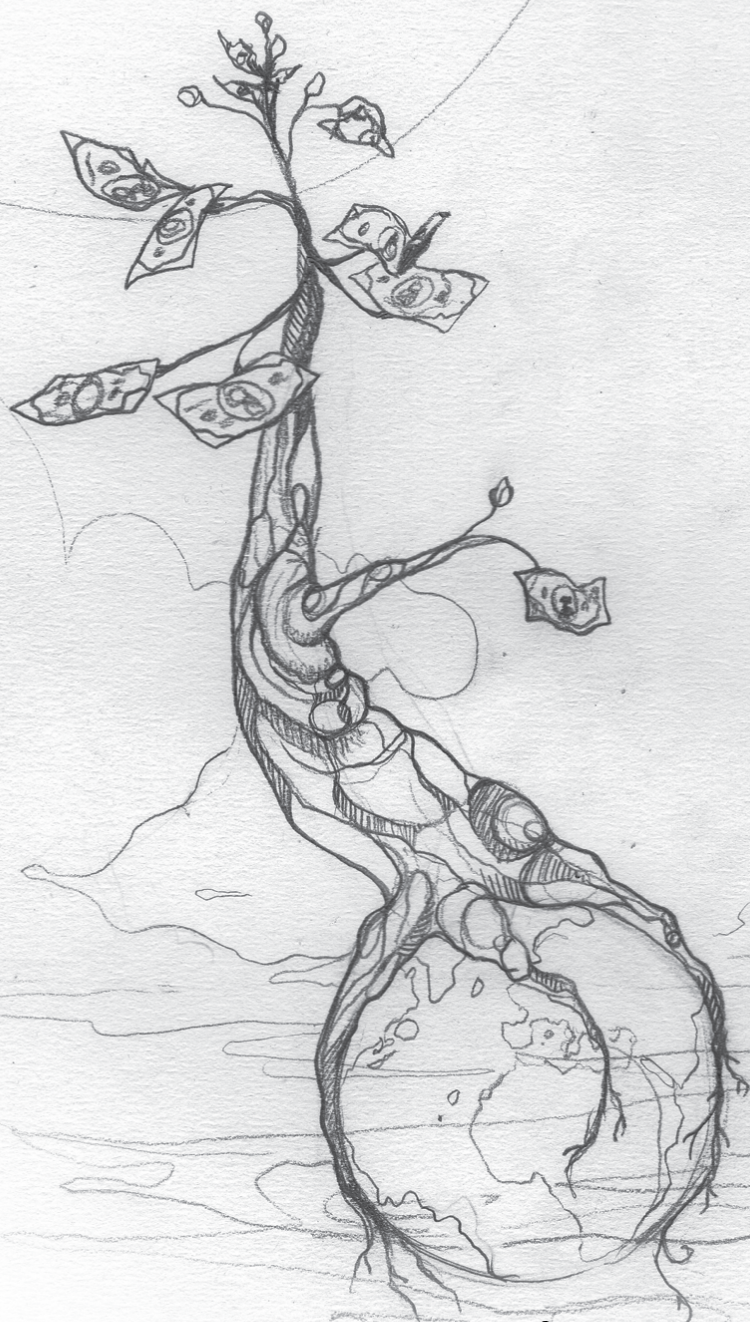
Finalmente, si, es cierto que los hombres hemos sido condicionados para ser egoístas y poco abiertos en nuestras relaciones, y simplemente cambiando los modelos de relaciones la situación no va a cambiar. Pero esto va a ser un problema en cualquier tipo de relación, no solamente en las relaciones abiertas, y es un problema que debe ser tratado como un tema aparte. Un chico responsable y sensible no va a salir corriendo para conseguir sexo con un/a desconocid@ cuando

su compañer@ (o un@ de sus compañer@s) le necesita. Hay muchas trampas escondidas en nuestra sexualidad, ya que gran parte de ella ha sido condicionada y programada por nuestro@s enemig@s; los hombres debemos rechazar las presiones que nos hacen buscar sexo superficial como una forma de evitar intimidación real y apoyo entre personas. Esto me lleva a la última objeción:

“Así que esto significa que abandonas tus sueños románticos, cambiándolos por una serie de episodios sexuales con un@s cuantos conocid@s?”

No. Para nada. No estoy interesado en evitar compromisos personales y relaciones largas- de hecho estoy interesado en protegerlos para que no estén en riesgo innecesario. Quiero asegurar mis relaciones románticas, para que no se vean en peligro por cosas triviales como el aburrimiento temporal o la atracción hacia l@s demás. Quiero crear relaciones que puedan ser estables durante los cambios en mi vida y en mis deseos. De esta forma quiero mantener a mis amantes durante tanto tiempo como mantengo a mis amistades; hasta que la muerte nos separe, pero de verdad, sin que interfieran viejos tabúes (inseguridades, celos...). Por supuesto que esto puede ser duro a veces, de la misma forma que todo es difícil a veces, pero la recompensa de poder hacer que esto funcione compensa, estoy seguro.

Lo que intento hacer aquí es ayudar a que nos liberemos de las tragedias innecesarias en nuestras relaciones amorosas, las inseguridades y el sentimiento de posesión que nos impiden disfrutar de los compromisos y los placeres que podríamos disfrutar tod@s junt@s. Para superar estos obstáculos, tenemos que estar preparad@s para afrontar las tragedias reales con decisión y valentía: no podemos pedir que l@s demás nos protejan de nuestras inseguridades limitándose y reprimiéndose, y tenemos que entender que siempre habrán momentos en los que estemos sol@s. El precio de no intentarlo es absurdo, hoy en día sufrimos tanto las tragedias necesarias como las innecesarias en nuestras relaciones por nuestra falta de coraje. ¿Es demasiado pedir que intentemos algo nuevo?



inspirations

JOHN ZERZAN I LES TESIS PRIMITIVISTES DE RETORN A LA NATURA.

Carlus Jové i Buxeda

Pasó la diligencia por el camino y se fue;
Y el camino no quedó más hermoso, ni más feo siquiera.
Así es la actividad humana a lo ancho del mundo.
Nada sacamos y nada ponemos; pasamos y olvidamos;
Y el sol es siempre puntual todos los días.

Alberto CAEIRO, *El guardador de rebaños*

1. Introducció

En la mesura en què l'ésser humà es separa de la natura, procura les bases materials de la seva infelicitat. Podem trobar aquesta idea, sota diferents plantejaments, en pensadors de totes les èpoques, des d'Epicur fins a Zerzan, passant per Rousseau, Thoreau, etc. La idea d'un estadi original en què l'humà vivia en harmonia amb la natura ha alimentat l'imaginari d'aquells qui han sentit la civilització com a aliena, així com també de fonament per a la descripció dels elements més instintius de la nostra personalitat com a espècie. Ho descriu molt bé Erich Fromm quan afirma "lo esencial en la existencia del hombre es el hecho de que ha emergido del reino animal, de la adaptación instintiva, de que ha trascendido la naturaleza —si bien jamás la abandona y siempre forma parte de ella— y, sin embargo, una vez que se ha arrancado de la naturaleza, ya no puede retornar a ella, una vez arrojado del paraíso —un estado de unidad original con la naturaleza— querubines con espadas flameantes le impiden el paso si trata de regresar". Al llarg d'aquest procés, l'humà va adquirint consciència de sí mateix com a entitat separada, generant un sentiment de solitud i *separatitat* (Fromm, 1977). Aquesta separatitat tractarà de ser superada cercant la unió amb els altres humans a través de l'amor o l'amistat, o

mitjançant experiències simbòliques com l'amor a Déu, davant la impossibilitat de reestablir la proximitat originària amb la natura. Contrari a aquesta idea seria el mite profundament arrelat en el subconscient occidental que afirma que la nostra és la història de l'elevament moral humà superant la barbàrie pre-social (Bauman, 1989). Segons aquest altre discurs, la cultura apareix com l'entorn pròpiament humà.

De manera absolutament provocativa dins el pensament progressista, i amb un discurs que desafia les dues idees exposades més amunt, l'estatunidenc John Zerzan planteja una revisió total dels fonaments de la nostra societat actual col·locant la línia al punt més remot de la història humana: el desenvolupament del simbolisme i el llenguatge. Les seves teories s'emmarquen dins les corrents ecologistes més radicals i el discurs anti-civilització promogut des d'un sector creixent de l'anarquisme. Una imatge que descriu prou bé el seu pensament és la que ell mateix comentava en una conferència a la Universitat de Binghamton en referència a la portada de l'edició brasil·lenya de *Future Primitive*, la seva principal obra; una línia de persones ascendint a un penyasegat des del qual van caient una darrera l'altra, i una d'elles que exclama "si hem arribat fins aquí, no podem tornar enre- ra!". D'aquesta manera ridiculitza una idea de



progrés moldejada per la ciència que “ha empresonat i interrogat la natura, mentres la teconologia l’ha sentenciada –i amb ella a la humanitat– a treballs forçats” (Zerzan, 1994).

El que proposo a continuació és un recorregut teòric per les bases del sistema actual i algunes de les seves crítiques, per paulatinament endinsar-nos a les tesis primitivistes. D’ara endavant, i per a simplificar la notació, qualsevol element *en cursiva*, ja sigui de la meua redacció o d’algun altre autor, servirà per a ressaltar algun element que ens serà d’utilitat en la presentació d’aquestes tesis.

2. Capitalisme: algunes nocions bàsiques

El món, tal i com el coneixem avui en dia, es bastant diferent al que van viure el nostres avis. En algunes latituds, fins i tot és ben diferent al viscut per la generació precedent. Pel que fa a desenvolupament tecnològic i científic, fins i tot l’experiència d’un jove adult i la d’un infant contemporanis són profundament distants. Quan em destinava a escriure aquestes paraules m’he vist obligat a apartar-me de l’ordinador i prendre paper i bolígraf per poder pensar en claredat. Immers en el món del botó, encara no he sigut capaç d’adaptar-m’hi tant com per a poder pensar a la velocitat de la tecla, al contrari de molts dels infants actuals dels que podríem dir que venen amb un Windows sota el braç. L’experiència dels nostres avis de cap manera devia ser tant diferent a la dels seus pares i avis. En poc més de cent anys el nostre món i les seves estructures han canviat més que en el grapat de segles que els precediren. *Com el conill blanc d’Alicia al país de les meravelles, la nostra generació té pressa per arribar no se sap a on.*

La concepció actual de progrés, sovint anomenada Il·lustrada, arrenca del segle XVIII i és definida per l’Enciclopèdia Catalana On-line com el “procés de transformació de la humanitat en general cap a una situació que hom suposa sempre millor i que pot ésser o no definida d’antuvi. (...) Actualment la idea de progrés resta molt lligada a les de desenvolupament econòmic, modernització i civilització: un més gran desenvolupament econòmic, un més gran avenç tecnològic i una major modernització són les fites del progrés, les conseqüències exactes del qual hom no mesura, sovint, convenientment”. D’aquesta manera, ens trobem davant una “mitologia del progrés [que] descansa sobre una concepció lineal de la història segons la qual l’humà es dirigeix

en una *unidireccionalitat històrica amb un objectiu encaminat a aconseguir una plenitud* que justifica des de la llunyania la direcció escollida” (Carretero, 2007).

En una economia capitalista el progrés va íntimament lligat al desenvolupament del mercat i les seves necessitats/exigències, sovint contraposades a les necessitats humanes. Per corroborar-ho no cal anar a cercar els arguments de Marx ni dels molts teòrics anticapitalistes; recentment el relator especial de la ONU per al Dret a l’Alimentació i sociòleg, Jean Ziegler, qualificava d’“aberrants” les polítiques del Fons Monetari Internacional (FMI) i l’especulació en matèria d’agricultura en el seu discurs de comiat. Ziegler també va qualificar la producció de biocarburants de “crim contra la humanitat” i va acusar al director de l’Organització Mundial del Comerç (OMC), Pascal Lamy, de promoure una agenda de treball “totalment contrària als interessos dels pobles màrtirs de la fam”¹. En una línia similar, Joseph Stiglitz, vicepresident del Banc Mundial (BM) des de 1997 fins el 2000, i actualment crític amb el model de globalització econòmica impulsat per aquesta organització, afirma que en el temps en què treballà “a la branca executiva del govern dels EUA, i més tard al BM, [va] poder comprovar que moltes de les decisions es prenen en funció de la ideologia i de la política. Com a conseqüència d’això, s’adoptaven polítiques poc encertades que, lluny de resoldre els problemes, només obeïen els interessos o les idees de les persones que ocupaven el poder”. Segons Stiglitz, per al BM i l’FMI “la millor manera d’ajudar als pobres passava per fer créixer l’economia. Ells creuen en la teoria del degoteig. Amb el temps, els beneficis del creixement acaben filtrant-se i arriben fins i tot a les capes més baixes de la societat”. En aquesta línia, menciona les idees del premi Nobel d’economia Arthur Lewis, qui “sostenia que la desigualtat era bona per al desenvolupament i el creixement econòmic, ja que els rics estalvien més que els pobres, i la clau del creixement és l’acumulació del capital” (Stiglitz, 2002). Que el “progrés” i el “creixement” capitalistes són nocius i que atempten contra les necessitats de milions d’humans sembla ser una evidència fins i tot per aquells que, tot i ser-ne crítics, creuen en el model.

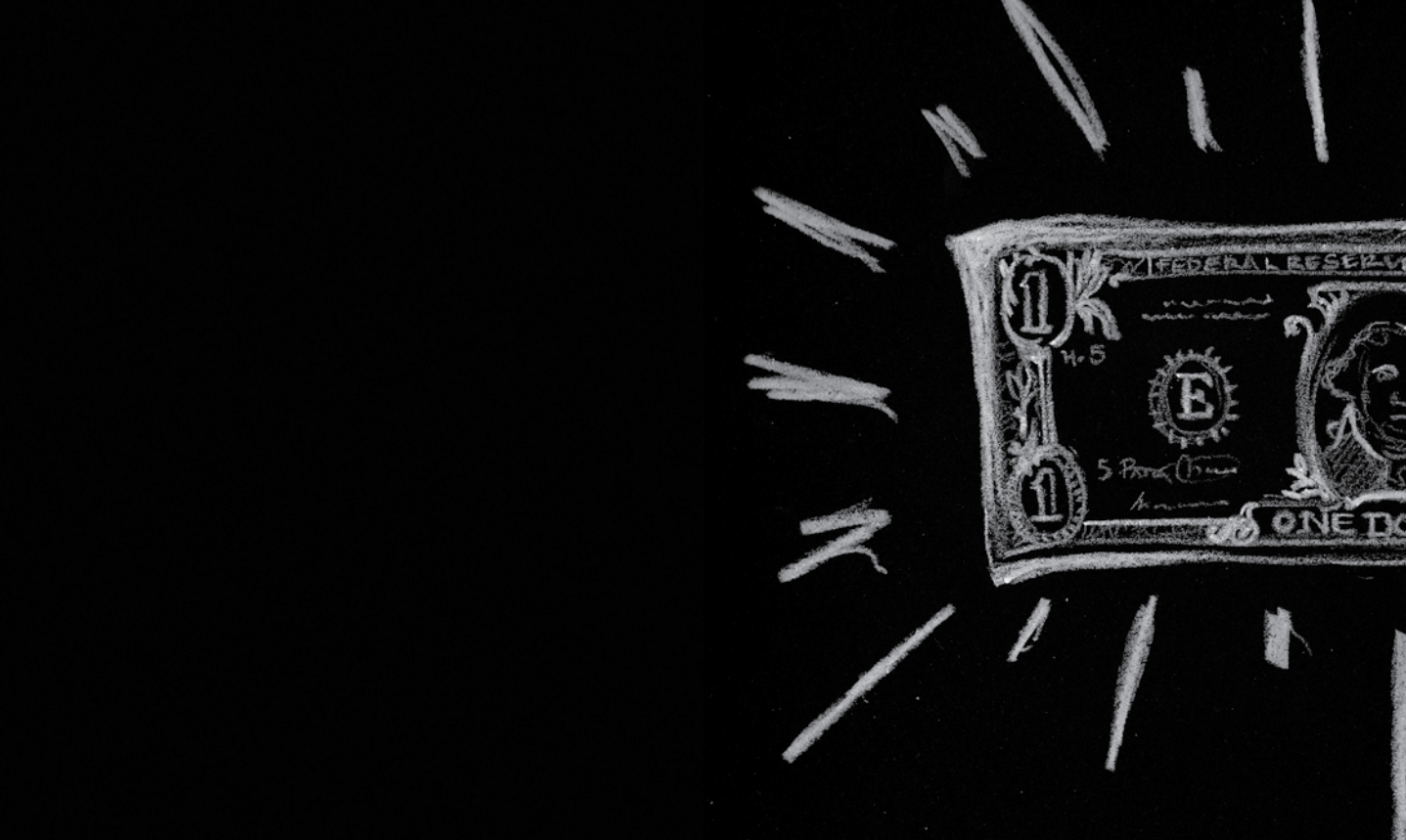
El clàssic binomi oferta-demanda que regeix l’economia capitalista deixada al lliure albir del mercat, però també quan és gestionat per organismes estatals i supraestatals, no sembla poder



actuar en consonància del binomi necessitat-satisfacció que semblaria més lògic. Des del moment que es sobreenten que “demanda” significa “possibilitat de pagar per” i no “necessitat social de”, el mercat entra en un espiral viciós en què la producció s’orienta als sectors socials amb possibilitat de pagar-la i l’oferta-demanda es converteix en una complexa interacció social, política i econòmica que ha tractat de ser explicada pels economistes dècada rera dècada.

El capitalisme, tot i els seus grans avenços en matèria de producció i distribució (cada vegada es produeix i distribueix més eficientment, és a dir, més ràpid i amb menys mà d’obra) es sustenta en els principis formulats pels seus primers teòrics. Així, una analogia de la teoria del degoteig anteriorment comentada seria la referent a la interacció de l’interès privat i el públic plantejada pels economistes clàssics. “Todo individuo se esfuerza de forma permanente para encontrar el uso más ventajoso para sea cual sea el capital del que dispone. Claramente, es su propio provecho, y no el de la sociedad, lo que tiene en mente. Pero el estudio de lo que es ventajoso lo lleva naturalmente, o de hecho necesariamente, a preferir el uso que sea más ventajoso para la sociedad” (Smith 1776: citat a Caporaso i Levi-

ne 1992). Segons la teoria d’Adam Smith, així com en la del degoteig, el benefici d’uns acaba generant el benefici de molts –dir tots seria massa–, de manera que el millor que hom pot fer amb el mercat és deixar-lo desenvolupar. Pels economistes clàssics, així com per la majoria de neo-clàssics, el mercat en conjunt mai es pot veure abocat al fracàs, doncs “puede ser que se produzca demasiado de una mercancía concreta, de la que exista tal exceso en el mercado que no llegue a reembolsar el capital empleado en ella; pero esto no puede producirse con respecto a todas las mercancías; la demanda de maíz está limitada por el número de bocas que lo pueden comer, la de zapatos y abrigos por las personas que los pueden llevar; pero aunque una comunidad, o parte de una comunidad, puede tener tanto maíz y tantos sombreros y zapatos como quiera o pueda consumir, esto no puede decirse de todas las mercancías producidas por la naturaleza o por el arte” (Ricardo, 1821: Caporaso i Levine, 1992). De complir-se aquests preceptes, les crisis del capitalisme serien concretes i transitòries, i *el patiment individual seria, a part d’inevitable, bó per al mercat*, ja que sense ell “el mercat no podria crear incentius per estimular els individus a adaptar les seves habilitats i mitjans de producció a les necessitats dels altres” (Caporaso i Levine, 1992). En conclusió, la fa-



llada temporal de la llei d'oferta-demanda, més enllà dels mals puntuals que pugui causar, actua com a autoreguladora del mercat i en garanteix la continuïtat, essent impossible una fallada general, és a dir, que tots els empresaris pateixin pèrdues alhora. Aquest supòsit, conegut com la Llei de Say, segueix regint el capitalisme avui.

Gràcies a les aportacions de Karl Marx, i especialment gràcies a la distinció que fa entre “valor d'ús” i “valor de canvi”, podem entendre més profundament les dinàmiques contradictòries del capitalisme. En les economies pre-capitalistes es produeix en funció del valor d'ús (per cobrir necessitats). El capitalisme introdueix el valor de canvi (es produeix per obtenir beneficis). Aquesta distinció és aplicable a totes les mercaderies, la força de treball també. Els economistes anteriors a Marx, al no distingir entre valor d'ús i de canvi, difícilment podien comprendre la dinàmica profunda del sistema que condueix a crisis periòdiques de sobreproducció (la més gran contradicció del capitalisme), de manera que ignoraven que *el “laissez-faire” advocat per Ricardo i Smith condueix inevitablement a l'estancament i la misèria en cicles creixents*.

Per Ricardo l'economia monetària no era substancialment diferent de les d'intercanvi, essent el diners tan sols “el mitjà a través del qual

s'efectua l'intercanvi”: “Ningún hombre produce, sino con el objetivo de consumir o vender, y nunca vende, sino con la intención de comprar alguna otra mercancía que pueda ser de utilidad inmediata para él o que pueda contribuir a su producción futura” (Ricardo 1951: citat a Sardoni 1987). Marx ridiculitzà aquesta visió quasi naïf quan escrigué que Ricardo “per a demostrar que la producció capitalista no pot conduir a crisis generals, totes les seves condicions i formes diferents, tots els seus principis i característiques específiques... són negats” (Marx 1968: Sardoni 1987). Precisament Marx i més tard Keynes evidenciarien que el diner no tan sols és mitjà d'intercanvi, sinó dipòsit de valor, demostrant així la fallabilitat de la Lei de Say. “Una vez que el dinero entra en escena, el marco analítico se altera radicalmente. *Mientras el dinero no juega un papel importante, los empresarios se ven “forzados” a actuar en favor del interés general. Cuando el dinero recibe un papel más general y fundamental, los empresarios tienen, para decirlo de alguna forma, un mayor grado de “libertad”. Ya no se ven obligados a actuar en favor del interés general*. La búsqueda de su interés (la maximización de sus beneficios) deja de estar necesariamente asociada a la producción y la inversión al mayor nivel posible. La existencia del dinero, y la posibilidad de mantenerlo inactivo, les da la opción de decidir no producir ni invertir, de forma que los niveles de ingresos y empleo de la clase trabajadora se ven afectados negativamente” (Sardoni,



1987). D'aquest fet Keynes en deduirà que per tal que la Llei de Say funcionés, el diner hauria d'estar en constant circulació, en inversió contínua, sempre en joc, *incentivant permanentment la producció i el consum*.

Més enllà dels preceptes econòmics de Marx i Keynes, dos dels crítics més importants del capitalisme —si bé un i altre, a la seva manera, el justifiquen—, aquesta és la dinàmica del capitalisme actual: *mercats sempre en expansió, obertura de nous fiblons quan s'albira estancament, promoció del consum desenfrenat i, si pot ser, per sobre del poder adquisitiu mitjançant el crèdit*. La maquinària no sembla tenir fré, i tan sols la present crisi ecològica sembla indicar que o bé el mercat (és a dir, l'humà) afluixa el ritme, o bé Gaia ho farà en lloc nostre sense tenir, segurament, massa en consideració la nostra voluntat.

Ens interessa destacar aquí un darrer aspecte fonamental de l'economia capitalista, si bé no n'és un tret distintiu: la divisió del treball. Com apunta Caporaso, quan el contracte laboral es separa del marc de la família, és a dir, quan la família perd el paper econòmic que jugava a les economies pre-capitalistes, aleshores *l'economia esdevé una institució diferenciada*. Com a resultat del procés “apareix una idea que té una importància central per a l'economia política:

la idea d'un sistema de propietat privada pur en el que totes les persones són propietàries i les seves relacions consisteixen en relacions contractuals per a l'intercanvi de propietat” (Caporaso, 1992). Amb això apareixen la independència i l'autonomia individuals, valor central del liberalisme polític i de les democràcies burgeses que proliferen junt amb la revolució industrial. Aquest valor eminentment novedós en el sentit que allibera l'individu de la determinació a què el pot conduir el nucli familiar i l'economia domèstica, és alhora un procés de desposseïció en què el camperol o l'artesà perd la seva eina de treball per convertir-se en mà d'obra per al capitalista, que passa a ser el propietari únic dels mitjans de producció. *Amb la creixent industrialització i l'especialització laboral que el sistema necessita per a continuar creixent, el treballador individual tendeix a veure la seva tasca cada vegada més limitada i especialitzada, fins al punt de ser convertit en un simple apèndix de la màquina en una llarga cadena de producció, com tant bé va caricaturitzar Charles Chaplin al film Temps moderns*.

L'individualitat de l'obrer queda mermada en el procés productiu i la fractura entre treball manual i intel·lectual es fa cada volta més gran. Com en un gran rusc, cada individu té la seva tasca, i aquesta no tan sols és concreta i redundant, sinó que s'escapa del seu camp de control.

Les vides són mediatitzades per les necessitats del mercat i la voluntat del capitalista, que fa i desfà en funció de les seves expectatives de benefici. Paral·lelament, la posició social del capitalista individual millora en la mesura en què augmenta el nombre de persones que depenen dels seus recursos, pel que la suposada llibertat individual queda sotmesa a les fluctuacions del mercat i els dissenys de l'empresariat com a classe. Si tenim en compte que pel camí el treballador ha perdut el control dels medis de subsistència, és discutible si sota el capitalisme és possible el desenvolupament d'una plena autonomia personal.

Per Marx, una de les tasques primordials de la futura societat comunista seria acabar amb l'especialització del treball, especialment pel que fa a treball manual i intel·lectual; de manera que un podria "fer avui això, demà allò; anar de caçera al matí, pescar a la tarda, cuidar el bestiar al vespre o criticar la meua pròpia alimentació sense convertir-me per aquest fet ni en caçador, ni en pescador, ni en pastor o crític, seguint, no obstant això, el meu gust." (Marx 1975: citat a Callinicos 2004). Dins la lògica capitalista això no té cap sentit, ja que *la força de treball no és organitzada segons els interessos particulars dels treballadors o les comunitats, sinó per les necessitats dictades pel mercat.* Alhora, el mercat laboral ha d'estar garantitzat no només per mantenir la producció, sinó especialment pel fet que el treballador, al no disposar de més vies d'ingrés de diner que la seva mà d'obra, ha de disposar de mitjans suficients per a consumir els productes que el capitalista posa en circulació.

Sintetitzant, el capitalisme es fonamenta en:

- La creença que el binomi oferta-demanda pot funcionar indefinidament amb èxit,
- L'afirmació que la recerca de l'interés privat condueix a la satisfacció de l'interés públic,
- La creença que la riquesa s'acaba filtrant a les capes socials més baixes,
- L'expansió contínua del mercat per a vèncer l'estancament i augmentar beneficis,
- La vinculació de la idea de progrés a l'expansió del mercat,
- L'incentivació del consum com a motor econòmic,
- La divisió del treball i una creixent especialització i tecnificació.

3. La natura i l'humà

No nos apresuremos demasiado, sin embargo, a felicitarnos por razón de nuestras victorias sobre la naturaleza. Pues por cada una de esas victorias, la naturaleza se venga de nosotros. Cada victoria, cierto es, trae consigo en primer lugar los resultados esperados, pero en segundo y tercer lugar trae efectos bastante distintos e inesperados que demasiado a menudo anulan al primero.

Friederich ENGELS, *Dialèctica de la naturalesa*

3.1 Del salvatgisme al món actual

Segurament en cap altra etapa de la història la distància entre humà i natura ha estat més gran, com a mínim en el món que anomenem civilitzat. Ciutats que creixen en horitzontal i vertical, rius desviats per evitar riuades, carreteres comarcals convertides en autovies per facilitar el trànsit dels residents de *week-end*, boscos impol·luts per dificultar la tasca de piròmans neuròtics, camins senyalitzats per no perdre's, animals "salvatges" degudament comptabilitzats i censats... Fins a tal punt arriba la destrucció del medi natural i la voluntat de control que el pocs espais "verges" que es conserven són objecte de gestió. No sembla existir un racó lliure de civilització, i avui difícilment podem parlar de natura; s'escau més parlar de Parc Natural. Avui contes com *La caputxeta vermella* i *Hansel i Gretel* no són verosímils: els boscos ja no són perillosos, i més enllà d'ells sempre sabrem què hi ha, una altra ciutat. I així com la natura "exterior" és objecte de gestió i explotació, la nostra natura "interior" és objecte de repressió i alteració constant. Ja el 1754 Rosseau va escriure en el seu *Discurs sobre els orígens de la desigualtat* que "quan un pensa en la bona constitució dels salvatges, com a mínim d'aquells que no han estat arruinats amb els nostres forts licors; quan un descobreix que gairebé no coneixen malalties a excepció de les ferides i la vellesa, un es veu molt inclinat a creure que la història de les malalties humanes es podria escriure seguint la de les societats civils".

De tots els fenòmens humans, la sexualitat, i dins el camp de la sexualitat el part, ha estat segurament un dels més subjectes a alteració cultural. A *L'origen de la família* Engels fa una síntesi imprescindible per comprendre l'evolució de la sexualitat en relació a les estructures socials, des d'un estadi inicial sense cap tipus de restricció, passant per les primeres prohibicions de l'incest, fins a les relacions monogàmiques i majoritàriament heterosexuals. Lluny queden els

dies del matrimoni comunal en què “els homes i les dones, a tribus senceres, vivien entre sí com els martis amb les esposes, parant poca atenció al parentesc sanguini” (Kropotkin, 1989). Paral·lelament a la família evolucionen les construccions culturals referents a la sexualitat i els primers mètodes anticonceptius i de control de la natalitat. Hi ha constància de la ingesta de substàncies com el mercuri i l'arsènic com a mètode primitiu de control dels cicles hormonaus femenins, i Zerzan apunta citant a Silberbauer que les dones de les societats recol·lectores tenien l'habilitat d'evitar l'embaràs en absència de mètodes anticonceptius.

Pel que fa al control de la natalitat, les mesures han evolucionat des de l'infanticidi practicat per la majoria de societats tribals, fins a les actuals tecnologies químiques que permeten aturar el desenvolupament del fetus i provocar-ne l'expulsió, o les polítiques nacionals que promouen o limiten la reproducció. Contràriament al què es podria pensar, entre les societats tribals hi havia una gran preocupació pel control de la natalitat. A Gran Canària, per exemple, els pobles originaris “calculaban entre sí cuantos [habitantes] pueden vivir en toda la isla, y no consienten ni que sus propios hijos vivan si pasan de aquél número”. Aquesta preocupació per la natalitat formava part de la voluntat de desenvolupar “una racional ocupación del territorio” (Navarro i Arco, 1996). També Kropotkin (1989) menciona en el seu estudi dels pobles salvatges casos d'infanticidi, sempre relacionats amb la impossibilitat material d'alimentar un membre, si bé aquesta mesura s'aturava immediatament quan els recursos augmentaven. Per altra banda, però, fa referència a relats de viatgers que afirmen que entre els Aleutes, una tribu esquimal, quan un nadó especialment estimat moria, la mare o la tia es suïcidava per anar-lo a cuidar a l'altre món.

L'obstetra francès Michel Odent, un dels animadors de la cèsarea i actualment un dels màxims crítics del part medicalitzat, ha realitzat nombrosos estudis sobre la relació entre el part i les convencions socials. A *El bebé es un mamífero* parla de la negació del calostre al nou nat en la majoria de cultures. El calostre és el líquid de la primera mamada, abans que la mare tingui llet pròpiament dita, i és un espècie de concentrat amb anticossos capaç de protegir de moltes infeccions, amb cèl·lules immunitàries, abundant lactoferrina, etc. No obstant, apunta Odent, “la immensa majoria de civilitzacions





estudiades per la història i l'antropologia disposen d'artificis per fer impossible o com a mínim limitar el consum del calostre. Moltes d'elles inclús el consideren una substància nociva que cal evitar prendre, que cal exprèmer i llançar. Aquesta actitud negativa respecte el calostre és quasi universal" (Odent, 2007). Entre les excepcions a aquesta pràctica hi haurien els Pigmeus, una societat primitiva de la que l'antropologia n'ha destacat l'organització igualitària i nua de tot element civilitzador.

Observem, per tant, que *el desenvolupament de la cultura i la civilització, fins i tot en els seus estadis més primitius, va associat al control i moldejament d'allò natural*, tant del medi com humà, evolucionant tan sols el grau de precisió de les tècniques. Fonamentalment, no hi ha diferència entre l'infanticidi i l'abort modern, excepte pel fet que l'interrupció de l'embaràs avui té molta càrrega cultural i subjectiva –“no me'n puc fer càrrec”, “ara no és el moment” – i molt poc d'objectiva –la societat no el pot mantenir. Per altra banda, potser és absurd mencionar que l'infanticidi avui és delictu.

3.2 L'humà i la natura en l'anarquisme

En aquesta aproximació paulatina a les idees de Zerzan i els primitivistes, cal fer una aturada obligatòria als plantejaments que l'anarquisme clàssic fa sobre aquesta qüestió. Em centraré molt especialment en el cas català-ibèric, que fou un dels més avançats d'arreu i que recollí el millor de les aportacions tant d'Europa com de la resta del món.

La idea del retorn a la natura, a un estadi originari d'harmonia, és tan vell com el propi pensament, i sempre ha conviscut amb la idea contrària, la que considera la cultura i l'entorn urbà com el “natural” de l'humà. Ja al *Poema de Gilgamesh* (2500 a.C.) s'hi observa la contraposició entre ciutat i natura, essent aquesta tractada com a bruta i animal. La ciutat serà també l'entorn privilegiat a *Les mil-i-una nits*, a diferència del *Gènesi*, on la ciutat serà presentada com a centre de vici i degeneració, venerant en canvi la vida nòmada. També a l'antiga Grècia hi trobem filòsofs com Pitàgores i Epicur que defensen una vida d'acord amb la natura, i

d'altres com Plató i Aristòtil que emfatitzen la vessant civilitzada i política del "ciudadà", és a dir, d'aquell que viu a la *civitas*.

Per l'anarquista dels segles XIX i principis del XX, l'exaltació de la vida natural es farà en oposició directa a l'industrialització. Tot i que no totes les corrents llibertàries estaren d'acord amb l'associació entre naturisme i anarquisme, la relació entre les dues corrents "va ser molt fluida. (...) Una gran part dels anarquistes es van fer també naturistes, ja que entre aquests i els llibertaris hi havia una plena coincidència bàsica, centrada, sobre tot, en l'existència d'un ordre natural que es manifesta amb la idea individual del retorn a la natura" (Aisa, 2006). Grups com "Sol i Vida", de tendència llibertària, naturista i nudista, i publicacions com *Estudios*, *Pentalfa* i *Generación Consciente* esdevingueren autèntics icones de la relació entre ambdós moviments. Tan sols la revista *Estudios* arribà a tenir una tirada de 75.000 exemplars setmanals². A *The Spanish Civil War* Hugh Thomas hi recull l'experiència dels primers anarquistes andalusos: "Els militants revolucionaris anaven de poble en poble, visquent com autèntics misionaris. Organitzaven escoles nocturnes en les que els camperols aprenien a llegir, a ser abstemis, vegetarians, fidels a les seves dones i a discutir sobre el mal moral produït pel cafè i el tabac" (citat a Horowitz, 1975). La preocupació pels aspectes morals també són presents en alguns dels seus principals teòrics, com Kropotkin –geògraf, zoòleg, enciclopedista i autor de l'obra *El recolzament mutu*– i el geògraf Elisée Reclus, un dels impulsors de l'incipient moviment ecologista del segle XIX.

És oportú citar també el pensador i naturalista estatunidenc Henry D. Thoreau, qui tot i no ser pròpiament anarquista, influencià per la seva defensa de l'individu en oposició al govern o l'estat que considera injust. La màxima amb la que obre *La desobediència civil* podria molt bé haver estat signada per qualsevol dels teòrics llibertaris: "El govern que millor governa és el que no governa en absolut, i quan els homes estiguin preparats, aquest serà el govern que tindran" (Thoreau, 1999). A *Walden*, on relata la seva estància de dos anys i dos mesos a una cabana en mig del bosc que ell mateix es va construir en un terreny cedit pel també naturalista Ralph W. Emerson a dues milles del poblat de Concord, hi fa una defensa aferrissada de *la construcció de l'individu en relació directa amb la natura i del treball manual com*

a antecedent de la reflexió filosòfica, alhora que hi critica la divisió del treball ("haurem de deixar per sempre el plaer de la construcció al fuster?") i rebutja el treball innecessari que no respon a necessitats humanes concretes però que constitueix una gran despessa d'energia: "Les nacions estan posseïdes amb una ambició insana de perpetuar el seu record a través d'amuntegar pedra. (...) A molts els interessen els monuments de l'Est i l'Oest –saber qui els va construir. Per part meua, m'agradaria més saber qui en aquells dies no els va construir –aquells que estaven per sobre d'aquestes trivialitats" (Thoreau, 1999).

Més enllà de la radical transformació política i econòmica, pels anarquistes era central la qüestió de la *regeneració humana a partir del naturisme, la cultura i la pràctica de la solidaritat*, valors tots ells contraris als promoguts pel capitalisme i l'industrialisme. Aquesta preocupació no era exclusiva dels anarquistes, i pot ser observada en els diferents moviments artístics de l'època com el dadaisme i el surrealisme, amb la seva voluntat de convertir la vida en art i l'art en vida, i l'arquitectura modernista, que vol apropar les formes de la natura a l'entorn urbà.

A les actes del Congrés Extraordinari de la CNT del 1936 a Saragossa, s'hi poden observar clarament algunes de les concepcions antropològiques dels anarcosindicalistes a les portes d'una revolució que percebien imminent. S'hi explicita que la delinquència i altres activitats antisocials són fruits del desordre social, però que l'humà "no és dolent per naturalesa", que cal garantir la satisfacció de les necessitats bàsiques per a poder desenvolupar correctament "les necessitats d'ordre espiritual", que les Comunes Autònomes Llibertàries hauran d'establir celebracions i dies de descans en base a "dates simbòliques de la Història i de la Natura" i que la sexualitat es podrà viure lliurement "sense més regulació que la voluntat de l'home i la dona", els quals rebran una educació sexual des de petits que inclouran nocions d'eugenèsia per a produir fills "sans i bells".

La visió, per tant, del capitalisme com a contrari a la naturalesa humana, tant pels valors com per la relació amb la natura, es trobava fortament arrelada en els moviments de caire llibertari (si bé no sempre explícitament anarquistes) i en constituí un dels seus fonaments teòrics fonamentals.



4. Les tesis primitivistes

*I've seen the future, baby:
It is murder.*
Leonard Cohen, *The future*

En una conferència a la Wright State University el juny de 1995, l'ambientalista Richard Heinberg ironitzava: "aquí estem, a fi de comptes, algunes de les persones més civilitzades del planeta, discutint de la manera més civilitzada possible sobre si la civilització mateixa és un error" (Heinberg, 2005). La discussió per Heinberg és, però, inevitable per, com a mínim, dos motius: els humans estem matant el planeta, i perquè com a gent civilitzada estem domesticats. Aquests mateixos punts serviran a John Zerzan, el màxim exponent del pensament anarco-primitivista (o simplement primitivista), com a punt de partida d'una de les crítiques més ferotges a la civilització, crítiques que han estat qualificades d'utopistes, infantilstes (en la terminologia leninista), irrealitzables, absurdes...

El seu pensament es podria englobar dins les "teories de la crisi", aquelles que afirmen que s'ha arribat a un punt límit, quasi de no retorn, que ens obliga a escollir en una o altra direcció. Parafrasejant a Rosa Luxemburg, Zerzan vindria a afirmar Primitivisme o Barbarie. Més enllà d'efectes semàntics, és innegable que els assumptes plantejats pel primitivisme i exposats per Heinberg més amunt són de vital importància. Fins i tot els estudis més optimistes afirmen que la destrucció ambiental està conduint la vida sobre el planeta a un carreró sense sortida, i la necessitat d'implantar polítiques de respecte a la natura i els recursos que ofereix semblen evidents a ulls de tothom, fins i tot als d'aquells que més traves posesn per a la seva aplicació. Els primitivistes no plantejaren una nova gestió, sinó l'abandonament de tota pràctica de dominació.

Tot i la crisi ecològica, el capitalisme a nivell internacional es manté ferm en els seus principis, ja comentats més amunt, i es mostra més preocupat per la crisi econòmica. És tal la confiança en la salut del sistema que no es para la més mínima atenció a la malaltia, per no parlar de les possibles cures. Seguint l'analogia, el primitivisme apunta cap a una cura profunda a partir d'una crítica rotunda de la idea de progrés, la divisió del treball, la cultura simbòlica, la tecnologia i la civilització mateixa, abogant per un retorn a estadis socials

anterior en què l'humà hauria viscut en harmonia amb la natura i de manera no-alienada. Heinberg admet que aquesta idea d'una "Edat d'Or de llibertat i innocència" és un tema recurrent en el pensament humà i que com a idea filosòfica té els seus antecedents en Lao Tse, Rousseau, Thoreau, així com en bona part dels teòlegs cristians de l'Edat Mitja. Thoreau, l'antecedent més immediat en la línia estatunidenca, havia promogut a través dels seus escrits i molt especialment amb *Walden* la idea de la superioritat d'una vida d'acord amb la natura i criticà el progrés de la seva època: "Vivim massa ràpid. Els homes consideren essencial que la nació tingui comerç i exporti gel i parli a través del telègraf i cabalqui a 30mph, sense dubte algun, ho facin ells o no, tot i que resulta incert si hem de viure com babuïns o com a homes", per finalment sentenciar: "no conduïm ferrocarrils, ells ens condueixen a nosaltres" (Thoreau, 1999). El primitivisme, per tant, pot ser inclòs també dins la categoria de "filosofies de la natura" que al llarg de la història han reflexionat sobre la posició de l'humà dins la natura, i particularment entre aquelles que han qüestionat la civilització considerant que aquesta ens allunya de la "veritable" vida humana.

Podríem incloure el primitivisme també dins el difuminat pensament *post-left* que proposa un trencament amb els elements tradicionals de l'esquerra, com la manifestació, la centralitat del treball, la unidireccionalitat històrica i la pròpia tradició. En darrer terme, el podríem considerar una teoria de *deep-ecology* per la seva proposta des-industrialitzadora i de retorn a una relació "sensual" amb la natura.

Divisió del treball

"La divisió del treball, que tant ha contribuït a dur-nos a l'actual crisi global, treballa quotidianament per impedir que compreguem els orígens de l'horrible present" (Zerzan, 1994)³. Amb aquestes paraules obre Zerzan el seu *Futur Primitiu*, i amb aquestes altres tanca el seu comentari al respecte al *Nihilist's dictionary*: "A la pregunta fins a quin punt hem d'acabar amb la divisió del treball? li segueix, crec, la resposta fins a quin punt volem unes vides i un planeta sencers?". La divisió del treball seria el primer pas cap a una separació de la vida humana en diferents esferes, donant lloc a una llarga cadena d'esdeveniments socials i filosòfics que aniquila "la relativa unitat de la vida pre-civilitzada" que es caracteritzava per "l'absència de les estretes i recloses separacions de les persones en diferenciats papers i funcions". En aquesta cadena hi trobaríem des de les pro-

postes polítiques que Plató fa a *La República*, on estableix tres classes socials per a la Polis ideal, la separació entre cos i ment postulada per Descartes i acceptada per l'ulterior tradició occidental, o l'actual hiper-especialització laboral que, com ja havia apuntat Marx al segle XIX, redueix l'humà a la categoria de màquina.

La divisió del treball arrencaria de l'establiment de les primeres comunitats agrícoles en el Paleolític Superior (40.000 – 10.000 a.C.) quan s'haurien començat a fer “fissures en la comunitat humana i pràctiques insanes en relació a la natura”. L'abandonament de la caça-recol·lecció en benefici de l'agricultura conduiria al “descens de l'estatura, altura i robustesa òssea, i va introduir la decadència dental, les carències alimentàries i les maltalties infeccioses”, a més d'establir “les bases materials de la jerarquia social i l'inici de la destrucció ambiental”. Així, mentre que les societats nòmades que vivien de la caça-recol·lecció tipifiquen l'igualitarisme donat que no hi ha mediació entre la vida i els mitjans de subsistència (Tucker, 2005), les societats sedentàries agrícoles tendeixen a la jerarquia, ja que per Zerzan “la dominació dins una societat no és separable del seu domini sobre la natura”. Per sustentar la seva teoria Zerzan cita estudis entogràfics de diferents societats primitives com els Pigmeus Mbuti de l'Àfrica central, que “mai han domesticat animals ni practicat l'agricultura” i que vivuen una vida on tot és compartit i no existeix l'autoritat; o els San, bosquimans del desert del Kalahari que “treballen menys hores que els seus veïns cultivadors”. Els !Kung, una branca dels San, “recol·lecten més d'un centenar de plantes diferents” i segons observacions de Ricahrd Lee “ni tan sols el pare d'una família extensa no pot dir als seus fills i filles què han de fer. La majoria dels individus semblen actuar segons les seves pròpies regles internes”. També els Andaman, a l'oest de Tailàndia, viuen “sense líders, ignoren tota representació simbòlica i no crien cap animal domèstic. S'ha observat també entre ells l'absència d'agressivitat, violència i malaltia; les seves ferides guareixen amb una rapidesa sorprenent, i la seva vista, així com l'oïda, és particularment aguda”. Les observacions de Zerzan en aquest sentit es veuen reforçades per les que Kropotkin havia fet gairebé cent anys abans a *El recolzament mutu*, on queda patent la gran cooperació existent en les societats primitives i tribals estudiades, i molt especialment entre aquelles que practiquen l'anomenat comunisme primitiu. A diferència de Zerzan, però, el pensador rus no fa diferències entre aquelles tribus

que practiquen la ramaderia i l'agricultura i les que no, una primera pràctica de propietat que, tot i comunitària, estableix el punt de partida de la civilització com ja havia apuntat Darwin a rel de les seves observacions per a *L'origen de l'home*: “En observar els bàrbars habitants de la Terra del Foc em va sorprendre la idea que posseir una certa propietat, un lloc fixe on viure, i la unió d'algunes famílies sota un cap de tribu eren requisits indispensables per a la civilització”.

Aquesta primera relació de domini sobre la natura és fonamental per entendre l'evolució de la civilització, i per Zerzan esdevé clau en l'anàlisi de tota teoria política o social, ja que, citant a Shanks i Tilley “l'objectiu de l'arqueologia no és solament interpretar el passat, sinó transformar la manera en com és interpretat en benefici de la reconstrucció social actual”.

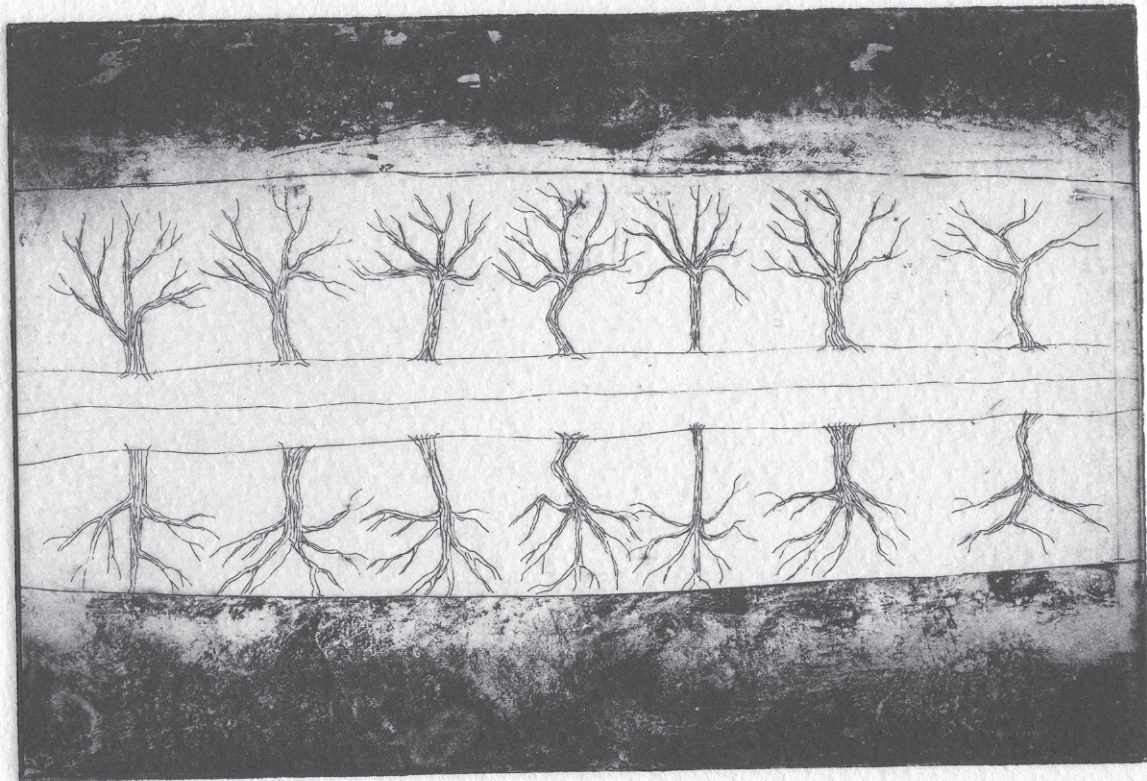
Per Zerzan és sorprenent que aquesta transició sigui vista com a benigne, i més si tenim en compte que aquesta tingué lloc fa relativament poc en la història humana, després de milions d'anys d'inexistència de desenvolupament, fet que per Zerzan fa “molt plausible, que la intel·ligència, la consciència de la riquesa que procura l'existència exitosa i satisfactòria del caçador-recol·lector, és la raó d'aquesta absència marcada de ‘progrés’. Sembla evident que l'espècie ha refusat deliveradament la divisió del treball, la domesticació i la cultura simbòlica fins una data recent”.

Cultura simbòlica i domesticació

La cultura simbòlica com a producte de la domesticació de la natura i com a proper pas en la cadena d'oposició entre aquesta i la cultura, serà el següent objecte d'atac de Zerzan. “Ara enlloc de preocupar-nos per com hem fallat a la cultura, emfatitzarem com la cultura ens ha fallat a nosaltres”⁴.

En un relat sobre la seva estància amb els Sng'oi de Malàsia, l'antropòleg Robert Wolff comenta l'experiència d'ensenyar a escriure a un poblat caçador-recol·lector, el llenguatge del qual no tenia representació gràfica. El seu aprenentatge era extraordinàriament ràpid, del qual en deduí que “la ment de les persones que no han estat abarrotes amb infinits fets no tenen problemes per a memoritzar. Aquest deu ser el motiu pel qual la història oral és tan acurada, sinó més, que allò que nosaltres anomenem història”⁵. Els





Sng'oi es prenien la tasca com a pura diversió, car al seu món l'escriptura no tenia cap mena d'utilitat.

Sembla ser una evidència històrica que el sorgiment de l'escriptura i la numeració està directament associat a la pràctica de l'agricultura i la ramaderia. Per Zerzan és evident que si no apareix abans és perquè "abans de l'emergència dels símbols, la condició de desordre que els fa necessaris, no existia", i que "l'emergència de la cultura simbòlica, amb la seva inherent voluntat de manipulació i control, va obrir les portes de la domesticació de la natura". Els actes rituals serien centrals en el seu desenvolupament com a mitjà "d'organitzar les emocions i mètode d'orientació i constrenyiment cultural", i conduiria a un nou pas en la divisió del treball amb l'aparició de les pràctiques xamàniques, el qual constituïria una primera forma d'especialització i de restricció d'accès a "una percepció superior que abans havia estat comunitària". D'aquesta manera, les pintures parietals servirien com a mitjà per a l'introducció dels joves a sistemes socials cada volta més complexos.

"El desenvolupament dels nombres va impulsar el tractament de la natura com a quelcom a ser dominat" i allunyaria progressivament a l'humà de la natura al facilitar, per exemple, el sorgiment d'una "consciència separada del temps que priva del present", en detriment de la totalitat del present pròpia de les societats sense voluntat de controlar allò que encara no existeix. Per aquest camí es perdria la relació "quasi mística" amb la natura observada per van der Post⁶ i citades per Zerzan que permetia als San "saber què es sent quan s'és un elefant, un lleó, un antílop, un llangardaix, un ratolí, una mantis, un baobab, una cobra o un amarillis" o una capacitat inverosímil de visió observada per Lévi-Strauss⁷ en els membres d'una tribu Sud-Americana, que afirmaven veure Venus a plena llum del dia.

Pel camí de la cultura simbòlica es desenvoluparien també les primeres formes d'autoritat i opressió. Junt amb el xamanisme, ja mencionat, apareixerien el ritual i el tabú, i amb ells el sacrifici humà, practicat per exemple pels Azteques, "un poble fortament domesticat i sensible a la cronologia, [que] practicava el sacrifici humà com un ritual destinat a calmar les forces rebels i mantenir l'equilibri d'una societat molt jerarquitzada". També hauria afavorit l'opressió de les dones, la creativitat de les quals "i el seu

ésser mateix en tant que persones sexuades són aixafats per donar lloc al paper, expressat en les grans religions pageses, de la Gran Mare, és a dir, de l'ésser fecund, nutrici, subministrador d'homes i aliments". A mesura que l'humà domesticava la natura es domesticava a sí mateix, o en paraules de Thoreau: "em decanto a pensar que els homes no són exactament els cuidadors dels ramats, sinó que aquests ho són dels homes, doncs són més lliures" (Thoreau, 1999).

Progrés i tecnologia

El progrés és interpretat per Zerzan com aquell moviment de domesticació que arrenca de l'agricultura i la civilització fins a la societat tecnològica dels nostres dies, com es dedueix del fet que estableixi aquest moment com el punt de partida de la decadència humana. Si bé ni a *Futur Primitiu* ni a cap dels seus escrits principals hi dona una definició clara, en podem construir una a partir de fragments. Es tractaria d'un "mite" "percebut com a inevitable" que ha significat "la destrucció ecològica i l'absoluta deshumanització de l'individu". "La idea de progrés ha fet a tothom cada vegada més depenent de la tecnologia"⁸. En el seu comentari al *Nihilist's dictionary*, afirma que "la ciència, el model del progrés, ha empresonat i interrogat la natura, mentres que la tecnologia l'ha sentenciada (i amb ella a la humanitat) a treballs forçats". La crítica del progrés es fa així inseparable de la de la tecnologia, i tota visió sobre la possible neutralitat d'aquesta és atacada. "Aquells que encara consideren que la tecnologia és 'neutral' encara no han considerat plenament el que això implica".

Al documental *Surplus, terrorized into being consumers* d'Erik Gandini, s'hi ridiculitza la societat del consum i de la infomació, i en referència a la tecnologia Zerzan hi afirma que "a la gent se li diu que el futur tecnològic els donarà poder, que apropa a les persones, que els dona accés a una gran varietat, i que la tecnologia els alliberarà i no hauran de treballar tant. (...) Però cada vegada estem menys i menys separats del treball i la tecnologia". Les noves eines de comunicació ens mantenen en xarxa a tota hora, i la separació efectiva entre espai de treball i espai d'oci és cada vegada més difuminada. El somni de Bill Gates en què els treballadors faran la seva feina des de casa per videoconferència s'acompleix. El progrés esdevé al mateix temps un retrocès i un procés d'encadenament cada volta més ferm.



Més enllà del terreny laboral, l'era tecnològica i l'esfera comercial dins la que habita la globalitat de les nostres vides té efectes desoladors en les relacions interpersonals, com ha evidenciat Zygmunt Bauman en el seu estudi sobre la fragilitat dels vincles humans, *Amor líquid*. "La proximitat virtual aconsegueix desactivar les pressions que acostuma a exercir la proximitat no-virtual. Alhora, estableix els paràmetres de qualsevol altre proximitat. Els mèrits i defectes de tota proximitat ara són mesurats en relació als estàndars de la proximitat virtual". Qualsevol que hagi observat l'obsessió dels adolescents actuals –cada vegada de més prolongada edat– per la comunicació virtual i la pobresa personal que l'acompanya, no necessita gaires més explicacions.

En l'aspecte econòmic, no cal oblidar la tendència polar que des de fa dècades fa dels pobres més pobres i dels rics més rics. Segons dades recents de la FAO, en el darrer any el blat s'ha encarat un 130%, l'arròs un 74%, la soja un 87% i el blat de moro un 53%, i si a Europa les despeses familiars mitjanes en alimentació és d'un 10%, a països "en desenvolupament" aquestes constitueixen el 90%⁹. Dins els països ja "desenvolupats", la tendència no sembla ser gaire diferent¹⁰. Tan sols a l'estat Espanyol, segons dades publicades per Cuarto Mundo, hi hauria 8 milions de pobres, el que equival a 2.150.000 llars, més del 20% de la població; la pobresa severa afectaria a més de 1.700.000 persones, és a dir, unes 300.000 llars, i dins d'aquest grup unes 500.000 persones viurien en pobresa extrema.

Aquests són els avantatges de segles de civilització i de prop de 300 anys de mercat capitalista deixat al seu lliure albir. Com apunta Tucker, "vam vendre l'igualitarisme per plàstic".

5. Conclusions

Les tesis primitivistes apunten al cor del progrés i la civilització, i plantegen una pregunta incòmoda: *què preferim, progrés o llibertat?*; animada per la constatació històrica que el primer condueix a la destrucció de la segona. Alhora, posa damunt la taula la relació de domini sobre la natura com a causa de la domesticació humana i la destrucció ambiental. Tot plegat, constitueix una lectura gens amable del món actual i com hi hem arribat que, inevitablement, ens obliga a mirar allò que hem construït –i que construiem dia a dia– d'una altra manera.

No obstant, el discurs de Zerzan i els primitivistes té forces punts dèbils que n'obliguen a revisar-ne les conclusions polítiques que hom podria treure'n; debilitats, però, que no necessàriament afecten a la perspectiva històrica que les acompanya, car com a sistema d'interpretació destinat a respondre la qüestió *com hem arribat a l'estat actual?* és força sòlid i coherent, si bé a vegades també incomplet i poc rigurós.

La principal deficiència del discurs primitivista és l'establiment d'una relació de causalitat entre succeïsos històrics, entenent que allò que va succeir no podia haver succeït d'altra manera. Aquesta forma de determinisme històric, pròpia també del marxisme (i de Marx), tendeix a veure la història en termes de causa-efecte i en certa manera menysvalora l'acció humana. Marx veurà en el desenvolupament dels diferents sistemes econòmics una relació de necessitat i concebrà la història com una cursa d'etapes que finalitza amb la societat comunista; el capitalisme, per tant, així com tots els sistemes anteriors, són necessaris històricament. De manera similar, tot i no ser marxista, Zerzan dirà: la cultura simbòlica i el treball de la terra condueixen a la domesticació humana i de la natura; si no volem estar domesticats, ens cal abandonar aquestes activitats, car la domesticació es troba en la seva essència. En la seva voluntat rupturista, Zerzan s'agafa a una concepció determinista de la història però negativitzant-la, és a dir, veient en el progrés un retrocés en termes d'inevitabilitat. Ens trobem, per tant, davant una lectura invertida de la història però sempre des del paradigma Il·lustrat de progrés. Busca la referència alliberadora en el passat, trencant així la idea del progrés com a camí cap a la llibertat, però continua projectant-la al futur, car el primitivisme és impossible ara i aquí.

A diferència de Marx i de la seva concepció materialista i dialèctica de la història, però, Zerzan no sembla contemplar la relació entre supraestructura (consciència, ideologia) i infraestructura (condicions materials), tot i que sí la inversa. Un punt clau del materialisme històric, en contraposició a l'idealisme, és que les condicions materials afecten a la consciència, però ambdues interactuen constantment, modificant-se l'una a l'altra. Zerzan sembla comprendre i acceptar el primer, però no el contrari. "La tecnologia no és neutral", afirma, però cada dia observem com tecnologies creades amb un determinat propòsit són revaloritzades (i, per tant, desvaloritzades) otorgant-les noves funcions, essent Internet se-

gurament un dels exemples més clars. El mateix es pot dir de la cultura simbòlica, que si per una banda va associada al control de la natura amb el sorgiment de l'agricultura i la domesticació, per l'altra ha permès a la humanitat desenvolupar la seves capacitats racionals fins a punts insòlits en qualsevol cultura no-simbòlica i crear grans obres d'art i literatura d'incalculable valor moral i espiritual, el qual no és gens despreciable. A més, la història és plena d'exemples, impossibles de llistar aquí, en què ha servit de guia cap a l'alliberament –com també tot el contrari.

A nivell teòric, també seria molt discutible la tendència a la idealització de la vida pre-civilitzada, sobre la qual, per raons òbvies, no en tenim informació que no provingui de la interpretació –a excepció dels estudis entogràfics que s'han citat–, així com la idea implícita al llarg del seu discurs, i mai tractada en profunditat tot i constituir-ne l'eix fonamental, en base a la qual la natura és l'entorn ideal per a la plena realització humana en els seus diferents aspectes, la llibertat entre ells. Hom podria considerar que la llibertat humana està relacionada no amb la vinculació directa a la natura, sinó amb la progressiva autonomia respecte aquesta, que permet el desenvolupament d'activitats exclusivament humanes.

La crítica més evident a les posicions primitivistes és que són absolutament inaplicables a nivell col·lectiu en el món actual; no només seria necessària una deconstrucció gegantina i una regeneració absoluta de la natura que podria trigar segles, sinó que pel camí caldria, d'una manera o altra, reduir considerablement la població humana. El primitivisme com a formulació política traspasa el límit de les utopies i entra directament al de les quimeres. Alguns crítics han trobat en aquesta necessitat de reducció de la població¹¹ un motiu per condemnar el primitivisme com a instigador d'un genocidi massiu, el qual resulta completament ridícul, ja que parlar d'aquesta necessitat no indica res sobre els mitjans per aconseguir-ho. Imaginem, per exemple, un pacte mundial de no-reproducció durant 70 anys. S'hauria reduït considerablement la població de manera progressiva i pacífica. És evident, però, que l'aplicació de qualsevol política similar requeriria d'un consens planetari sobre el que no cal reflexionar massa per veure que és impossible d'assolir. Qualsevol mesura no democràtica queda fora de consideració i, en cas de plantejar-se, hauria de ser condemnada de forma immediata. Tot i que qualsevol reflexió sobre aquesta qüestió és inexistent en les obres estudiades de Zerzan, és evident que de produir-se



una transició a una societat primitivista s'haurien de tenir debats a escala planetària o, si més no, nacional, i aquesta simple idea ja se'ns apareix com a ridícula.

Vista la inaplicabilitat de les tesis primitivistes, ens podem preguntar si val la pena oferir-lis cap tipus d'atenció. Com espero haver demostrat al llarg d'aquestes pàgines, la resposta és afirmativa, ja que, sintetitzant, el primitivisme:

- Ofereix una visió de la història a partir de la crítica radical de l'ideal de progrés sorgit de la Il·lustració, fins el moment pràcticament intocat.
- Considera els efectes negatius de la civilització, les bases de la qual fins ara han estat acceptades per gairebé tots els teòrics anarquistes i marxistes.
- Valora les conseqüències negatives de la cultura simbòlica, especialment pel que fa a la relació de domesticació entre humà i natura.
- Estableix una interessant línia de relació entre l'explotació de la natura i l'explotació humana.

Alhora, el primitivisme pot ser criticat per:

- Sostenir-se sobre una visió determinista de la història.
- Resultar inviable com a proposta política, com a mínim en un plaç d'acord amb la urgència que la crisi ecològica que denuncia requereix.
- No oferir cap alternativa pràctica pròpia d'actualitat.

Arribats aquí, tan sols em manca afirmar, junt amb Zerzan, que la idea d'una societat primitivista em resulta molt "inspiradora", el qual em fa tornar als versos del poeta:

*Procuro desnudarme de lo que aprendí,
Procuro olvidarme del modo de recordar que me
enseñaron,
Y raspar la tinta con que me pintaron los
sentidos,
Desencajonar mis emociones verdaderas,
Desenvolverme y ser yo, no Alberto Caeiro,
Sino un animal humano que la naturaleza
produjo.*

Notes:

1. "La ONU culpa de la crisis alimentaria a la "política aberrant" del FMI", *El País*, 29-04-08.
2. Ferran Aisa, *La cultura anarquista a Catalunya*.
3. A partir d'aquí, per facilitar la notació, tota cita que no indiqui el contrari serà extreta de John Zerzan, *Future Primitive*.
4. John Zerzan, *Nihilist's dictionary*, inclòs dins *Future Primitive and other essays*, 1994.
5. Robert Wolff, "Reading and Writting" (2005). Dins Zerzan 2005.
6. Zerzan cita de *The lost world of the Kalahari*. Nova York, 1958.
7. Zerzan està citant de "Myth and meaning". Nova York: Schocken Books, 1979.
8. A partir de fragments d'una entrevista a *Enemy of the State*.
9. *El País*, article citat.
10. Per a estudis complets sobre l'evolució de l'economia i els seus efectes socials a l'estat Espanyol, són de gran interès els *Informes d'Economia* del Seminari Taifa, disponibles a "<http://www.informes.seminaritaifa.org>".
11. Aquesta necessitat no es fa explícita als textos de Zerzan, però hom interpreta que en una societat caçadora-recol·lectora el nombre de població ha de ser notablement reduït.

Bibliografia utilitzada

AISA, Ferran (2006): *La cultura anarquista a Catalunya*. Barcelona: Edicions de 1984.
CAEIRO Alberto/PESSOA, Fernando (1995): *Poemas de Alberto Caeiro*. Madrid: Visor de poesía.
CALLINICOS, Alex (2004): *The revolutionary ideas of Karl Marx*. Londres: Bookmarks.
CAPORASO, James P. i LEVINE, David P. (1992): "Theories of Political Economy". Nova York: Cambridge University Press.
CARRETERO, Enrique (2007): "Postmodernidad y temporalidad social". *A Parte Rei*, núm. 24.
DARWIN, Charles (1984): *L'origen de l'home*. Barcelona: Edicions Científiques Catalanes.
FROMM, Erich (1977): *El arte de amar*. Madrid: Paidós.
HOROWITZ, Irving Louis ed. (1975): *Los anarquistas (II volumen)*. Madrid: Alianza.
NAVARRO MEDEROS, Juan Francisco i DEL ARCO AGUILAR, M^a del Carmen (1996): *Los aborígenes*. Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.
ODENT, Michel (2007): *El bebé es un mamífero*. Tegueste: Ob Stare.

KROPOTKIN, Piotr (1989): *El apoyo mutuo*. Móstoles: Madre Tierra (3^a edició).
RACIONERO, Luis (2002): *Filosofías del Underground*. Barcelona: Anagrama.
SARDONI, Claudio (1987): *Marx and Keynes on Economic Recessions*. Nova York: New York University Press.
STIGLITZ, Joseph (2002): *El malestar de la globalització*. Barcelona: Empúries.
THOREAU, Henry David (1999). *Walden and Civil Disobedience*. Nova York: Signet Classics.
ZERZAN, John (1994): *Future primitive and other essays*. Nova York: Autonomedia.
----- ed. (2005): *Against civilization*. Los Angeles: Feral House.
VVAA, *Congresos anarcosindicalistas en España 1870-1936*. París: Ediciones CNT, 1977.

Vídeo

Surplus, terrorized into being consumers, Erik Gandini. Atmo Media Network, 2003.



L'Aventura Situacionista

Blai Dalmau

58

El Maig del 68, el moviment autònom italià i espanyol dels anys 70, les escenes musicals Punk i Hardcore dels 80 i 90, la filosofia i l'art contemporani i molts discursos i estratègies del nous moviments socials tenen notables influències situacionistes. En aquest segon número de Détourné Magazine dediquem unes pàgines a reflexionar sobre l'aventura situacionista, una de les empreses transformadores més inspiradores del segle passat. L'assaig que presentem és l'ampliació d'una xerrada del Festival Desviat Itinerant nº1, realitzat a l'Ateneu Llibertari Estel Negre de Mallorca al maig del 2008.

MÉS ENLLÀ DE L'ART

La Internacional Situacionista va néixer al 1957 a partir de la fusió de tres grups pre-existents: el grup psico-geogràfic de Londres, el Moviment per una Bauhaus Imaginista i la Internacional Llettrista. Cada un d'aquests havia estat duent a terme en els darrers anys experimentacions creatives i vitals encaminades cap a la superació de l'art convencional i la subversió cultural. Una de les principals tesis d'aquests grups era que la tasca genuïna de l'art modern consisteix en despertar la creativitat que dorm en tots nosaltres: mitjançant la ruptura amb els convencionalismes i l'art moribund dels museus cal promoure l'eclosió d'un art popular, experimental, fundat per homes i dones lliures, basat en la passió vital i la proliferació dels desitjos.

Així doncs, els membres de la nova organització provenen majoritàriament dels medis artístics, però rebutgen ser identificats com a artistes. Creuen que cal anar més enllà de la vella concepció de l'art, ja obsoleta, i recercar els mitjans adients per provocar una revolució vital, cultural i política. Les primeres línies del document fundacional de la IS expliciten clarament el seu objectiu:

"Pensem que cal canviar el món. Volem el canvi més alliberador possible de la societat i de la vida en que ens trobem. Sabem que aquest canvi es possible mitjançant les accions apropiades.

El tema que ens ocupa es precisament l'ús de certs mitjans d'acció i el descobriment de nous —que es poden identificar fàcilment en el domini de la cultura i de les costums— aplicats a la perspectiva de una interacció de tots els canvis revolucionaris." (1)

La Construcció de Situacions

S'anomenen situacionistes perquè el seu programa fonamental, la seva innovació cabdal, consisteix en la construcció de situacions. Si l'essència de l'art convencional és la plasmació de sentiments i idees en un obra, els situacionistes advoquen per suprimir i superar aquesta forma de creativitat mitjançant les situacions, "*moments de vida construïts concreta i deliberadament per a l'organització col·lectiva d'un ambient unitari i d'un joc d'esdeveniments*" (2). Les velles disciplines artístiques no queden absolutament negades, sinó integrades en la unitat superior que és la situació: "*En una*

societat sense classes no hi haurà més pintors, sinó situacionistes que, entre altres activitats, pintaran" (3). Conseqüentment, en un dels seus primers pamflets, la secció francesa de la la IS es dirigeix als "productors de l'art modern" de la següent forma:

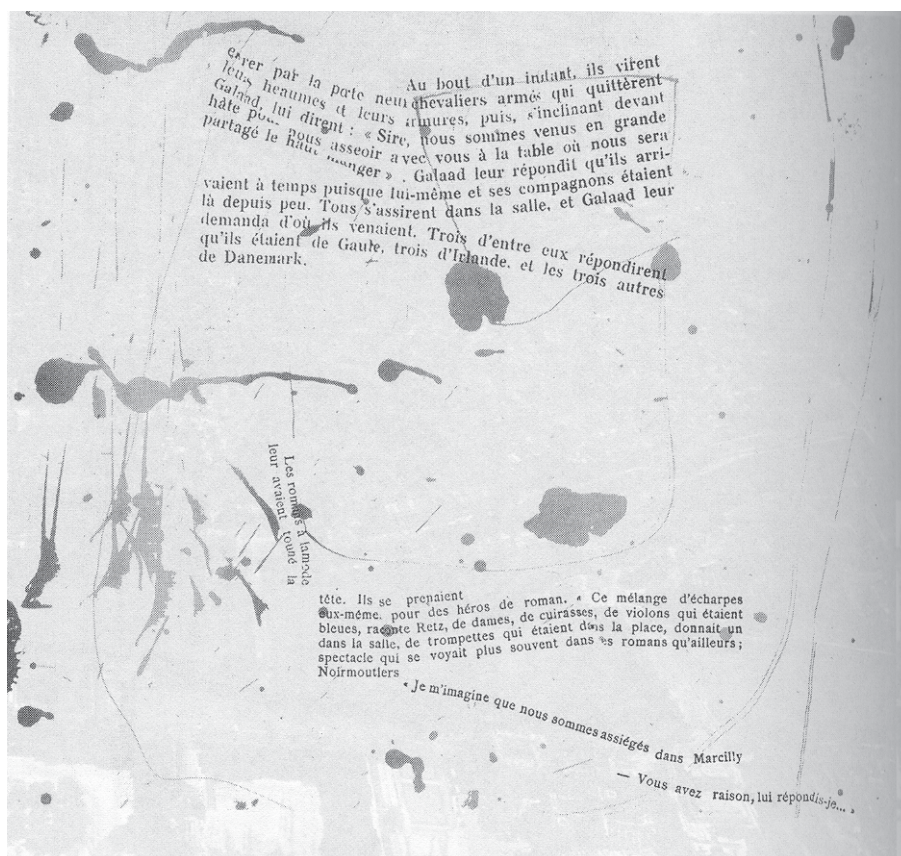
"Si esteu cansats d'imitar runes, si us sembla que les repeticions fragmentaries que s'esperen de vosaltres estan superades abans d'existir, poseu-vos en contacte amb nosaltres per organitzar en un pla superior les noves possibilitats de transformació del medi ambient". (4)

La situació no és objecte de contemplació o consum cultural: és un moment viscut i creat conscientment pels seus actors. Aquesta és, pels situacionistes, la pràctica que pot fer de pont entre la societat mercantil-espectacular i la societat post-revolucionaria. Alhora, és el mitjà per realitzar el programa de tot art modern: *fer de la vida un art i de l'art la vida*. En la construcció de situacions, desapareix la frontera entre creador i públic:

"La construcció de situacions comença després de la destrucció moderna de la noció d'espectacle. Es fàcil veure fins a quin punt el principi mateix de l'espectacle està lligat a l'alienació del vell món: la no intervenció." (5)

L'Art Situacionista

No obstant, cal comentar el que a primera vista sembla una contradicció inherent als situacionistes: afirmen que l'art convencional està obsolet, però tot hi així, alguns d'ells practiquen puntualment disciplines artístiques tradicionals, com el cinema o la pintura. Aquesta és una contradicció aparent o superficial: sorgeix al prescindir de la dialèctica que utilitzaven els situacionistes per comprendre la realitat i la seva pròpia acció. La Internacional Situacionista declara viure en una època pre-situacionista, en que l'art convencional té que ser negat i superat i la revolució social té que ser consumada per passar a una època plenament situacionista. No hi pot haver veritable construcció de situacions fins que no es transformin les condicions col·lectives d'existència. Per tant, en aquest estadi d'impàs, és perfectament possible fer servir les velles arts, tot afirmant les seves insuficiències i utilitzant-les com a mitjans per anar més enllà. Així, per exemple, ja des del primer número de la revista, els



detall de *Mémoires* de Guy Debord, il·lustrat per Asger Jorn

situacionistes constaten alguns usos possibles del que consideren l'art més important de la societat moderna, el cinema:

"Podem distingir dos utilitzacions possibles del cine: en primer lloc, el seu ús com a forma de propaganda en el període de transició pre-situacionista; després, el seu ús directe com a element constitutiu d'una situació realitzada."
(6)

Les obres artístiques de la Internacional Situacionista són més aviat escasses en comparació amb les teòriques. No obstant, la força expressiva i el talent creatiu que traspuen aquestes obres és força rellevant des de el punt de vista de la història de l'art d'avantguarda. Un bon exemple d'obra artística situacionista és el llibre *Mémoires*. Dos mesos després de la fundació de la Internacional Situacionista, el jove Guy Debord escriu una carta al pintor danès Asger Jorn, amic i company seu als inicis de l'aventura situacionista, per demanar-li que creï unes "estructures portants" composades de línies i taques de colors, per un llibre que està ideant. Aquestes composicions haurien de ser el suport de les paraules, paraules que Debord no va escriure,

doncs el llibre que ideava estava compost íntegrament de "elements prefabricats", de cites que estaven tretes de les fonts més diverses: autors com Shakespeare, Pascal, Baudelaire; manuals escolars de geografia i història; articles científics; novel·les policíacques, etc. La coberta de la primera edició estava feta de paper de vidre. L'objectiu era clar: es tractava de fer veure que allò no era un llibre, o almenys no era un llibre com els demés: era una llibre-arma capaç de destruir els llibres junt als quals fos col·locat en una prestatgeria. Els situacionistes no creaven pròpiament cultura, sinó que s'apropriaven d'ella amb l'objectiu de destruir l'ordre existent.

Aquesta forma d'apropriar-se de determinades expressions culturals pre-existents, i conferir-les a un sentit nou al integrar-les en una "construcció superior" és el que es va conèixer amb el nom de *détournement*, que podem traduir com a tergiversació, desviament o sostracció. Gairebé totes les obres artístiques situacionistes utilitzen aquesta tècnica, ja que pels situacionistes és "una tendència permanent de la avantguarda actual, tant abans com després de la IS". Els situacionistes elaboren *détournements*

de còmics, cançons o fins i tot pel·lícules senceres, com el cas de René Vienet, que realitza *détournements* de pel·lícules eròtiques i bèl·liques japoneses en que suplan- ta els diàlegs originals de per converses de teoria i estratègia situacionista, produint un efecte xocant i còmic.

INFLUÈNCIES I OBJECTIUS

Les influències que es donen cita en el rerefons de la Internacional Situacionista són diverses: surrealisme, dadaisme, anarquisme, Marx i Engels, Goerg Lukács, revolucions com la Comuna de París o la d'Hongria al 1956, el consellisme, la revista "Socialisme o Barbàrie", etc. A través dels textos situacionistes trobem un repàs a algunes d'aquestes corrents i idees, un anà- lisis i balanç dels seus èxits i fracassos, dels seus encerts i les seves misèries. La IS té l'objectiu de construir una teoria crítica re- alment explosiva en les condicions de vida de la seva època, una teoria que faci cons- cients i explícites aquelles idees subversives que ja es troben de forma subconscient en la ment de tots. Per aconseguir-ho, és indispensable extreure conclusions a par- tir de retocar, actualitzar, criticar, superar i combinar les formulacions anteriors del projecte revolucionari i de les avantguar- des artístiques.

Poesia moderna i transformació social

L'esperit dels situacionistes, en termes ge- nerals, es podria resumir com la felicitat tro- bada entre l'esperit de Rimbaud i el de Marx. Si Rimbaud aspirava a "*canviar la vida*" i Marx proclamava que era necessa- ri "*transformar el món*", la IS comprèn que les dos coses van indivisiblement lligades. No és possible una transformació del món sense un canvi en el comportament, els va- lors i les passions de les persones.

Aquí rau la crítica de la Internacional Si- tuacionista a la figura del militant tradi- cional: aquest pretén abolir les estructures capitalistes sense qüestionar ni modificar l'ús i la percepció de la vida quotidiana. La revolució no sorgirà d'una abnegació o sacrifici per la causa, sinó d'una ferma voluntat de viure més, de viure millor. Radicalitzar el joc de la vida, intensificar i ampliar els moments no-mediocres, fer de l'existència de cadascú un combat apas- sionant contra la alienació, l'avorriment i la passivitat imperants en la societat mo- derna, heus aquí el programa dels situaci-

onistes. La propagació d'aquest canvi vital comporta inevitablement un trastocament de la societat espectacular-mercantil. Però alhora, aquesta canvi vital no pot ser con- sumat sense una transformació radical de l'ordre establert. Així doncs, la revolució política i la cultural s'impliquen mútua- ment. La realització de la poesia moderna i del socialisme autogestionari són les dos cares de la mateixa moneda, són aspiraci- ons indissolublement aliades. Aquesta és la pedra angular de tota la teoria i la pràc- tica situacionista.

Cal dir, tanmateix, que la trajectòria de la Internacional Situacionista evoluciona, en termes generals, des de l'art cap a la polí- tica. Si bé les dos facetes romanen sempre unides, és també cert que gradualment la Internacional Situacionista anirà abandona- nat la faceta experimentadora i artística per aprofundir en la teoria i estratègia re- volucionaria. Així, durant els últims anys de la vida del grup, del 1968 al 1972, la Internacional Situacionista se centra gaire- bé exclusivament en anàlisis de la societat espectacular i les pràctiques subversives d'arreu del món. Aquesta evolució anirà també acompanyada d'algunes expulsi- ons: els membres de la IS que romanen en posicions merament artístiques sense en- dinsar-se en les possibilitats revolucionàries de l'època seran considerats, a mesura que passa el temps, com la "dreta" de la Internacional Situacionista, i exclosos per obstaculitzar l'avanç de la tasca històrica situacionista.

Crítica de la mistificació stalinista

El grup intel·lectual Socialisme o Barbàrie i la revista homònima dugueren a terme als anys 50 una crítica profunda del marxis- me tradicional i especialment, van despu- llar la més gran mistificació i parodia del projecte revolucionari contemporani: l'es- tat totalitari de la URSS. En un moment en que la ceguesa de molts encara veia en la URSS un model a seguir (Sarte, per exem- ple, afiliat al Partit Comunista Francès, d'orientació stalinista), la Internacional Si- tuacionista agafa l'entorxa encesa per "So- cialisme o Barbàrie" afirmant que la URSS no és una altre cosa que una variant de la societat espectacular-mercantil.

Per la Internacional Situacionista, mentre occident viu en un capitalisme liberal o burgès, una societat de l'espectacle difús,



a la URSS hi trobem un capitalisme estatal o burocràtic, una societat del espectacle concentrat. En els dos sistemes es manté l'exploració, l'opressió i la manca de control dels proletaris sobre les seves condicions d'existència. Debord explica perfectament les variacions entre una i altre forma de capitalisme en el llibre "la Societat de l'Espectacle", i com ambdós mantenen una il·lusòria oposició, amb l'anomenada guerra freda, que serveix al manteniment de l'ordre establert en els dos costats. Es tracta d'una rivalitat superficial entre dos formes de poder, que com a tals, mantenen un pacte tàcit per continuar dominant en els seus territoris.

Més enllà de l'anarquisme i el marxisme

La Internacional Situacionista no era pròpiament ni marxista ni anarquista, o també es pot dir que era una nova forma de marxisme i anarquisme. Conserva elements de les dos corrents i els integra, superant la vella dicotomia històrica.

Tot hi que Debord sovint dona mostres de gran respecte per Marx i Engels, anomenant-los "uns altres més savis que jo" (7), al llibre *La Societat de l'Espectacle* afirma que ja en les paraules de Marx trobem en estat embrionari el que després seran els grans errors del marxisme: el determinisme històric i economicista, que el converteix en ideologia separada. Ken Knabb, escriptor nord-americà d'orientació situacionista, explica breument la diferència entre la teoria i la ideologia d'aquesta manera: "en la teoria tu tens a les idees; en la ideologia les idees et tenen a tu" (8). Així, el materialisme històric es converteix fàcilment en ideologia, al pretendre ser una ciència social per predir el curs de la història i l'acció de les masses, com si d'una fórmula matemàtica es tractés, oblidant que les persones són els constructors lliures de la seva història col·lectiva.

D'altra banda, la Internacional Situacionista valora molt positivament la revolució espanyola de 1936, afirmant que és la temptativa que més lluny ha arribat en la dissolució de la societat de classes i la construcció d'una organització genuïnament autogestionària a gran escala. Com es ben sabut, la revolució espanyola era majoritàriament d'inspiració àcrata: un dels seus principals actors va ser la CNT. No obstant, això no treu que els situacionistes siguin crítics amb les mancances i debilitats

en que, segons ells, tendeix a caure l'anarquisme: una perspectiva poc històrica i dialèctica de la transformació social. Resulta infructuós pretendre transportar a la realitat una prefiguració estàtica, uns esquemes morals, sense arrelar-se en el moment històric present, analitzant les seves necessitats, possibilitats i lluites efectives. Una bona teoria crítica manté una relació dinàmica amb la pràctica: la teoria s'inspira i analitza la pràctica; la pràctica s'orienta i esdevé conscient de si mateixa amb la teoria. Així, una teoria crítica ha de estar a l'altura dels temps, en continua reactualització, per donar resposta a les necessitats, desitjos i perspectives de cada moment històric. Això és també el que els situacionistes critiquen de l'anarquisme, que sovint esdevé un corpus ideològic petrificat, transmès del passat al present sense esforç de renovació.

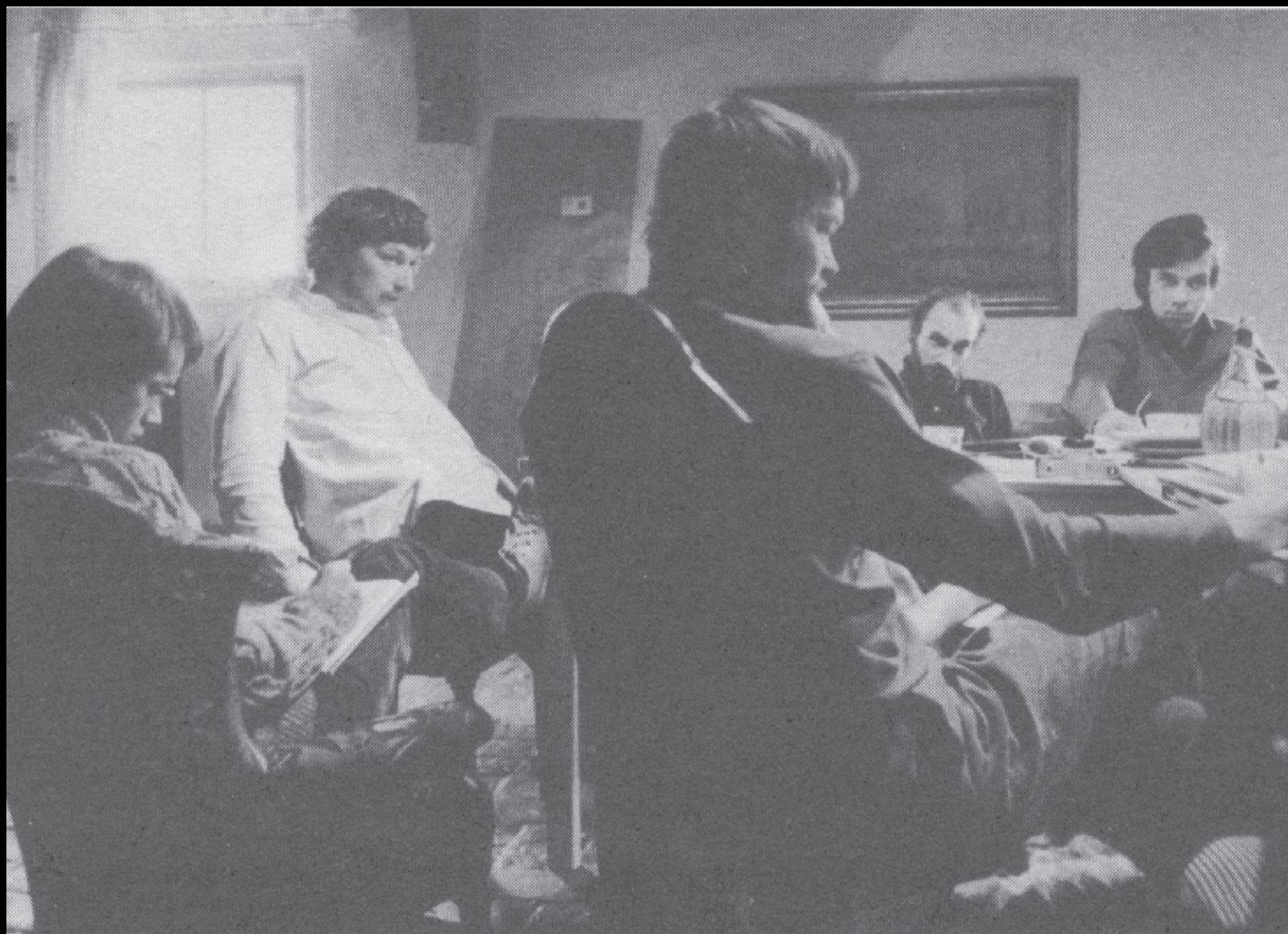
Els Consells Obrers

Els Consells Obrers són el mitjà i el fi organitzatiu del projecte revolucionari modern pels situacionistes. Són l'òrgan on és realitzada la democràcia directa i total. Per això apareixen espontàniament en tots els moments de lluita radical i popular. L'extensió dels Consells a tots els àmbits de la vida social (producció, distribució, barris...) és el camí vers l'autogestió generalitzada. No obstant, per emprendre aquesta camí cal superar els seus dos grans obstacles: les insuficiències, il·lusions i mistificacions en l'interior dels consells i la repressió dels poders exteriors.

Un llibre que probablement va exercir una notable influència en els situacionistes és "Els Consells Obrers" de Anton Pannekoek, escrit al 1942, on s'hi descriu clarament el funcionament i la potencialitat d'aquesta forma organitzativa aplicada a gran escala:

"L'organització dels consells teixeix una matisada xarxa de cossos que col·laboren a través de la societat regulant la seva vida i progrés d'acord amb la seva pròpia i lliure iniciativa. I tot el que es discuteix i decideix en els consells adquireix el seu poder real per la comprensió, la voluntat, l'acció de la humanitat treballadora mateixa." (9)

Els consells són grups de delgats escollits per les assemblees i permanentment revocables, que tenen uns mandats concrets.



reunió de situacionistes

S'encarreguen principalment de la coordinació de l'activitat de diverses assemblees. El situacionista René Riesel afirma en el seu anàlisis dels Consells:

"El Consell pretén ser la forma d'unificació pràctica dels proletaris, que s'apropien dels mitjans materials i intel·lectuals per canviar totes les condicions existents i realitzen sobiranament la seva història. El Consell pot i ha de ser la organització en acció de la consciència històrica." (10)

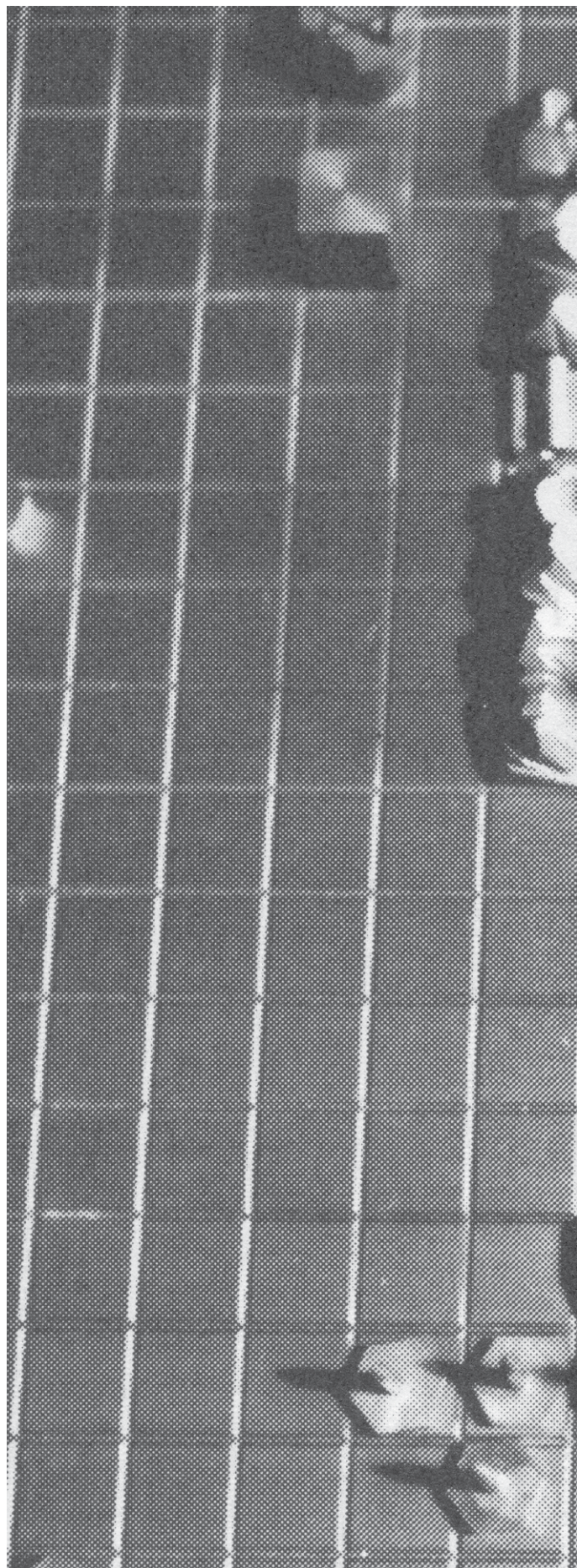
No obstant, en comparació a altres temes, el situacionistes no dediquen moltes paraules a parlar dels Consells. Això no significa que no sigui una qüestió important en la teoria situacionista: és una perspectiva que apareix sovint, com a horitzó del projecte revolucionari, però mai és àmpliament desenvolupada com altres temes situacionistes (la superació de l'art, l'espectacle, etc.), probablement perquè consideren que la teoria consellista ja ha sigut satisfactòriament tractada per autors com Pannekoek o Castoriadis, i que la tasca original situacionista és una altra.

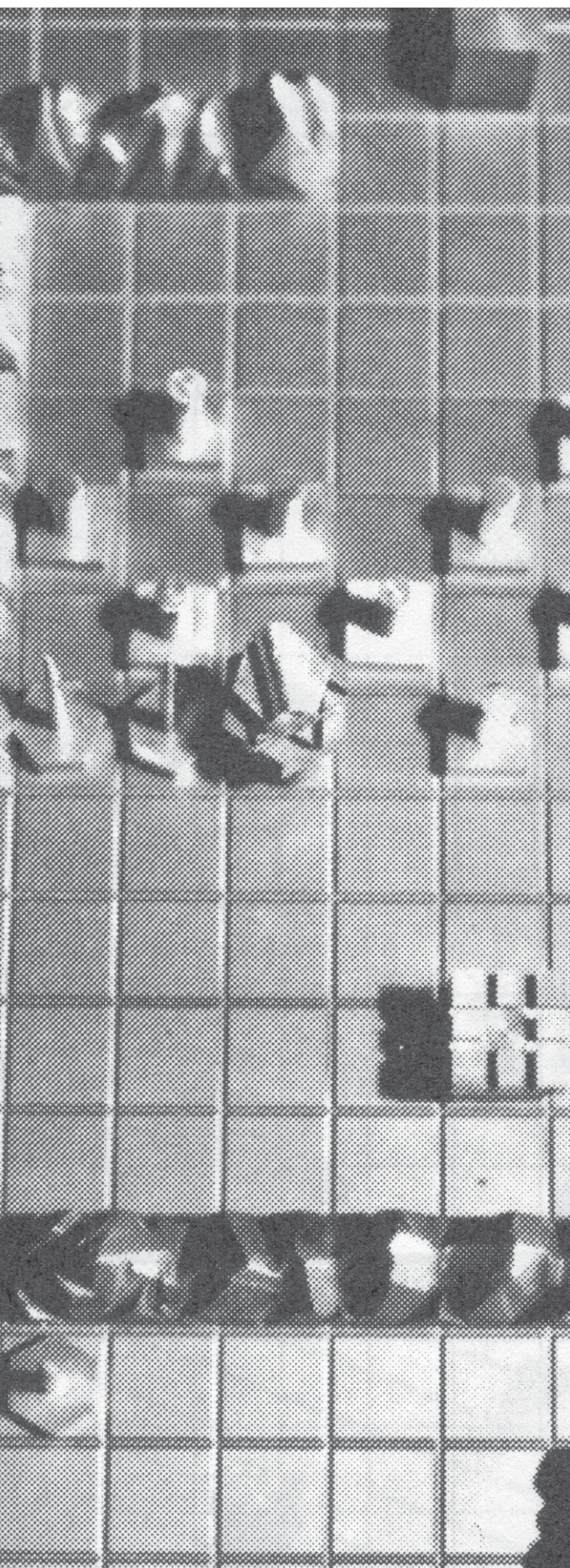
Estratègies de la subversió

La Internacional Situacionista es concep com una organització bel·ligerant amb el poder establert i els seus defensors. El domini de l'art de la guerra és, per tant, una necessitat de primer ordre. Per això els situacionistes coneixen els teòrics de la estratègia i el desenvolupament de les grans batalles històriques. Influències com el general Sun Tzu, el tinent Carl Von Clausewitz o Lawrence de Arabia són presents en el rerefons situacionista, i especialment en l'hàbil instigador de la subversió moderna que és Debord, que arriba a crear un complex joc de taula anomenat "joc de guerra". En la seva autobiografia, Debord dedica un capítol sencer a la guerra, on observa, entre altres coses:

"No ignoro que la guerra és l'àmbit del perill i la decepció; potser fins i tot més que altres facetes de la vida. No obstant, aquesta consideració no ha disminuït l'atracció que he sentit per aquesta." (11)

Tal com mana una de les primeres màximes de l'art de la guerra, la Internacional Situacionista és habitualment reservada en quant a la lògica de les seves operacions i mètodes de lluita. No obstant, a l'article





detall del *Joc de guerra* creat Guy Debord

"Tècnica del copejament del món" del número 8 de la revista, Alexander Trocchi, fent una excepció a aquesta regla, dona unes quantes nocions sobre l'estratègia situacionista:

"Nosaltres hem descartat ja tota idea d'atac al descobert. L'esperit no pot afrontar la força bruta en la batalla oberta. La qüestió consisteix més aviat en comprendre clarament i sense prejudicis quines són les forces que s'exerciten en el món, la interacció de les quals farà néixer el futur: i llavors, amb calma, sense indignació, per mitjà d'una espècie de jujitsu espiritual que ens pertany en virtut de la nostra intel·ligència, modificar, corregir, comprometre, desviar, corrompre, erosionar, abatre; ser, en definitiva, els inspiradors d'allò que podem anomenar la insurrecció invisible." (12)

L'EMPREMPTA SITUACIONISTA

Especialment en la seva primera etapa, la Internacional Situacionista tenia seccions en diversos països (Escandinava, Alemanya, Anglaterra, Itàlia i França). No obstant, mai va comptar probablement amb més de 70 membres, i en alguns moments, eren al voltant de 20 o 30. Aquest reduït nombre no es deu a falta de candidats, sinó a l'alt nivell d'exigència -coherència, capacitat, actitud, coneixements, etc.- per ser acceptat com a membre. Però tot hi ser pocs, la seva força va ser incommensurable. Trobem escassos exemples en la història d'un grup tant reduït de persones que sense ocupar cap posició de poder, tinguin un efecte tan profús en la consciència i els esdeveniments de la seva època. Això es deu a que, com deien ells mateixos, la seva força de xoc radicava en allò qualitatiu, i no en allò quantitatiu. Els situacionistes s'autoimposaren una exigència tan alta, es fixaren una missió tan apassionant, i realitzaren la seva tasca amb una audàcia i una economia d'energies tan eficaces que les seves tesis van resultar una inspiració commovedora arreu del món dels anys 60 i 70. El seu estil lúcid, provocador i elegant també contribuï en gran mesura en l'atracció que exercien. Encara avui perdura notòriament l'estela situacionista en infinitud de discursos i pràctiques.

L'Escàndol d'Estrasburg

Un dels moments clau de la propagació de les tesis situacionistes va ser el anomenat "Escàndol d'Estrasburg" de 1966. Un grup d'estudiants afins als situacionistes

va ser escollit per dirigir l'aparell burocràtic del sindicat estudiantil de la universitat d'Estrasburg i acte seguit es va posar amb contacte amb la Internacional Situacionista. Al cap de poc temps els diners del sindicat d'estudiants van ser *desviats*, és dir, no es van utilitzar per assumptes del sindicat sinó per imprimir milers de còpies d'un pamflet d'agitació situacionista. El primer dia de curs de la universitat, quan els estudiants s'assentaven a l'auditori per escoltar el discurs inaugural del rector, es van trobar a sobre de cada taula un misteriós opuscle amb el títol "*Sobre la misèria del medi estudiantil*" i de subtítol "*considerada sota els seus aspectes econòmics, polítics, psicològics, sexuals e intel·lectuals*". Atònits, mirant-se els uns als altres amb cares que anaven del horror a la sorpresa, els estudiants van començar a llegir aquesta afilada crítica de la universitat capitalista i els seus integrants, que comença amb aquestes paraules: "*Podem afirmar sense gran risc d'equivocar-nos, que després del policia i el sacerdot, l'estudiant es a França el ser més universalment apreciat.*" (13)

Maig del 68

Però indubtablement el moment històric on trobem la major rellevància situacionista és el maig del 68. Els situacionistes digueren que ells es limitaven a *portar gasolina allò on hi havia foc*, i probablement, sense la "gasolina" situacionista, el maig del 68 no hagués esdevingut el gran incendi que va ser. Les tesis situacionistes es troben al darrere dels fets més revolucionaris del 68, que en són la seva expressió pràctica. Fins i tot, podem pensar el maig del 68 com una gran situació propiciada per l'esperit situacionista, és a dir, una moment viscut i construït col·lectivament, amb autèntica comunicació, intensitat vital, passió creativa, joc i transformació social.

Sindicats, partits i grupuscles esquerrans tradicionals es van limitar generalment a seguir els esdeveniments, per no en van ser pas els impulsors, sinó en molts casos, tot el contrari. No va ser la militància política tradicional, sinó l'espontaneïtat popular animada per la consciència de que es podia acabar amb l'ordre establert, i que calia fer-ho, el que va produir el maig francès. La percepció de que els desitjos i possibilitats de la població van molt més enllà del que pot oferir el sistema capitalista, va

ser la veritable gasolina que hi havia al 68, i aquesta gasolina va ser abundantment subministrada i cuidadosament refinada pels situacionistes.

Cal dir també que ningú, excepte els situacionistes, havia previst que un aixecament com el del 68 podia succeir en una època daurada pel capitalisme. En efecte, els anys 60 van ser un període d'apogeu econòmic sense iguals en la història del capitalisme. El creixement econòmic era aclaparador i l'atur gairebé inexistent. I és en aquest moment tant saludable per l'economia mercantil quan els situacionistes escriuen que l'avorriment, el tedi, la mediocritat i l'alienació de la societat capitalista moderna provocaven una insatisfacció latent que, en cas de trobar una adequada forma d'expressió, podia posar cap per avall a tot un estat modern de la nit al dia. I això és precisament el que va succeir al maig del 68.

GUY DEBORD, VIU O MORT

Tal com observa Arthur Schopenhauer, la glòria eterna d'un autor excepcional es va formant en la seva posterioritat amb les opinions d'altres autors eminents, que dipositen successivament a la urna el seu vot significatiu. Per això, "*Per lo general, la gloria és tant més tardana, quant més durable ha de ser, perquè tot el que és exquisit madura amb lentitud*" (14). Guy Debord, principal artífex de la Internacional Situacionista, és una figura que probablement passarà a la història com una de les més fascinants del segle XX. Des de finals dels anys 90 fins avui hem vist una crescuda impressionant del interès que desperta la Internacional Situacionista, però especialment la vida i obra d'aquest autor, fet que s'ha materialitzat, entre altres coses, en nombroses edicions de les seves obres, antologies, estudis, projeccions i biografies.

Mentre va ser viu, Debord va condemnar amb duresa l'ordre establert en la seva època, i aquest el va condemnar a ell: "*El més indulgent dels segles, que per lo general ha trobat molt bo tot el que se li ha imposat, m'ha jutjat amb molta severitat i encara amb una espècie d'indignació.*" (15). Debord, com els altres situacionistes, no es contenia en practicar l'art d'insultar, i òbviament, això li va fer guanyar l'animadversió dels receptors del seu menyspreu. Probablement per això, després del misteriós assassinat

visita el nostre web i deixa't seduir per la nostra selecció d'audiovisuals

mmmmmmmm.....

detourne.org/audiovisuals





Asger Jorn

del seu amic i productor Gérard Lebovici, Guy Debord va ser objecte d'un muntatge mediàtic d'acusació i maledicència, al que ell respongué amb l'opuscle *"Consideracions sobre l'assassinat de Gérard Lebovici"*, on mostra els mecanismes de la mentida periodística i lo infundat de les acusacions sobre la seva persona.

Especialment en els últims temps, qui més qui menys, des d'una perspectiva o una altra, tothom percep valors eminents en Debord. El que succeeix és que la radicalitat d'aquest personatge extraordinari arriba molt lluny: mentre va ser viu, Debord va refutar totes les valoracions -també les elogioses- provinents de les esferes de l'espectacle mediàtic o de la intel·lectualitat establerta en el sistema. Per Debord, o s'està totalment en contra la societat del spectacle o no s'hi està: aquells que pretenen

col·laborar amb l'espectacle i a la vegada donar-se-les de crítics amb aquest són impostors, o simplement, persones poc intel·ligents i coherents, que mereixen certa dosi de menyspreu. Això es pot veure, per exemple, en una de les seves pel·lícules: *"Refutació de tots els judicis, tant elogiosos com hostils, que s'han fet fins ara sobre el film 'La Societat de l'espectacle'"*.

No és estrany que les paraules debordianes siguin difícils de mastegar per a molts, que prefereixen ignorar-les, banalitzar-les o mistificar-les. Debord és una pedra a la sabata per l'exercici del poder, de la mentida i el simulacre a gran escala en el societat espectacular. Debord molesta als interessos dominants, que voldrien eludir certes qüestions sobre el sentit de la societat en que vivim. Per això, continuant amb Schopenhauer, podríem dir que:

“(…) l’art d’ofegar perversament els mèrits amb el silenci i amb una fingida ignorància, amb l’objecte d’ocultar al públic el que és bo en profit del que és dolent, ja era practicat per la canalla de l’època en que vivia Sèneca, com ho és per la canalla de la nostra i que, tant a uns com als altres, l’enveja els hi tanca la boca.”

Han passat quaranta anys des de la escriptura de la principal obra de Debord, però les seves tesis encara són diagnòstics acurats de la malaltia de l’època: l’auto-cràcia totalitària de l’economia, que en la seva fase més desenvolupada, esdevé espectacle.

Amb i contra el cine

És al 1952 que Debord realitza el seu primer film *Hurléments en faveur de Sade*, presentat com una aventura “*per un terrorisme cinematogràfic*”. Debord té vint anys. És un film sense imatges: pantalles blanques i negres s’alternen a la banda visual, mentre que la banda sonora emet frases disperses, sostretes de revistes, lleis, teoria subversiva... El film provoca l’escàndol en la seva estrena.

Amb *Crítica de la Separació*, de 1961, Debord ens transporta a la vivència dels primers anys del grup situacionista parisenc, les seves perspectives i opinions sobre la vida i la realitat que els envolta. El film també reflexiona sobre el cinema mateix: “*La funció del cinema es la de presentar una falsa coherència aïllada, dramàtica o documental, com a substitució d’una comunicació i d’una activitat absent*”. És un dels films que millor transmet un dels sentiments bàsics de l’autor: la nostàlgia d’una vida autèntica. Debord vol mantenir la flama de autenticitat i transmetre’ns gust per ella, per a que en vulguem més. Això ens diu amb vehemència aquesta pel·lícula: cal trencar amb la realitat social predominant per trobar el conducte cap a una existència plena, significativa i apassionant. L’última frase del film és una clara declaració d’intencions del que serà la vida de l’autor: “*tan sols començo a fer-vos entendre que no jugaré a aquest joc*”.

Resultat difícil trobar en qualsevol altre obra de la segona meitat del segle XX, crítiques tant dures a la vida quotidiana com les que proclama Debord a *In girum imus nocte et consumirum igni*. Aquest assaig

audiovisual està compost de fortes martellades contra les consciències acomodades. Debord avisa als primers minuts del metratge: “*No faré en aquesta pel·lícula cap concessió al públic*” i al·lega, entre altres raons, que “*fos la època que fos, mai res important s’ha comunicat tractant amb miraments a un públic*” (18). Acte seguit el film polvoritza qualsevol possibilitat d’autosatisfacció dels espectadors habituals del cine, mostrant la misèria econòmica, vital, cultural i comunicativa que els caracteritza. Però Debord és un cineasta alhora positiu i crític. Quan ataca l’alienació de la vida moderna, ens adverteix simultàniament de les potencialitats poètiques ocultes dins d’ella. Així, en aquest film hi trobem també passatges emotius i inspiradors, majoritàriament vívids i colpidors memòries de l’aventura situacionista. Cal no oblidar que les martellades debordianes no són merament destructives, sinó que, com les del escultor, pretenen modelar bellament el seu material: la existència.

L’ACTUALITAT DELS SITUACIONISTES

El context en que vivim avui és bastant diferent del que visqueren els situacionistes, i fins i tot, del context en que visqué Debord als seus últims anys de vida, la dècada dels vuitanta. Per això, gran part de la seva teoria cal reformular-la i actualitzar-la per a que esdevingui útil en la pràctica, com ells mateixos van fer amb les teories precedents.

Avui ja no ens trobem en una època d’auge econòmic com els anys 60, sinó tot el contrari. El capitalisme, per la seva pròpia gestió irracional, està conduint a la humanitat sencera cap a l’abisme. La crisi multidimensional (econòmica, ecològica, política, psicològica, cultural...) fruit de les dinàmiques del mercat en la seva fase neoliberal s’entrellaça amb la crisi sistèmica, fruit de la utopia del creixement exponencial indefinit. Ambdós crisis comencen a afectar amb força a tothom, i sembla ser que aquest fet no deixarà d’augmentar en els propers temps. (19)

Així, a la insatisfacció, l’alienació, l’avorriment i la mediocritat que els situacionistes denunciaven en la vida quotidiana dels anys seixanta i setanta, avui s’hi sumen el malestar i la precarietat. La inseguretat laboral, la privatització d’allò públic,



la dissolució dels teixits comunitaris, els trastorns psicològics, el deteriorament ambiental i la desigualtat social s'aguditzen a cada any que passa. Algunes de les tesis situacionistes continuen sent correctes en aquets nou escenari mundial, altres s'han de corregir i ajustar.

Probablement, per exemple, la tàctica de provocació dels situacionistes era útil i necessària per despertar les consciències de la societat acomodada dels seixanta, però avui en dia seria fútil, en el nou context de precarietat i malestar. Més adient sembla l'estratègia de tendir ponts de confiança i suport mutu entre projectes autònoms, teixir xarxes de cooperació ciutadana, construir de forma implacable un model social alternatiu des de les petites accions del dia a dia. Avui no es tracta tant d'atacar o derrocar el sistema (que ja cau per si sol), sinó d'organitzar la desafecció que sentim, sortir de l'imaginari dominant i construir alternatives a la precarietat imperant.

Avui en dia, els nous moviments socials (decreixement, cooperatives, cultura lliure, okupació, moviments assemblearis,

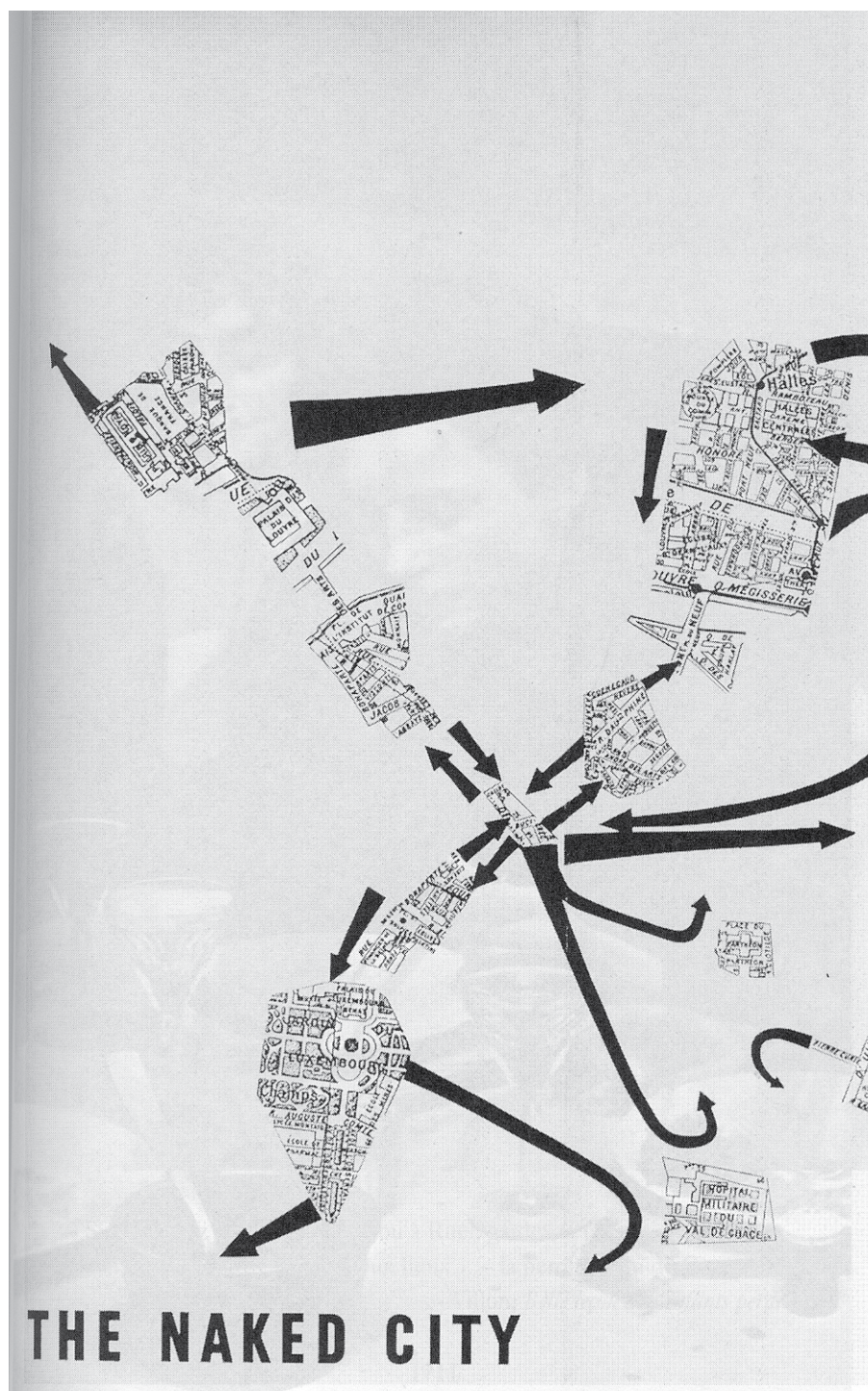
etc.) i les noves teories de transformació sistèmica (com el projecte de la Democràcia Inclusiva) semblen haver comprès la lliçó del maig del 68: no es pot canviar les estructures de la societat d'un dia per l'altre. És necessària una transició, més que una revolució. Al maig del 68, de la nit al dia milions de persones es van radicalitzar i van proclamar que volien abolir el capitalisme. L'espontaneïtat fou aclaparadora, però també va ser la gran debilitat del moviment. L'aixecament popular i la negació del capitalisme anaven en la bona direcció, però mancava una pràctica auto-organitzativa i una consciència democràtica hegemònica, amb un projecte incipient per posar en marxa una nova societat.

Existeixen doncs notables diferències entre l'època del situacionistes i la nostra. Tanmateix, avui en dia, la crítica radical del capitalisme tardà és la única teoria capaç de donar una explicació satisfactòria als grans fenòmens del nostre temps. Per elaborar aquesta crítica i articular la contestació pràctica, l'aventura de la Internacional Situacionista és indubtablement un bon punt de partida.

Notes:

- (1) DEBORD, Guy; "Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional"; Documento Fundacional, 1957. Archivo Situacionista Hispano: <www.sindominio.net/ash>
- (2) Definiciones; Internacional Situacionista, Vol.1, p.14; Traficantes de Sueños, 2004.
- (3) DEBORD, Guy; "Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional"; Documento Fundacional, 1957. A.S.H.
- (4) Internacional Situacionista, Vol.1, p.30; Traficantes de Sueños, 2004.
- (5) DEBORD, Guy; "Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional"; Documento Fundacional, 1957. A.S.H.
- (6) "Por y contra el cine"; Internacional Situacionista vol.1 p.10; Traficantes de Sueños, 2004.
- (7) DEBORD, Guy; Panegírico, p.50; Acuarela Libros, 1999.
- (8) KNABB, Ken; The Joy of Revolution, 1997; www.bopsecrets.org

- (9) PANNEKOEK, Anton; Los Consejos Obreros, p.114; Editorial Proyección, 1976.
- (10) RIESEL, René; Preliminares sobre los consejos y la organización consejista, Internacional Situacionista vol.3, p.588; Editorial Literatura Gris, 2001.
- (11) DEBORD, Guy; Panegírico, p.50; Acuarela Libros, 1999.
- (12) TROCCHI, Alexander; Técnica del golpeo del mundo, Internacional Situacionista Vol.2 p. 114; Editorial Literatura Gris, 2001.
- (13) Internationale Situationniste, "Sobre la miseria en el medio estudiantil". A.S.H.
- (14) SCHOPENHAUER, Arthur; Arte del buen vivir, p. 146; EDAF, 1993.
- (15) DEBORD, Guy; Consideraciones sobre el asesinato de Gérard Lebovici; p.21; Anagrama, 2001.
- (16) SCHOPENHAUER, Arthur; Arte del buen vivir, p. 147; EDAF, 1993.
- (17) DEBORD, Guy; Panegírico, p.40; Acuarela Libros, 1999.
- (18) DEBORD, Guy; In girum imus nocte et consumimur igni, p.13; Anagrama, 2000.



Ressenyes atemporals

** Secció solidària amb el medi ambient i les foques catalanes.*



72

Tiempos equívocos

Henri Lefebvre
Editorial Kairós. Barcelona.
1976

“¿Quiere saber cómo he descubierto por mi propia cuenta la alienación? La palabra describe para mí una experiencia múltiple o más bien los aspectos múltiples de una experiencia fundamental: la dificultad de realizar lo posible. En todos los terrenos: amor, pensamiento, arte, poesía.” (Henri Lefebvre)

Henri Lefebvre fue, sin duda, uno de los pensadores más interesantes del siglo pasado. Situado siempre en la heterodoxia del marxismo (a pesar de su militancia durante treinta años en el PCF) y a la

izquierda de la izquierda, fue uno de los principales renovadores del marxismo, profundizando en la teoría de la alienación y el fetichismo de la mercancía que formuló Marx en sus escritos de juventud y que György Lukács había desarrollado a comienzos del siglo XX, todo ello unido a una teoría de la vida cotidiana que será fundamental para entender el desarrollo de la nueva izquierda a partir de los años sesenta.

En este libro inclasificable, Lefebvre va más allá de lo que son unas meras memorias o una autobiografía al uso y, a través de una autoentrevista, hace un repaso a su vida y a su obra, sin que sea posible separar una y otra, pues: “En buena medida diré que mi obra, mi sola obra, es mi vida.” Lefebvre se presenta a sí mismo como un ingenuo hijo de la burguesía que, con poco más de veinte años y tras graduarse en Filosofía en la Universidad de La Sorbona, empieza a entrar en contacto con el marxismo y las ideas revolucionarias, primero a través del grupo reunido en torno a la revista *Philosophies* y rápidamente con sus contactos con Breton y los surrealistas, con los que tendrá encuentros y desencuentros, pero a los que le unirá una gran afinidad. Al respecto, es significativa la

anécdota que cuenta Lefebvre sobre cómo empezó a leer a Marx. Breton le había convocado en su casa para “someterle a un examen” y allí le echó en cara que no hubiese leído a Hegel: “Mostrándome sobre su mesa una mala traducción de la *Lógica* de Hegel hecha por Vera, pronunció despectivamente una frase del estilo de: ¿Es que no ha leído ni eso? Unos días después comenzaba la lectura de Hegel que me condujo a Marx.” Más allá del carácter espectacular y deslumbrante de la anécdota, es cierto que los surrealistas ejercieron una notable influencia en Lefebvre, tanto en su inclusión dentro del marxismo más heterodoxo (a pesar de que se afiliase al PCF en 1928), como en la importancia que concedían a la vida cotidiana y la necesidad de transformar ésta para llegar a una auténtica revolución, pues sólo tomando el control de los medios de producción no se lograría nada. Aquí reside la gran importancia que tendrán los escritos del joven Marx (que editará junto a Norbert Guterman en 1930) en su pensamiento, especialmente el concepto de alienación y el fetichismo de la mercancía, básicos para comprender el desarrollo del capitalismo y las dificultades para vencerlo, pues su influencia va más allá de lo mera-

mente material, situándose en el nivel de la conciencia, por lo que una crítica verdaderamente eficaz debe situarse a ese nivel y atacar la alienación a todos los niveles y en todos los ámbitos de la vida.

Después de la II Guerra Mundial y su paso por la resistencia (episodio por el que pasa de puntillas en el libro), Lefebvre continúa en el PCF, aunque mantiene en él una posición marginal, tratando de ganar la batalla al estalinismo en una lucha ideológica, política y teórica que finalmente pierde, aunque posiblemente sabía que ya estaba perdida de antemano. Es interesante este episodio porque refleja muy bien el fetichismo que ejerció el Partido Comunista, especialmente en Francia, entre un gran número de intelectuales críticos que, a pesar de chocar frontalmente no sólo con el estalinismo, sino también con el marxismo orotodoxo, se resistieron a salir del comunismo “oficial”, quizás pensando que dentro de las filas del poderoso PCF podrían llegar hasta las masas y tener más posibilidades en la lucha tanto contra la burocracia estalinista como contra el capitalismo, aunque lo cierto es que pocos salieron ilesos de esa aventura, muchos acabaron renegando del marxismo, otros arrojaron las armas y se integraron en la burocracia del partido y sólo unos pocos (como Lefebvre) continuaron con su labor crítica.

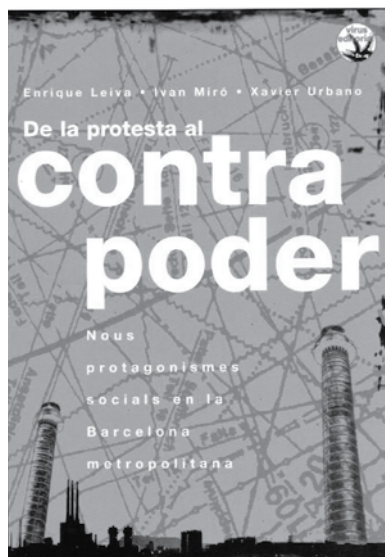
A finales de 1958 Lefebvre abandona definitivamente el PCF. Casi al mismo tiempo, comienza a tener contacto con un grupo de jóvenes que considerándose herederos de las vanguardias históricas (especialmente del surrealismo) tratan de superarlas teórica y

prácticamente. Son los situacionistas, con Guy Debord a la cabeza, con los que Lefebvre mantuvo una intensa relación, aunque se dé más importancia de la que posiblemente tuvo en los orígenes de esta experiencia, pues afirma que fue quien puso en contacto a Raoul Vaneigem y a Guy Debord y que asistió al nacimiento de la IS (lo cual sabemos que no es cierto, aunque ya entonces estuviese en contacto con algunos de los participantes en la conferencia inaugural de la IS). Lo que sí es cierto es que, a pesar de que nunca fue un miembro “oficial” de la IS, Lefebvre estuvo en contacto con el grupo desde sus comienzos y fue una de sus principales influencias, especialmente a través del segundo volumen de su *Crítica de la vida cotidiana* y su “teoría de los momentos de la vida” que está en relación directa con la idea de crear “nuevas situaciones” de Debord y sus compañeros.

Lefebvre compartió muchas noches de borrachera y discusiones teóricas con Debord y su compañera Michèle Bernstein y si bien no formó parte de la IS (quizás por temor a que su figura absorbiera al grupo), no se puede entender la trayectoria de ésta sin la influencia de Lefebvre, aunque durasen poco sus relaciones de amistad, pues Debord y Bernstein le acusaron de plagio de su idea de la Comuna de París como una fiesta revolucionaria. Lefebvre se justifica en el libro diciendo que aquellas ideas surgieron en un viaje conjunto por los Pirineos, pero lo cierto es que Debord pronunció sus sentencia y no hubo marcha atrás, Lefebvre fue sentenciado y nunca más volvió a tener relación con los situacionistas. Tras la separa-

ción, Lefebvre cuestiona la posterior deriva de los situacionistas y el empobrecimiento de su línea inicial (especialmente la “congelación” de la riqueza teórica y práctica que veía en “la invención de situaciones”), hasta el punto de llamarlos “especialistas de la injuria y de la consigna directamente eficaz” (lo que no es desde luego exagerado) y de considerar a La sociedad del espectáculo de Debord como un libro “impregnado de sociologismo” que no atacaba a la raíz del capitalismo y la alienación. Sin embargo, a pesar de los mutuos reproches, seguirán existiendo muchas líneas comunes: la crítica del urbanismo, de la vida cotidiana, del tiempo libre.

La importancia y el valor de *Tiempos equívocos* reside fundamentalmente en que es mucho más que una autobiografía intelectual. Lefebvre lleva a cabo, pretendiéndolo o no, una historia de algunas de las ideas y de los movimientos revolucionarios más interesantes, rompedores y fulgurantes del siglo XX, historia narrada a través de su experiencia personal, pero a menudo Lefebvre se aleja, se convierte simplemente en narrador y no en protagonista y deja que tomen la palabra los hechos, las teorías y las experiencias que compartió con personajes como Breton, Tzara o Debord. Este libro es sin duda una fascinante historia, personal y colectiva, y una magnífica introducción al pensamiento crítico y penetrante de Lefebvre, cuya obra sigue siendo de una actualidad innegable y, por tanto, su lectura es más que necesaria para quien quiera adentrarse en los caminos del marxismo más heterodoxo y en la crítica de la alienación de la vida co-



De la protesta al contrapoder.
Nous protagonismes sociaux en la Barcelona metropolitana.

Enrique Leiva, Ivan Miró i Xavier Urbano
 Ed. Virus, Barcelona.
 2007

Palabras que reverberan antagonismo, ecos irreductibles de movilizaciones pasadas que rehúyen a toda reificación, conceptos-herramienta con que recombinar los repertorios de la acción colectiva... Tal es el idioma con el que Leiva, Miró y Urbano han escrito su relato sobre las experiencias recientes de la auto-organización.

Este texto resulta de la praxis cognitiva feliz de estos tres activistas inmersos en las movilizaciones de su espacio metropolitano y se constituye, a la par, como síntoma y diagnóstico de la coyuntura actual: síntoma, pues la propia publicación del texto prueba una acertada movilización de recursos en beneficio del movimiento; diagnóstico, toda vez que su análisis apunta claves con las que intervenir en lo inmediato, sin por ello perder de vista la necesaria perspectiva estratégica.

Apartándose de una cierta escolástica activista, este fragmento de general intellect se verifica en la experiencia militante antes que en la búsqueda de la sofisticación intelectual.

De la protesta al contrapoder se descubre así como mucho más que un título y se nos presenta como toda una afirmación estratégica; el imperativo de una huida urgente de las "pasiones tristes" (Spinoza) y el llamamiento a recombinar tácticas y orientaciones desde una ética de la resistencia, fundando las luchas en una perspectiva autónoma.

Raimundo Viejo Viñas



Les avantguardes.
Surrealisme i revolució.

Ferran Aisa
 Ed. Base, Barcelona
 2008

Ferran Aisa és, amb tota certesa, un dels historiadors llibertaris més actius a casa nostra. La seva producció més recent inlou títols com *Contrarevolució. Els fets de maig de 1937* (Edicions de 1984, 2007), *La cultura anarquista a Catalunya* (Edicions de 1984, 2006) o *La Internacional. El naixement de la cultura obrera* (Base, 2007). Amb *Les avantguardes. Surrealisme i revolució*, torna a un dels seus temes predilectes, l'art d'avantguarda que mitjançant l'acció estètica pretén impulsar l'acció política, parant especial atenció a les manifestacions que tingueren lloc a casa nostra des de principis del passat segle fins a la victòria franquista, sovint com a seguidors de corrents europeus, però moltes d'altres com a moviments amb identitat pròpia. El surrealisme ha estat objecte de diverses retrospectives aquests darrers mesos: Bilbao, Barcelona, València

i Girona, entre d'altres, han acollit exposicions d'artistes concrets o, en el cas del Museu Guggenheim de Bilbao, retrospectives del que sembla haver-se convertit en un corrent més dins l'ampli ventall de tendències artístiques. Lluny queden els dies en què els espectadors d'espectacles surrealistes es revoltaven i destrossaven les sales enfurismats per l'estafa de la que creien haver estat víctimes, o aquells altres, més recents, en què col·lectius anti-artístics (també podríem dir-ne d'artistes anti-Art) com King Mob boicotejaven les exposicions surrealistes i dadaïstes per denunciar el mercantilisme i la putrefacció que es produeix dins dels museus. Avui les propostes surrealistes semblen ben assimilades per tothom, si bé la seva voluntat de transformar el món (seguint a Marx) i la vida (seguint a Rimbaud) sembla a anys-llum d'haver estat satisfeta.

En aquest volum Aisa desplega un amplí ventall de corrents i noms propis, sovint en tant alt nombre que el lector profà pot trobar-s'hi perdut. En aquest sentit, *Les avantguardes* podria concebre's com una espècie de gran introducció o pròleg d'una immensa obra que desenvolupés a fons cada un dels aspectes tractats en les seves prop de 400 pàgines. En certa manera, Aisa ja ho ha fet. Així, per exemple, trobem entre la seva llarga producció un llibre dedicat exclusivament a Salvat-Papasseit (*Joan Salvat-Papasseit, l'home entusiasta*, Virus 2002), un a l'Ateneu Enciclopèdic Popular, entitat que va impulsar gran part de l'avantguarda tant política com artística a casa nostra, i pel qual va obtenir el Premi

Ciutat de Barcelona d'Història (*Una història de Barcelona: AEP 1902-1999*, Virus 2000), o un altre, ja citat més amunt, dedicat a l'arrelament de la cultura anarquista a Catalunya. A més, ha participat també en antologies poètiques de Dalí i Lorca i en la dedicada a la memòria de Salvador Puig Antich. No em sembla, per tant, un sacrilegi considerar aquesta nova obra com una espècie de full de ruta per a d'altres posteriors (o com hem vist, anteriors).

Una constant de l'obra d'Aisa és recordar que art i política van molt sovint agafats de la mà, i que manifestacions com el dadaisme, el surrealisme, l'ultraisme o el cubisme difícilment poden ser compreses si ens cenyim tan sols a la seva estètica que, si bé innovadora i distintiva, va íntimament lligada a una proposta que transcendeix el terreny de l'art. Lluny d'obviar la dificultat que aquesta associació genera, ens presenta una i altra vegada els conflictes i disputes que els màxims representants de cada corrent tingueren al llarg de la seva vida, parant especial atenció a la dels surrealistes, que encapçalats per André Breton s'afiliaren a les files del comunisme soviètic, primer, a l'oposició trotskista després, i que acabaren dispersos i barallats entre els seguidors de l'obra de Stalin (que magistralment va "deconstruir" les aspiracions dels proletaris russos del 1917), l'antiestalinisme de Trotsky, i el complet abandó de tota tesi política, com en el cas de Dalí. Junt amb Lorca, a qui dedica la part final del llibre, i Salvat-Papasseit, de qui parla a bastament a la primera part, el pintor empordanès és un dels més representats al llarg del

volum. No és vana l'atenció, doncs essent Dalí un dels primers adherits al surrealisme, també fou un dels primers a desmarcar-se del moviment quan aquest, començada la Guerra Civil espanyola, entrà en un lent procés d'extinció que finalitzaria amb l'adveniment de la Segona Guerra Mundial. Això, és clar, segons les fonts; si ens agafem a la proclama del mateix Dalí "el surrealisme sóc jo", la cosa duraria encara unes dècades més. El que resulta evident, en tot cas, és que el surrealisme com a fenomen polític-artístic de masses, si és que mai ho fou, acabà amb la desbandada que a marxes forçades es produí durant els anys 30. Josep Pla formulà una interpretació de tot plegat, com es recull en un fragment del llibre, afirmant que "el comunisme se l'empassà, com aquell qui menja un prèsec, en el seu moment. No passà pràcticament res més. Això vol dir, en definitiva, que els literats i pintors, en general els artistes que en formaven part, seguien el seu camí individual i precís". No podia ser d'altra manera, car si el surrealisme sorgí de la forta tensió política del primer quart de segle, evidentment no podia ser immune a la gegant tensió política de la segona meitat. En part, la dissolució del moviment fou una derivació de la seva pròpia dinàmica interna i segurament Dalí fou el que més l'assimilà, si bé la seva posició, des d'una òptica d'esquerres, és més que discutible. Dalí i Breton, cadascú des de la seva irrenunciable posició, es mantingueren fermes als seus principis; l'empordanès al mètode paranoico-crític, i el francès a les tesis marxistes. Ni l'un ni l'altre deceben. Lorca és, segurament, qui



per la seva filiació política, fou el primer "ajusticiat" pel bàndol feixista.

Més enllà d'antropònims, a *Les avantguardes* hi trobem un compendi de les publicacions artístiques més destacades de la Catalunya anterior al franquisme, la majoria de vegades per referència a exposicions, estrenes o crítiques de les obres dels autors tractats. Sorprén l'alt nombre que aquestes assoliren fins i tot en els difícils temps de guerra, en què la formació cultural tant dels milicians com dels que dia a dia reconstruïen la vida a la reragurada no era deixada a un segon pla. La cultura era considerada aleshores un bé de primer ordre, i arreu proliferaven revistes, opuscles i exposicions dedicades a l'art revolucionari en el més ampli sentit de l'expressió, doncs com comenta Sebastià Gasch en referència al teatre revolucionari, aquest "no es defineix pel tema, sinó per l'autenticitat de la passió humana. Tot teatre profundament humà és universal y el seu efecte en l'espectador és revolucionari, ja que l'eleva cap a les grans accions". També el teatre ocupa un lloc destacat, i com amb les publicacions, durant la guerra proliferen les anomenades Guerrilles Teatrals o el Teatre de Xoc, que a través de les representacions al carrer intenten alimentar l'esperit revolucionari del poble en armes.

Afirma Aisa que "l'avantguarda revolucionària no és altra cosa que poesia en acció", enllaçant amb l'esperit de dadaïstes, surrealistes, i posteriorment, tot i que ja no sigui matèria d'aquest llibre, fluxus i situacionistes. I és que existí una generació d'homes i dones que negaren tan rotundament la divisió entre vida i art

que, en conseqüència, no veïeren més opció que eliminar allò existent i dibuixar-ho, escriure-ho, cantar-ho, pensar-ho i viure-ho de nou, i a la seva manera.

Carlus Jové

ENLLAÇOS:

compartint recursos, coneixements i projectes per la transformació

Que pots trobar a l'Infoespai?
la tenda gratiX
l'arxiu audiovisual
sales per reunir-te
programari lliure
tecnologia
la infobotiga

Cooperativa Altercoms:

xarxa sensefils
moviments.net
dúplica
impremta
altercursos

ACS - Okupem les ones

Sostre Cívica (cooperatives d'habitatge de cessió d'ús)

ASSOCIACIÓ INFOESPAI

silabossasona

obrint portes i molt més....

infoespai
.org

passa-t'hi!
plaça del sol 19-20 bx
(gràcia - bcn)
www.infoespai.org
infoespai@infoespai.org
Fes-te sòcia (si vols)...



roba urbana



llibreria crítica

www.lacitutinvisible.org

Riego 35 baixos · 08014 BCN · 93 298 99 47