

POLÍTICA DE MULTITUDES O «ahí llega todo el mundo»

En su deslumbrante e ingeniosa obra *Finnegan's Wake*, James Joyce narra la historia de un héroe denominado Humphrey Chimpden Earwicker (HCE), en cuya mente onírica se desarrolla el drama de *Wake*. Si el Leopold Bloom de *Ulises* es el hombre de todos los *días* [everyday man], Earwicker, o HCE, es un hombre de todas las *noches* [everynight man], de ahí el epíteto que le otorga el autor en el capítulo 2: «ahí llega todo el mundo» («Here Comes Everybody»). Las iniciales HCE eran «letras normativas», según Joyce, con las quería describir a un personaje que tuviera sueños universales; una especie de arquetipo junguiano que refleja nuestro inconsciente colectivo y revive en una sola noche toda la historia de la humanidad. «Siempre tuvo una pinta imponente de todo el mundo», afirmaba Joyce ironizando sobre Earwicker, «siempre fue constante, siempre fue él mismo y siempre mereció con creces esa universalización o, al menos parte de ella»¹.

Hubo un tiempo en el que yo soñaba con escribir un libro que se titulara *Here Comes Everybody*. Un relato urbano porque sabido es que, hoy en día, la vida urbana es el entorno social del que procede todo el mundo. Hace apenas unas décadas la mayoría de la población vivía en el campo; hoy la mayor parte de la gente vive en ciudades y pronto esa mayoría se convertirá en todo el mundo; seremos millones de personas habitando en un gran suburbio global. Me lo hizo ver Clay Shirky, un profesor de Comunicación de la Universidad de Nueva York que publicó en 2008 un libro titulado *Here Comes Everybody* que tenía un subtítulo intrigante: «El poder de organizarse al margen de las organizaciones». Me encandiló, pues esperaba

¹ James Joyce, *Finnegan's Wake*, Nueva York, 1976, p. 32 [ed. cast.: *Finnegan's Wake*, Barcelona, Lumen, 1993]. Cuando Joyce vivía en Zúrich estuvo un par de veces con Jung que, a su vez, estaba convencido de que Joyce padecía esquizofrenia. Joyce siempre se mostró escéptico ante el psicoanálisis y se negó a que el psicoanalista suizo le tratara. Más tarde, desesperado por la enfermedad mental de su hija Lucía, se avino a que Jung la analizara. Pero las sesiones fueron un desastre y Joyce rompió todo contacto con Jung. En algunos capítulos de *Finnegan's Wake* satiriza al psicoanalista y le califica de *Jungfrau* en vez de *Jungfrau* («virgen» en alemán; literalmente, «mujer joven»). Joyce critica tanto a Jung como a Freud a los que consideraba un «fraude».

encontrar en él trazas del arte de Joyce y algo de su aguda ironía. No hallé nada de eso. Se trata de un libro carente de arte, incluso anti-joyciano por su falta de profundidad existencial. Aunque, bien pensado, quizá Shirky buscara exactamente eso al describir las nuevas formas de sociabilidad de la Era Digital, una época en la que la gente se reúne en las páginas de Facebook o Twitter.

Here Comes Everybody se convirtió rápidamente en una especie de biblia *best-seller* para el nuevo movimiento social mediático al plantear una teoría que podía servir tanto al sector corporativo como al activismo de base. Encarnaba el lema de John Holloway: «cambia el mundo sin hacerte con el poder»; en este caso se trataba de «organizarse al margen de organizaciones». Lo más atractivo del libro de Shirky radicaba en que su *todo el mundo* era inclusivo: los medios de comunicación social permitían desprofesionalizar determinados sectores como el periodismo y crear trabajos de colaboración para gente «corriente», es decir, no especializada. Los grupos podían funcionar «con la informalidad propia de una fiesta de cumpleaños y a escala multi-nacional»². Malcolm Gladwell criticó esta teoría en el *New Yorker*, donde afirmaba que el activismo *on-line* solo podría inspirar un radicalismo «débil». No podría proveer lo que la gente realmente necesitaba: arriesgar su vida e integridad, como hicieron en los Estados Unidos durante las manifestaciones por los derechos civiles de la década de 1960. Lo importante era que los cuerpos estuvieran físicamente presentes en un mismo espacio: los vínculos «densos» que surgían entre las personas en esas circunstancias. «El activismo asociado a los medios de comunicación sociales no tiene nada que ver con esto. Twitter es una forma de seguir la trayectoria de gente a la que puede que nunca hayas visto. Facebook es una herramienta que te permite entrar cómodamente en contacto con tus amigos.» En su opinión eran herramientas que tenían sus ventajas, pero también señalaba que los «vínculos débiles» rara vez desembocan en un activismo de alto riesgo. Estamos muy lejos de las barras de Greensboro³.

Ciudades perdidas

Se podría decir que Shirky y Gladwell tienen razón y no la tienen; por separado sus teorías resultan insuficientes. ¿Acaso no cabe concebir hoy un activismo a la vez débil y denso, en la Red y fuera de ella? Y, si la respuesta fuera afirmativa, el espacio «de vínculos densos» en el que se expresa un *Here Comes Everybody* al margen de Internet, ¿ha de ser necesariamente urbano? En la década de 1960, cuando la mayoría de los habitantes de la Tierra vivían en el campo, «el derecho a vivir en la ciudad» por el que cla-

² Clay Shirky, *Here Comes Everybody*, Nueva York, 2008, p. 48.

³ Malcolm Gladwell, «Small Change», *New Yorker*, 4 de octubre de 2010. [El autor se refiere a la protesta contra la segregación racial en los Estados Unidos realizada por cuatro estudiantes de color en los almacenes Woolworth el 1 de febrero de 1960 (*N. del T.*.)]

maban tanto los urbanistas franceses como el filósofo Henri Lefebvre se consideraba «un grito y una exigencia» radicales. ¿Qué pasa con el «derecho a la ciudad» cincuenta años después, tras haberse consumado la revolución urbana de Lefebvre? En su opinión el concepto resultaba políticamente útil, no porque describiera la realidad sino porque nos permitía vislumbrar una «realidad virtual», como solía llamarla; una realidad aún en proceso de gestación. En uno de sus últimos textos lamentaba el fin de la ciudad tradicional. Hoy nadie podría escribir sobre la ciudad con el entusiasmo y el lirismo con el que Apollinaire describiera París. A medida que la ciudad crecía, extendiendo sus tentáculos, las relaciones sociales se iban degradando. Según Lefebvre la amenaza era que acabara convirtiéndose en un monstruo amorfo que diera lugar a una metamorfosis planetaria totalmente fuera de control⁴.

A medida que se urbanizaba el mundo rural, parecieron evaporarse las formas tradicionales de trabajo (la existencia de empleos seguros y bien pagados). Hubo un tiempo en el que la gente emigraba a las ciudades en busca de trabajo en las fábricas, pero éstas se declararon en bancarota o se trasladaron a lugares más baratos. Las ciudades perdieron sus bases tradicionales, los fabricantes de manufacturas, así como sus centros productivos «populares». Millones de campesinos y pequeños cultivadores hubieron de abandonar sus tierras debido a la industria agroalimentaria o la dinámica del mercado mundial, trasladándose a un hábitat que les era ajeno y que ya no era ni urbano ni rural, sino el resultado de un círculo vicioso de desposesión, que absorbía a la gente hacia las ciudades y luego les arrojaba fuera del centro del que se apoderaban los más pudientes. La gente pobre que vivía en la ciudad hacía tiempo y los recién llegados más vulnerables hubieron de mudarse a una periferia en expansión. Como bien señala Lefebvre, el resultado fue una dialéctica paradójica en la que «el centro se acabó contraponiendo a la periferia». Sin embargo, la línea divisoria entre ambos mundos no se parecía nada a la que separaba lo urbano de lo rural o el norte del sur. Centro y periferia formaban parte de los «circuitos secundarios» del capital. Cuando el precio del suelo o de los inmuebles subía, ofreciendo mejores tasas internas de retorno que otros sectores industriales, el capital, manejado por bancos, instituciones financieras, grandes compañías e inversores inmobiliarios se volcaba en las carteras de los especuladores de inmuebles. A medida que los circuitos secundarios crecían a un ritmo inusitado empezaron a llover las ofertas por terrenos rentables mientras que en otras zonas no se construyó por falta de inversores. De manera que el centro creó su propia periferia y acordonó su territorio para que no se mezclaran ambas formas de coexistencia.

La ingente ciudad industrial descrita por Engels fue destruida por su propia progenie. La industrialización había dado lugar a algo nuevo: una urbani-

⁴ Henri Lefebvre, «Quand la ville se perd dans une métamorphose planétaire», *Le Monde diplomatique*, mayo de 1989.

zación a escala planetaria. Las regiones rurales fueron absorbidas por la producción postindustrial y la especulación financiera, devoradas por una «fábrica urbana» que corroía sin cesar lo poco que quedaba de la vida en el campo. También había cambiado la noción de ciudadano o residente de las ciudades. Hoy, los que habitan las urbes se enfrentan a una incómoda proximidad carente de sociabilidad. El tono general del ensayo de Lefebvre recuerda a Céline en su viaje al fin de la noche, aunque incorpora alguna floritura propia de Whitman, al esbozar su idea final de lo que podría ser una nueva visión democrática. Concluía afirmando que el «derecho a la ciudad» implicaba hoy en día «nada más y nada menos que una nueva y revolucionaria concepción de la ciudadanía» a merced de la cual el habitante de la ciudad y el ciudadano pudieran reencontrarse.

Pero, como suele pasar en el caso de Lefebvre, la propuesta planteaba tantas preguntas como contestaba. ¿Derecho a *qué* ciudad? Si la urbanización se hace planetaria, si lo urbano o la sociedad urbana se apodera de todo, debemos entender que se tiene derecho a vivir en la región metropolitana, en medio de las aglomeraciones urbanas, o en el mismo centro? Y si el poder se ha globalizado, ¿no resultan desesperanzadoramente arcaicas las teorías de Lefebvre? ¿Sigue teniendo sentido hablar del *derecho* a la ciudad, como si se tratara de algo monocéntrico y perfectamente delimitado? Además, ¿se obtiene alguna ganancia política definiendo a la ciudadanía con ayuda de lo «urbano» cuando es la territorialidad de lo urbano la que ha devenido amorfa y global? Lo cierto es que nunca antes ha existido un vínculo tan estrecho como el actual entre los procesos urbanos y el capital financiero o los caprichos de los mercados financieros mundiales. La idea crucial es la de «acumulación por desposesión» planteada por David Harvey, que intenta aplicar la teoría de Marx sobre la «acumulación primitiva» al contexto neoliberal del siglo xxi. En *El capital*, Marx describía la acumulación primitiva como el proceso de «divorcio entre el productor y los medios de producción, que priva de golpe y a la fuerza a ingentes masas de gente de sus medios de subsistencia arrojándolos al mercado de trabajo en calidad de proletarios libres, desvalidos y carentes de derechos. La expropiación del suelo a agricultores y campesinos fue la base de todo el proceso»⁵.

Según Harvey, en el capitalismo avanzado fue la acumulación por desposesión la que delimitó el ámbito de la especulación y la expansión de los mercados: la liquidación de activos por medio de fusiones y adquisiciones, el robo de fondos de pensiones, la biopiratería, la privatización de lo que, hasta entonces, habían sido activos comunes y el pillaje generalizado de lo que, hasta entonces, se había considerado propiedad pública. Bajo la dirección de Haussmann, el París en el siglo xix se convirtió en una máquina de fabricar propiedades y un medio para dividir y gobernar. Hoy, el haussmannerismo ha revalorizado la ciudad y expulsado a sus antiguos residentes al *hinterland* postindustrial manipulando el sistema financiero,

⁵ Karl Marx, *Capital*, vol. 1, Londres, 1976, pp. 874-876 [ed. cast.: *El capital*, Madrid, Akal, 2000].

atendiendo a los intereses corporativos y estatales, permitiendo la apropiación de los solares tras el derribo de los barrios bajos y fomentando el derecho de propiedad eminente. En opinión de Harvey hay que resemantizar el «derecho a la ciudad» y dotarle de un aspecto global porque, en la actualidad, es el capital financiero transnacional el que controla los procesos de urbanización. Por otro lado, la solución está en la ciudad misma: la revolución «será urbana o no será»⁶.

Sin embargo, aunque aceptemos que lo «urbano» no es más que un espacio en el que se desarrolla la lucha política, ¿qué características habría de tener hoy el «derecho a la ciudad»? ¿Acaso hace referencia a algo parecido a la Comuna de París, un gran festival, con gente acudiendo alegremente al centro de la ciudad (cuando había un centro) para ocuparlo, derribar las estatuas, abolir las rentas por una temporada? Y si fuera así, ¿en qué contribuiría a solucionar el problema que identificara Marx: el del flujo de las mercancías y el capital? Si la gente ocupara los cuarteles generales que tienen en el centro las grandes corporaciones e instituciones financieras ¿se «desestabilizaría el sistema»? En la tradición revolucionaria del siglo xx la lucha por el control de las áreas urbanas solía ser la cubierta de la tarta. Para entonces ya existía un movimiento social y se habían establecido vínculos entre la gente. La toma de la ciudad preconizaba la victoria, la toma del Palacio de Invierno era la última y gozosa cana al aire del movimiento social. Las corrientes revolucionarias fluían del campo a las calles de la ciudad. En *Revolution in the Revolution*, Régis Debray describe a la ciudad como una «cabeza vacía», sorda a los ruegos de los que más resienten la acumulación por desposesión: el *binterland* rural, los bosques tropicales y los suburbios abandonados son el «puño armado» de la rebelión. «Para las guerrillas la ciudad era un símbolo, *cuya función era crear las condiciones* para dar un golpe de Estado en la capital»⁷. Mao, Che, Castro, Ortega o el subcomandante Marcos coincidirían en esto: la ciudad no radicaliza, tiende a neutralizar a los elementos populares.

Desde este punto de vista la ciudad no es tanto una *oeuvre* dialéctica lefebvriana como un «práctico-inerte» sartriano, una prisión llena de acciones pasadas que inhibe la práctica activa. Lo «práctico-inerte» proclama que el trabajo muerto prevalece sobre el vivo y que la forma de la ciudad ha absorbido a la *praxis* misma. Esto explicaría el relativo conformismo de las poblaciones urbanas mundiales: encargados desempleados, subempleados u pluriempleados, separados de su pasado y, de alguna forma, excluidos del futuro, triturados en los engranajes de la necesidad cotidiana de ganarse la vida. Es una generación de residentes de las ciudades a los que el «derecho a la ciudad» no sirve de nada, ni como concepto laboral ni como programa político. Es demasiado abstracto como para tener significado existencial alguno en la vida del día a día. En palabras ligeramente diferentes:

⁶ David Harvey, «the Right to the City», *NLR* 53 (sept.-oct. 2008).

⁷ Régis Debray, *Revolution in the Revolution*, Nueva York, 1967, pp. 76-77.

el derecho a la ciudad politiza algo demasiado vasto y excesivamente limitado a la vez como para movilizar a los actuales residentes de las ciudades y llevarles a actuar como grupo, como colectivo. No niego que la gente aún desempeñe un papel a la hora de luchar por rentas dignas o mantener abiertos los espacios públicos. Pero, al expresarlo bajo una rúbrica tan laxa como «derecho a la ciudad» se transforma algo concreto en algo vacío y abstracto. El «derecho a la ciudad» es excesivamente amplio porque la ciudad, como tal, está fuera del alcance de la mayoría de la gente que vive a pie de calle. Pero también es excesivamente limitado porque, cuando la gente protesta y toma masivamente las calles, suele trascender los límites de la ciudad. Lo que necesitamos es algo más cercano, algo que podamos tocar y oler y que trascienda la vida, algo histórico-mundial: una praxis que, de alguna manera una ambos mundos.

Políticas de encuentro

Si el «derecho a la ciudad» no funciona, quizá nos resulte más útil la noción de «encuentro» en un entorno político en el que los nuevos medios de comunicación pueden convertirse en armamento subversivo. En sentido normativo, la política del encuentro puede mediar entre lo vivido y lo histórico. Es capaz de superar la inercia de una aparente impotencia a nivel individual y de masas. De alguna forma, los efectos *activos* superan a los *pasivos*. La gente, sobre todo los humillados y explotados, empieza a reconocer una «esencia singular», no de forma directa, sino a través de su modo de relacionarse con el mundo, por medio de formas tácitas de solidaridad. Cuando las personas se encuentran empiezan a poner ideas en común, universalizan y dan coherencia a lo que a primera vista tan solo parecen experiencias vividas. Lo aparentemente concreto es de hecho general, lo que pedimos lo pide mucha gente. Una política del encuentro no formula derechos, se basa en las voces, no en las exigencias. Actúa, afirma, retira. Un buen ejemplo en los Estados Unidos es el movimiento Take the Land Back. Surgió en Miami en 2006 y adoptó las técnicas organizativas y de movilización de los movimientos sociales latinoamericanos, sobre todo del brasileño Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) que propugnaba la ocupación directa de tierras y solares vacantes exigiendo que las propiedades embargadas o abandonadas se entregaran a la gente corriente al grito de: «ocupa, resiste, produce».

Se podría decir que las recientes revueltas de Túnez, Egipto, Grecia y España son una espectacular puesta en escena de la política del encuentro. En todos los casos, igual en Túnez que en El Cairo, Madrid, Atenas o Manhattan tras las protestas y la ocupación de Wall Street, ha habido encuentros en el centro de las ciudades, pero no se trata de recuperar la ciudad *en sí*, sino una democracia pervertida por las condiciones de crisis capitalista en las que vivimos. Gran parte de la organización de los activistas estaba desterritorializada (era posturbana si se quiere) pues se realizó a través de Facebook y Twitter, es decir, la gente experimentaba el encuentro

en términos de afinidad. Uno de los eslóganes utilizados por los jóvenes españoles que se movilizaron a lo largo y ancho de su país asolado por la recesión era «sin casa, sin curro, sin pensión, sin miedo». Muchos de los que protestaban en España lo hacían por primera vez, tenían poco que perder y todo por ganar. Estaban disgustados con sus sindicatos que no hacían nada por representar sus intereses y desilusionados tanto con el PSOE como con el PP. En Twitter y Facebook se multiplicaban las protestas, catalizadas por los documentos de Wikileaks, en los que quedaba al descubierto la conducta oficial de su gobierno. Los intentos de ese mismo gobierno de cerrar páginas web antes legales promulgando leyes contra la piratería informática sacó de quicio a una generación que utiliza masivamente los nuevos medios de comunicación. Según un joven presente en las protestas «fue la chispa», como lo fuera en Túnez Mohamed Bouazazi prendiéndose fuego⁸.

En estos encuentros lo que está en juego es el joyciano «ahí llega todo el mundo» más que el «derecho a la ciudad». La afinidad es el cemento que une, puede que solo durante un instante, pero es un momento de conexión, un encuentro entre fronteras y barricadas que perdura. En la década de 1970, Murray Bookchin afirmaba en su libro *Post-Scarcity Anarchism*, que se podría considerar que estos nuevos «grupos de afinidad» eran una «nueva forma de familia extensa en la que se han sustituido los lazos familiares por relaciones humanas profundamente empáticas, relaciones que se nutren de las ideas y prácticas revolucionarias comunes»⁹. En el contexto de un encuentro de un grupo de afinidad puede que el concepto de «clase» evoque algo significativo, sobre todo en términos de una elite gobernante con conciencia de clase. El resto de nosotros, los que no gobernamos, estamos fragmentados y divididos en capas compuestas por gentes diversas que ni tienen conciencia de clase ni se sienten motivadas a actuar en su nombre. Aun así estas personas, o sea «nosotros», sienten a menudo el deseo de actuar contra la clase dirigente y el sistema no-democrático que ésta tan ostensiblemente desea mantener. Nosotros, los que nos encontramos unos con otros, los que compartimos afinidades, no tenemos tanto conciencia de clase como una conciencia colectiva de que nos enfrentamos a un enemigo cuyo juego no queremos jugar.

Esto pone de manifiesto un aspecto diferente de lo expuesto por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* cuando hablaban de la «clase trabajadora moderna». Como señala Marshall Berman en su nuevo prefacio a este famoso tratado, esa capa social siempre ha padecido de «errores de identidad».

Muchos de los lectores de Marx siempre han pensado que «clase trabajadora» eran los hombres con botas, los de las fábricas, las industrias, los del mono, con

⁸ *New York Times*, 7 de junio de 2011.

⁹ Murray Bookchin, *Post-scarcity Anarchism*, Londres, 1974, p. 221.

callos en las manos, flacos y hambrientos. Los lectores son conscientes de que la naturaleza de la mano de obra ha cambiado: cada vez hay más oficinistas y gente trabajando en el sector servicios... de ahí deducen la Muerte del Sujeto y llegan a la conclusión de que la clase trabajadora está desapareciendo y carece de toda esperanza. Marx no creía que la clase trabajadora estuviera menguando; en todos los países industrializados era ya, de hecho (o estaba a punto de serlo), «la inmensa mayoría».

La aritmética de Marx partía de una base muy simple. La clase trabajadora moderna es «una clase de trabajadores que solo sobreviven si tienen trabajo y solo encuentran trabajo en la medida en que éste incrementa el capital. Los trabajadores, obligados a venderse por piezas, son meras mercancías, un artículo de comercio más y están constantemente expuestos a las vicisitudes de la competencia y las fluctuaciones del mercado». Lo crucial no es trabajar en una fábrica o realizar un trabajo manual, ni tampoco necesariamente ser pobre. Como dice Berman, lo fundamental es la «necesidad de vender tu trabajo para vivir; mirarse al espejo y decir: “¿Qué tengo que pueda vender?”»¹⁰.

Lo bueno que tiene esta definición de clase trabajadora es que es inclusiva y flexible. Si la aplicamos, puede parecer que la clase trabajadora se solapa con «ahí viene todo el mundo». Se trata de una definición basada en la relación entre los medios de producción y el sistema de acumulación capitalista mundial. Pero lo mejor del concepto también es lo peor, su fallo potencial. Si hoy la clase trabajadora es prácticamente todo el mundo en todo lugar será atópica, al igual que la ciudad, y estaremos ante una definición que ya no cumple función política o analítica alguna. Carece de especificidad en tanto que objeto que desea convertirse en sujeto. En otras palabras, el concepto ha perdido todo significado estratégico y ya no tiene tirón organizativo. Podríamos denominar a la clase trabajadora «la multitud», «el intelecto general», «el pueblo» o incluso «ahí viene todo el mundo». Puede que hoy «clase trabajadora» sea un concepto *lumpen* liberado de su objeto en el mismo sentido que el ejército de reserva de la industria de Marx. Es una noción demasiado vaga como para decirnos algo con sentido más allá de que debemos trabajar para vivir. Nada nuevo.

Pero millones de las personas que componen la población mundial saben que no van a encontrar trabajo nunca. En lugar de eso, intentarán forzar las normas a su favor y explorar el sistema por sí mismos. Otros se distanciarán activamente de los que trabajan creando otro modo de vida para sí y sus familias y engrosando las filas de esos electores potenciales que André Gorz denominara provocadoramente una «no-clase». El músculo político latente que Marx adscribiera a la clase trabajadora no ha desaparecido sin más:

¹⁰ Marshall Berman, «Tearing Away Veils: The Communist Manifesto», en K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto*, Nueva York, 2011.

En cambio se ha visto sustituido y ha adquirido una forma más radical en un nuevo ámbito social... [la «no-clase»] tiene la ventaja añadida de que, al contrario que la clase trabajadora de Marx ha sido inmediatamente consciente de sí misma. Su existencia es, a la vez, indisolublemente subjetiva y objetiva, colectiva e individual. Esta no-clase engloba a todos los que han sido expulsados de la producción debido a la abolición del trabajo pero también a aquellos cuyas capacidades se infrautilizan a causa de la industrialización (en este caso de la automatización y la computerización) del trabajo intelectual. Incluye a todos los supernumerarios de la producción social actual, que están potencial o realmente desempleados, de forma permanente o temporal, completa o parcial. Surge de la descomposición de la sociedad antigua basada en la dignidad, el valor, la utilidad social y la deseabilidad del trabajo¹¹.

Berman se mostró muy crítico con estas afirmaciones señalando que «Marx sabía que mucha de la gente que pertenecía a esta clase trabajadora no sabía dónde vivía»:

Puede que no descubran quiénes son o a dónde pertenecen hasta que les despiden, externalizan, les asignan un trabajo que no tiene nada que ver con sus habilidades o hacen recortes en la plantilla. Otros trabajadores que carecen de credenciales y no van tan bien vestidos no son conscientes de que muchos de los que les perjudican pertenecen a su misma clase (a pesar de sus pretensiones) y comparten su vulnerabilidad. ¿Cómo explicar esta realidad a gente que no la entiende o no la soporta? La complejidad de estas ideas ayuda a crear una nueva vocación, crucial para las sociedades modernas: la *organización*.

De nuevo nos reencontramos con un concepto del pasado sacado de una edad de oro en la que organizar el trabajo era una profesión como ser fotoperiodista o crítico literario. ¿Sigue siendo así hoy en día? ¿Acaso la organización no se organiza a sí misma sobre todo en lo que importa? La fuerza del «ahí viene todo el mundo» de Shirky es precisamente ese espíritu de organícese-usted-mismo-con-los-demás: la idea de que las organizaciones de base ya no precisan de mediadores, de un intelectual leñinista que revele «solemnemente nuestras condiciones de vida reales», nuestro verdadero estatus de clase. Mucha gente ya lo sabe y, aunque no lo supieran, siguen siendo capaces de auto-organizarse o, al menos, de organizarse sin saberlo conscientemente. La gente crea comunalidades de grupo interactuando cara a cara, practicando un activismo basado en vínculos «densos» aunque fragmentarios, pero tampoco sobran las asociaciones «débiles» que surgen del uso de Internet. Ambos flancos se refuerzan mutuamente; la noción de afinidad contribuye a que surja la idea de grupo y añade una nueva dimensión: la de la velocidad a la que cabe reunir multitudes u organizar manifestaciones; la velocidad a la que se encuentran y organizan personas pertenecientes a grupos ocupacionales y edades diferentes.

¹¹ André Gorz, *Farewell to the Working Class*, Londres, 1982, p. 68.

La chispa que activa todo encuentro explosivo es como el primer goteo de Pollock: de repente la pintura cae sobre el lienzo gigantesco, las cosas explotan a nivel de suelo, sobre el suelo, en la calle. Densas madejas de remolinos blancos y negros bloquean el campo de visión; relucen nebulosas marrones y plateadas; la pintura se aplica por capas, con rapidez, formando meteoritos que destellan sobre el vacío blanco. Aquí no hay ni principio ni fin, solo se puede entrar por la puerta de en medio, no hay más sentido que la pura intensidad, un flujo de devenir puro. Contemplar una de las grandes obras de Pollock como *One: Number 31* (1950) O *Autumn Rhythm* (1950) es compartir algo de esa intensidad dramática (y enervante) que sentimos al estar en medio de una multitud en una manifestación. La misma energía espontánea que incita y aterroriza a la vez; te encuentras ante una explosión de colores y líneas entrelazadas que, de repente, se convierten en extensiones de tu propio cuerpo y te transportan dentro del lienzo. Esa líneas trazadas apresuradamente fluyen dentro de ti, dando forma a tus frenéticos gestos entre la multitud; esa multitud que ya llevas dentro. Te limitas a estar aquí y ahora; más que ilustrar tus pasiones las expresa.

Ensayos revolucionarios

Esos intensos momentos en los que la gente se encuentra, el «instante de la mayor importancia» según Lefebvre, también es «el instante del fracaso. El drama tiene lugar en el mismo instante del fracaso: es el colapso cotidiano que no acaba de aflorar, es una caricatura o una tragedia, un festival de éxito o una ceremonia dudosa». He ahí el problema: «El encuentro quiere perdurar. Pero no puede hacerlo o, al menos no por mucho tiempo. Es esta contradicción interna la que genera la intensidad que alcanza un punto crítico cuando la inevitabilidad de la propia defunción se vuelve evidente»¹². Un momento lleva al otro y la política del encuentro explota cuando los momentos colisionan, cuando la afinidad arraiga. ¿Cómo puede mantenerse la intensidad del encuentro, cómo puede armonizarse con una auténtica política de transformación y mantenerse durante todo el trayecto?

En su ensayo «The Nature of Mass Demonstrations», publicado cuando masas de jóvenes hombres y mujeres llenaban las calles de Europa y Estados Unidos en la primavera de 1968, John Berger afirmaba que había que diferenciar entre las multitudes que participaban en manifestaciones y las que formaban parte de revueltas o alzamientos revolucionarios. El objetivo perseguido por las multitudes en una manifestación es *simbólico*; las manifestaciones son ensayos generales para las revoluciones, pero no en sentido táctico o estratégico, son más bien un «ensayo general de la conciencia revolucionaria». Una manifestación masiva es un evento espontáneo, pero también es algo creado por los individuos. La gente se reúne

¹² Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, vol. 2, Londres y Nueva York, 2002, pp. 351, 345.

para cumplir una función, para protestar o afirmar, no cumplen una función como una multitud de compradores. La multitud que se manifiesta no reacciona, actúa, y si reacciona lo hace ante sus propios actos anteriores y la forma en que éstos fueron recibidos por parte del poder. En este caso las multitudes dramatizan el poder del que aún carecen: «Históricamente las manifestaciones han cumplido el papel de dotar de visibilidad a la injusticia, la crueldad o la irracionalidad de la autoridad estatal en el poder. Las manifestaciones son protestas de inocencia»¹³. La multitud que se encuentra a sí misma en una gran manifestación expresa ambiciones políticas antes de que se hayan creado los medios políticos necesarios para hacerlas realidad. El revolucionario de la multitud debe aprender a hacer un ensayo general simbólico, a transformar su fuerza en una praxis externa, común y transformadora; tiene que probarse a sí mismo en el drama colectivo y estratégico del teatro de la historia.

En su novela de 1972, *G*, Berger evoca la experiencia del levantamiento de Milán de 1898, donde la caballería cargó sobre una masa de trabajadores, asesinando a cientos e hiriendo a cientos más:

La multitud ve la ciudad que la circunda con otros ojos. Han paralizado la producción en las fábricas, obligado a los comercios a echar el cierre, cortado el tráfico y ocupado las calles. Son ellos los que han construido la ciudad y los que la mantienen. Están descubriendo su propia creatividad pues, en su vida normal solo pueden modificar las circunstancias en las que les ha tocado vivir. En cambio, al llenar las calles y arremeter contra todo muestran su rechazo a la dependencia de las circunstancias, negando todo lo que, a su pesar, aceptan habitualmente. Una vez más exigen lo que nadie puede pedir en solitario: ¿Por qué se me obliga a vender mi vida pedacito a pedacito para no morir?¹⁴.

Nadie puede saber por adelantado cuándo se representará un drama épico histórico-geográfico, ni existen fórmulas preconcebidas para garantizar que el encuentro sea fructífero. Pero de lo que no cabe duda es de que el momento del encuentro probablemente sea un proceso carente de sujeto que se propaga como el fuego. Un momento en el que las multitudes se convierten en fugaces conjuntos de cuerpos, creados espontáneamente a través de la Red o al margen de ella. Los participantes actuarán y reaccionarán a la vez en una especie de caleidoscopio humano en el que, de alguna forma, se definen la alegría y la celebración, la violencia y el salvajismo, la ternura y el abandono. Los participantes unidos no constituyen solo una singularidad que comparte pasiones y manifiesta esperanzas, sino también una fuerza capaz de crear su propio espacio histórico. Porque la política del encuentro es siempre una política que evoluciona en *algún lugar*: un lugar de reunión espacialmente delimitado. Siempre será una cita ilícita entre humanos solidarios que quieren establecer vínculos con

¹³ John Berger, «The Nature of Mass Demonstrations», *New Society* 23 (mayo de 1968).

¹⁴ J. Berger, *G*, Londres, 1972, pp. 68-69.

otros humanos, una topografía virtual, emocional y material de la que surge algo que incide sobre la parálisis cortocircuitando sus efectos.

Describimos algo muy parecido a lo que Joyce denominara en *Finnegan's Wake* un «espacio colidoscápico»¹⁵. Puede que la noción de encuentro sea el tema central de *Finnegan's Wake*, y que el «espacio colidoscápico» implique para Joyce «colidir y escapar». Estamos ante una suerte de caleidoscopio, una coincidencia que perdura deshaciendo lo existente para dar forma a una nueva realidad, a una nueva política híbrida que solo puede expresarse por medio de una palabra igualmente híbrida. El espacio no desaparece, siempre será el campo de batalla de la lucha política, el escenario principal de cualquier encuentro o «colidoescape». Pero, ¿qué tipo de espacio humano (más que urbano) es y cuáles son las nuevas redes sociales clave para la democracia militante del siglo XXI? Utilizando el juego de palabras de *Finnegan's Wake* que parece hacer un guiño a los adictos a Facebook del mundo entero: ¿cómo podrá expresarse el *Everybuddy* de Joyce para poner en entredicho el orden neoliberal?

¹⁵ Joyce, *Finnegan's Wake*, cit., p. 143.