



LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA: UNA PLATAFORMA PARA UNA RED DE REDES

Rafael Tarifa Ortiz

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



**UNIVERSITAT
ROVIRA I VIRGILI**

La Cooperativa Integral Catalana: una plataforma para una red de redes

RAFAEL TARIFA ORTIZ



**TESIS DOCTORAL
2017**

Rafael Tarifa Ortiz

**LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA: UNA
PLATAFORMA PARA UNA RED DE REDES**

TESIS DOCTORAL

dirigida por:

Dr. Joan Josep Pujadas Muñoz

Dr. Jaume Vallverdú Vallverdú

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, FILOSOFÍA Y TRABAJO SOCIAL



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Tarragona

2017



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

ACREDITACIÓN DE LA DIRECCIÓN DE LA TESIS

HAGO CONSTAR que el presente trabajo, titulado “**La Cooperativa Integral Catalana: una plataforma para una red de redes**”, que presenta **Rafael Tarifa Ortiz** para la obtención del título de Doctor, ha sido realizado bajo mi dirección en el Departamento Antropología, Filosofía y Trabajo Social de esta universidad.

Tarragona, 30 de junio de 2017



Dr. Joan Josep Pujadas Muñoz



Dr. Jaume Vallverdú Vallverdú

AGRADECIMIENTOS

Quisiera aprovechar este espacio para expresar mi más profundo agradecimiento a todos aquellos que han hecho posible esta tesis doctoral.

En el largo camino que llevó a iniciarla fueron muchos los amigos, compañeros de viaje y familiares que con su aliento y sostén posibilitaron situarme en la línea de salida de este proyecto ahora hecho realidad. A todos ellos quisiera transmitirles con estas líneas una muestra sincera de mi gratitud por esos pequeños y grandes apoyos que allanaron el recorrido y lo hicieron más llevadero.

En el ámbito académico quiero agradecer especialmente a mis dos directores de tesis la labor realizada para que este alumno avanzara por la senda del conocimiento hacia su doctorado. Sin su buena orientación este trabajo carecería de muchas de las cualidades que ahora creo puede poseer.

No puedo cerrar este apartado sin recordar el apoyo diario que mi esposa durante estos años ha ido proporcionándome. Sin su cuidado, cariño y atención dudo que estas páginas hubieran llegado a ver la luz.

Finalmente, quiero dedicar esta tesis a la memoria de mis padres. Su dolencia durante el periodo de doctorado impidió que disfrutasen plenamente de este pequeño paso que realizaba su hijo. Quiero destacar a modo de homenaje póstumo que ellos fueron los que con su ejemplo me enseñaron el significado de las palabras amor, sacrificio y lealtad. Una triada sin la cual esta tesis doctoral ni tan siquiera se hubiera ideado.

Gracias por estar ahí.

ÍNDICE

CAPÍTULO I – INTRODUCCIÓN	17
1.1 PRIMEROS PASOS	17
1.1.1 Exploración, selección de entidades y supuestos de partida	17
1.1.2 Justificación y objetivos	26
1.1.3 Acceso al objeto de estudio y técnicas de investigación	29
1.1.4 Estructura de la tesis	36
1.2 ENFOQUES TEÓRICOS Y MARCO METODOLÓGICO	39
1.2.1 Perspectiva simbólica, descripción densa y análisis contextualizado	39
1.2.2 Una metodología para la interpretación	44
1.2.3 La construcción simbólica de los movimientos sociales	48
1.2.4 Una noción de cultura política desde la antropología	54
1.3 DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA: REFLEXIONES SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO	61
1.3.1 Los problemas preliminares	61
1.3.2 El establecimiento de relaciones cooperativas y vínculos de confianza	64
1.3.3 Reducir la complejidad o el análisis de la CIC	70

CAPÍTULO II – IDEOLOGÍAS Y UTOPIAS CONTEMPORÁNEAS, CONTRAHEGEMÓNICAS Y ANTICAPITALISTA	77
2.1 CONTEXTUALIZACIÓN	77
2.1.1 Breve aproximación al movimiento antiglobalización	77
2.1.2 Riesgos civilizatorios	89
2.2 EL MOVIMIENTO DECRECENTISTA: PENSAMIENTO Y ACCIÓN ESTRATÉGICA	107
2.2.1 Introducción a la ecología política	110
2.2.2 El antiutilitarismo	112
2.2.3 Aportes teóricos para una vida sencilla	120
2.2.4 Bioeconomía	126
2.2.5 Autonomía	130
2.2.6 Justicia y sostenibilidad	141
2.2.7 La acción directa: una estrategia para la liberación	150
2.2.8 Proyectos alternativos	152
2.2.9 Reformismo	156
2.3 UNA NUEVA NARRATIVA: LA REVOLUCIÓN DEL COMÚN	158
2.3.1 Una aproximación al procomún	158
2.3.2 La revolución del común en la Cooperativa Integral Catalana	171

CAPÍTULO III – UNA MICRORESISTENCIA EN RED: EL CASO DE LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA	195
3.1 LA CULTURA POLÍTICA DE LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA	195
3.1.1 El anarquismo como cultura política de los movimientos sociales	195
3.1.2 Acción directa y desobediencia civil en la CIC	199
3.2 HACIA UN SISTEMA ECONÓMICO AUTÓNOMO	241
3.2.1 El movimiento de Economía Solidaria	244
3.2.2 La economía solidaria como modelo económico para la transición	253
3.2.3 La asociación cooperativa en la economía solidaria	257
3.3 ESTRUCTURA, ECONOMÍA Y CULTURA EN LA CIC	262
3.3.1 La organización en red o el rizoma de la CIC	262
3.3.2 La economía desde la CIC	298
3.3.3 El anarquismo “intersticial” de la CIC	309
CAPÍTULO IV – A MODO DE CONCLUSIÓN	323
4.1 Hacia una contextualización de nuestro objeto de estudio	326
4.2 Los activistas y la acción colectiva de la CIC	330
4.3 Decreciendo para la autonomía	337
4.4 Cultura política	342
4.5 Síntesis final	361
BIBLIOGRAFÍA	369
WEBGRAFÍA	397
ANEXOS I Y II: LA CIC EN LA RED Y RELACIÓN DE INFORMANTES	401

RESUMEN DE LA TESIS DOCTORAL

La *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) es una plataforma para una red de redes que desde la autogestión intenta generar la infraestructura material e inmaterial que ha de posibilitar a sus miembros zafarse de las instituciones capitalistas y estatales. Para impulsar a la acción y reunir una base social lo suficientemente amplia para situarse y fijar su lucha en el territorio empleó el marco de referencia decrecentista. Esta tesis centra su mirada en el conjunto ordenado de significados y símbolos que posibilitan a esta organización antisistema impulsar su acción colectiva. Dicho conjunto constituye un sistema simbólico, un patrón cultural que es transmitido en su seno y se concreta en diversas formas. Este patrón es plenamente libertario y constituye la cultura política de una organización antisistema que intenta mantenerse fiel a los valores, principios, creencias y prácticas defendidos históricamente por esta corriente de pensamiento, intentando prefigurar y experimentar en su seno una sociedad autónoma. Esta etnografía es una muestra de cómo esta tradición libertaria alimenta como corriente subterránea el repertorio para la acción colectiva de este nodo del movimiento antiglobalización que conforma la CIC en nuestro territorio. Y de cómo su organización intenta impulsar mecanismos de interacción –micromovilización– que lleven a sus miembros a integrarse en procesos identitarios, de solidaridad y conciencia.

CAPÍTULO I – INTRODUCCIÓN

1.1 PRIMEROS PASOS

1.1.1 Exploración, selección de entidades y supuestos de partida

Iniciaré esta tesis describiendo el proceso que llevó a establecer mi unidad de análisis y los objetivos específicos de la investigación. Su selección fue resultado del proceso de inmersión etnográfica que llevé a término durante la fase de exploración. Cuando “fui abandonado en la playa” no tenía una hoja de ruta marcada y mi único instrumento de apoyo era una “brújula” que señalaba la dirección inicial que debía tomar.

Esta actitud abierta hacia la alteridad me permitió disponer de un amplio margen para diseñar una etnografía donde el protagonismo pasó del alumno que inicia su tesis doctoral a los sujetos que conformaban mi objeto de estudio. El proceso etnográfico estuvo marcado por la flexibilidad, la adaptación continua a los acontecimientos que emergían durante el mismo fue una constante a lo largo de todo el trabajo de campo. Estos perfilaban un camino no trazado con antelación que iba llevándome lentamente hacia “nuevos” paisajes culturales.

Inicialmente, el “norte etnográfico” de mi brújula me llevó a aproximarme a las respuestas auto-organizadas generadas por el colectivo inmigrante latinoamericano en nuestro país. Mis primeros pasos en el camino consistieron en una etapa de exploración que perseguía localizar unidades de observación de interés para este objeto de estudio. Una buena selección de organizaciones de migrantes latinoamericanos me permitiría estudiar su red relacional y las dinámicas de adscripción y reproducción identitarias que estos siguen en la sociedad de acogida.

Pronto se perfilaron dos posibles bloques de análisis. Por un lado, podría centrar mi investigación en el asociacionismo, la gestión de la inmigración, o el papel de mediación que estas organizaciones desempeñan entre *sociedad civil* –en sentido restringido¹– y la administración pública.

¹ Llegado a este punto conviene aclarar que el concepto de *sociedad civil* es polisémico, complejo y dinámico. Éste ha ido variando de significación a lo largo del tiempo a causa de las diversas interpretaciones que desde el ámbito político o académico han ido apareciendo. Siguiendo la propuesta del sociólogo Víctor Pérez Díaz (1993,1997) emplearé para esta tesis los dos sentidos, amplio y/o restringido que este término puede adoptar. *Sociedad civil* en el sentido amplio del concepto conlleva tener presente un tipo ideal –weberiano– de sociedad fundamentado en los valores de la libertad individual y en un orden social dirigido a posibilitar su existencia. Es decir, la concepción amplia conlleva un orden de libertad. Entendida en sentido restringido representaría una parte de ese conjunto de instituciones que compone la

Pues bien, si este primer gran bloque daba pie a una problemática específica digna de estudio y posibilitaba plantear hipótesis sugerentes –cooptación, subordinación política, etc.–, opté por acercarme al entorno que posibilita la organización para la protesta y la movilización colectiva. Por una aproximación a las conexiones globales y antisistémicas que están presentes en este tejido y que daban forma al segundo bloque de análisis posible.

Optar por la movilización social me llevaría a aproximarme a un mundo de encuentros productivos, a observar cómo se construye a través de pequeños actos cotidianos una red de defensa transnacional que intenta subvertir el capitalismo y las lógicas neoconservadoras. Me abriría la puerta a asistir al intento de extensión de una revolución, ser observador y “actor” en un proceso que se apoya en la cultura para alcanzar su meta de transformación radical de la sociedad. Permitiendo iniciar un viaje iniciático que prometía “aventura”, dibujando un camino marcado por sugerentes siglas de “lugares lejanos” –EZLN, MST, etc.– que se hacían presentes y pasaban de los noticiarios a “encarnarse” frente a mí bajo formas insólitas y no previstas.

Desde mi punto de vista esta oportunidad posibilitaba que el trabajo de campo pasara de ser –si optaba por el primer bloque– tedioso, largo y poco gratificante, a destilar cierto “romanticismo” y posibilitar una ocasión para desarrollar un proceso de aprendizaje creativo marcado por la flexibilidad que exigía adaptarlo a las necesidades que este terreno requería en todo momento.

No obstante, mi primera aproximación al trabajo de campo se reduce a las conversaciones mantenidas el 21 de septiembre de 2013 con los líderes y colaboradores de las entidades presentes en la “18ª Muestra de Asociaciones de Barcelona”. Un evento que tenía entre sus objetivos facilitar el contacto de todos los

sociedad civil. Estaría limitado a lo que Víctor Pérez (2000) denomina *tejido social civil* y constituiría un amplio y heterogéneo abanico de formas organizativas donde podemos encontrar: las asociaciones voluntarias no gubernamentales y no lucrativas –ONGs–; los partidos políticos; las empresas; las familias y sus redes; las asociaciones informales –amistades–; las pandillas; y los movimientos sociales. Estas formas poseen una moralidad compartida que proporciona solidez y cimenta sus lazos sociales. Generalmente, se rigen por un principio de solidaridad mecánica –Durkheim– que nace al compartir semejanzas y es resultado de una conciencia colectiva que les permite movilizarse en defensa de sus intereses y pasiones. Este *tejido social civil* puede presentarse bajo dos modalidades opuestas típico ideales: *civil* e *incivil*. Siendo ésta *civil* si su acción no obstaculiza o impide la construcción, extensión o existencia de la *sociedad civil*. Por lo que ha de contribuir de manera coherente a un orden de libertad. Hay que matizar que si nos alejamos del tipo ideal y pisamos el terreno de la realidad ese tejido puede contener tanto formas *civiles* como *inciviles*. En una democracia pueden coexistir elementos *inciviles* que tienen acceso legítimo y participan en el diseño y aplicación de las políticas públicas. Incluso estos sectores no *civiles* pueden crear reglas que regulen la distribución de los recursos que el tejido social civil requiere. Es decir, los elementos *inciviles* pueden ser tanto constitutivos como constituyentes de la sociedad civil.

ciudadanos con las entidades y su reconocimiento, dinamizando un espacio emblemático de la ciudad de Barcelona, Plaza Cataluña.

Aproveché este evento para conocer las entidades² y presentarme a sus miembros en los stands asignados por la organización de la muestra. Un breve encuentro donde les indico que soy alumno del Programa de Doctorado en Antropología en la Universidad Rovira i Virgili (URV) y que estoy interesado en el estudio de los procesos de acogida e integración de los migrantes latinoamericanos en Cataluña. Todos sus miembros me atienden con amabilidad y se muestran muy interesados en colaborar en el estudio que les comento e iniciado, facilitándome los números de teléfono para contactar y concretar fechas para posteriores encuentros.

Si he de sintetizar el contenido de las entrevistas mantenidas posteriormente con los miembros de las federaciones en sus respectivas sedes, como rasgos comunes a destacar mencionaría: la predisposición que transmitían sus miembros a colaborar en la investigación; la dependencia de las subvenciones de la administración pública de sus entidades; así como, la ausencia de una actitud crítica que pudiera llevar a la creación de un *marco de injusticia*³ y con él a la movilización social desde las federaciones. Un ambiente “gris” ligado a un tipo de organización que mantiene relaciones institucionales formalizadas con la administración pública y vínculos directos a nivel político. Además, durante las conversaciones informales mantenidas con los miembros de las distintas federaciones se observaba falta de unidad entre

² *Asociación Cultural Ecuatoriana por los derechos y la igualdad en Cataluña “Andrés Recalde”* (ACEDICAR); *Federación de Asociaciones Americanas en Cataluña* (FASAMCAT), *Federación de Entidades Latinoamericanas de Cataluña* (Fedelatina). Con la *Federación de Asociaciones Ecuatorianas de Cataluña* (FAEC) el contacto se realiza vía telefónica en días posteriores.

³ Desde el enfoque que proporciona el interaccionismo simbólico se destaca la importancia que posee la construcción social de un marco de injusticia para activar la acción colectiva (Laraña, E.; Gusfield, J., 2001a: 23). Entre los trabajos más relevantes que abordan su estudio encontramos los realizados por Gamson, Fireman y Rytina (1982) y Gamson (1992). Pues bien, Gamson indica que el *marco de injusticia* junto a la *identidad colectiva* y las expectativas de éxito de los movimientos son los tres componentes esenciales de los marcos de acción colectiva. Bajo su enfoque los problemas sociales por sí mismos no llevan directamente a la acción. Los movimientos han de conseguir definir estas situaciones como problemáticas. Es decir, han de esforzarse en posibilitar un cambio cognitivo que lleve a las personas a percibir una situación determinada como injusta. La construcción de un marco de injusticia conlleva un cambio en la percepción de los sujetos, una atribución de responsabilidad de la situación definida colectivamente como problemática y la propuesta de soluciones para corregirla. Además, estos marcos de injusticia acaban constituyendo marcos maestros que sirven de puente entre distintos colectivos o movimientos sociales haciendo posible su confluencia y posibilitando un entorno adecuado para la promoción de culturas políticas alternativas. El análisis formal o discursivo de estos marcos de injusticia nos permitirá acceder al conjunto de valores y principios que dentro de estas organizaciones sociales actúan como recursos de significación. Estos últimos orientarán y fundamentarán la acción colectiva de los movimientos y constituirán su repertorio cultural.

entidades, una carencia que iba acompañada de ciertas críticas. Las tres federaciones con las que tuve contacto se formaron por escisiones. Fedelatina es una escisión de FASAMCAT y FAEC de Fedelatina.

Ya los primeros días surge la necesidad de establecer una selección entre la amplia variedad de entidades que la sociedad civil latinoamericana posee en Cataluña. Iniciar un proceso de selección de las mismas se convierte en una prioridad, mis encuentros posteriores se centrarán en intentar extraer la información necesaria que lleve a elegir las más significativas y activas.

Este proceso lo llevé a cabo mediante dos vías. La primera, se apoyó en el conocimiento que poseían los miembros de las federaciones anteriormente citadas sobre las entidades integradas en su estructura. La segunda, se centró en la búsqueda de actos públicos, de protesta, etc., que llevaron a término las entidades y fueron comunicados a sus miembros o simpatizantes a través de internet.

Escogí por tanto dos caminos para llegar a una selección con el fin de evitar el riesgo que supone depender exclusivamente de una única fuente –federaciones– y en un intento de evitar el sesgo que supondría focalizar la atención únicamente en las entidades formalizadas. Resumiendo, diseñe dos formas de llegar a la elección de las asociaciones más significativas que configuran a su vez dos vías de acceso al campo: la primera parte de las entidades para finalmente llegar a los movimientos; la segunda se centra en las movilizaciones para llegar a las asociaciones.

El salto a la movilización social, a la “auto-organización más pura” no mediada por subvenciones e intentos de cooptación me lo acabará proporcionando la consulta a través de internet de los eventos que se organizaban contra la celebración del 12 de octubre –día de la Hispanidad– en nuestro país. Estos se convertirán en una excelente plataforma para observar el tejido asociativo que apoya, impulsa, desarrolla e implementa proyectos colectivos de transformación social. Me permitirán conocer y acercarme a unas entidades que poseen como referente movimientos sociales latinoamericanos de perfil liberacionista y transformador del orden social (EZLN, MST, Vía Campesina, etc.).

En esta etapa de selección de unidades de observación a través de las federaciones de inmigrantes latinoamericanos surge la reflexión y con ella el establecimiento de una tipología que de forma temporal me orientase en el campo. De los encuentros con líderes y miembros de estas entidades, destacaré el mantenido con Fabricio Cabrera que ocupaba en ese momento el cargo de secretario de la *Federación de*

*Asociaciones Ecuatorianas de Cataluña*⁴ (FAEC) y el de Presidente de la *Asociación de Ecuatorianos Independientes de Cataluña* (AEIC).

Mi deseo de concretar una cita con Fabricio se inicia el 21 de septiembre de 2013 durante mi asistencia a la 18ª Muestra de Asociaciones de Barcelona. Consigo reunirme con él –después de dos intentos fallidos– el 28 de octubre en la ciudad de Barcelona. Nuestro encuentro tuvo lugar en el bar “Atlas” situado en c/ Córcega, nº 339 de la misma a escasos metros de la sede del ahora extinto partido *Convergencia y Unión* (CIU)⁵.

Durante la conversación que mantuvimos el secretario de FAEC me confirmará que esta cercanía del lugar de reunión –con la sede– no se limitaba únicamente a una coincidencia espacio-temporal y que existe un fuerte vínculo –dependencia económica y liderazgo apenas encubierto– entre esta entidad y la organización política nacionalista. Una característica –estrechos vínculos con partidos políticos– que con distinto nivel de intensidad y/o visibilidad se repetirá en todas las federaciones consultadas hasta esa fecha.

Si establecemos esta variable que surge del trabajo de campo a través de la recogida del material empírico, como una primera línea divisoria entre las distintas entidades que optaban a convertirse en unidades de observación, nos facilita temporalmente clasificar estas organizaciones exclusivamente con fines analíticos en tres categorías o tipos ideales.

Por un lado encontraríamos las entidades que mantienen un estrecho vínculo con las instituciones públicas. Este lazo se hace patente en la dependencia total de las subvenciones que desde la administración pública se otorgan ya que de éstas depende su continuidad y el mantenimiento de los servicios que ofrecen –los asociados no suelen pagar cuotas–. Hay que destacar en este sentido que los líderes de estas organizaciones manifiestan que es muy probable que este flujo monetario sólo se dé bajo la premisa de que estas asociaciones tengan o manifiesten afinidad política con los partidos políticos en el poder. Concretando, estas asociaciones representan un intento de suplir ciertas funciones de responsabilidad pública –

⁴ Esta entidad utilizaba en ese momento un despacho ubicado en el centro social de la Fundación *Nous Catalans* dentro del denominado “Espai Latino”. Esta fundación está vinculada al partido de CIU y su sede está situada en la c/ Pompeu Fabra, nº 22 de la localidad de Santa Coloma de Gramanet (BCN).

⁵ Ubicada en la c/ Córcega, 331-333 de la ciudad condal.

asistencialismo– y vendrían a conformar el conjunto de entidades latinoamericanas que podrían encuadrarse en el denominado *tercer sector*.

Otra categoría que podríamos denominar *asociacionismo militante*, la formarían las entidades que sin depender de las administraciones públicas –aunque pueden recibir subvenciones–, buscan su reconocimiento formal –registro público de la asociación–, establecen contactos con las distintas instituciones municipales, autonómicas o estatales, e intentan influir en las políticas públicas, ya sea a través del diálogo con éstas o bien apoyando las movilizaciones. Este grupo conformaría un conjunto de agrupaciones que representaría el modelo intermedio entre el tercer sector y los movimientos sociales. Unas entidades que presentan fronteras difusas y que pueden desarrollar tanto un frente común con los movimientos sociales más controvertidos como alinearse con la administración pública.

El último grupo lo conforma el conjunto asociaciones que representan a los movimientos sociales latinoamericanos –campesinos, indígenas, anticapitalistas, etc.– presentes en España. Entre sus metas se pueden encontrar tanto el cambio político como cultural en la sociedad receptora como la búsqueda de apoyo y difusión de las luchas de estos movimientos en Europa. Su acción colectiva se desarrolla en un campo simbólico y en el proceso se generan tanto identidades –héroe, antagonistas, audiencias, etc.– como nuevas formas de acción colectiva –okupaciones, moneda social, colectivización, etc.–.

Estos no buscan establecer lazos de unión con el poder –administración pública, partidos políticos, etc.–, sino que establecen una relación antagonista con él. Los que han alcanzado un mayor grado de organización presentan un gran dinamismo; están inmersos en un continuo proceso de cambio y generan sus propios medios de comunicación alternativos –redes sociales, periodismo digital, etc.–. En España están estableciendo alianzas tanto con sectores de la izquierda más radical como independentista y ciertos grupos que posiblemente estén recibiendo directa o indirectamente el apoyo de los gobiernos de sus países de origen.

En el cuadro siguiente se muestran los elementos comunes que me permitirían clasificar la tipología de organizaciones que se estaba presentando en el campo inicialmente. La misma me servirá para orientarme y poder seleccionar con rigor la entidad que conformaría mi unidad de análisis.

TIPOS	VARIABLES		
	Nivel de vinculación con el poder político local	Acciones que desarrollan	Identidad colectiva
TERCER SECTOR	Fuerte influencia derivada tanto de una estrecha relación del líder con algún partido político local (en el caso de las federaciones) como de la recepción de subvenciones de carácter público ya que sin estos ingresos no podrían mantener sus actividades.	De tipo asistencial (orientación, formación, apoyo psicosocial, etc.) Facilitan encuentros de carácter recreativo (deportivos, festivos, lúdicos) Presencia en mecanismos de deliberación y decisión de la administración pública.	No se desarrollan procesos identitarios. Buscan en los medios de comunicación de masas su reconocimiento como entidades que favorecen la integración del colectivo inmigrante.
ASOCIACIONISMO MILITANTE	Menor dependencia económica y mayor libertad para implementar sus programas. Los líderes no buscan aparecer en las listas electorales de los partidos políticos autóctonos.	Pueden desarrollar acciones de tipo asistencial (orientación, formación, apoyo psicosocial, etc.) y estar presentes en foros de deliberación y decisión de la administración pública. Expresan acciones de presión sobre las autoridades que pueden adoptar diversas formas. Prestan apoyo a los diversos movimientos sociales latinoamericanos.	Pueden apoyarse en ciertas identidades (feminista, indígena, etc.) para sustentar sus proyectos.
MOVIMIENTOS SOCIALES	No desean establecer vínculos con el poder local sino oponerse al poder político presente en ese momento en su país de origen y/o en la sociedad receptora. No obstante, pueden ser apoyados y/o dirigidos por distintos gobiernos.	Llevan a cabo acciones colectivas de protesta (concentraciones, manifestaciones, etc.). Pueden realizar acciones de carácter microsociológico y de menor contenido público. Éstas tienen lugar en el entorno más próximo de los activistas y conducir a estos a un determinado modo de vida.	Generan un proceso donde se define un "nosotros" (héroes) y un "ellos" (antagonistas). Su identidad colectiva nacerá durante el desarrollo de un marco de injusticia que se construirá con los relatos, las emociones y las vivencias de sus miembros. Critican a los medios de comunicación tradicionales por ser serviles al poder político e invisibilizar sus acciones. Crean sus propias plataformas de comunicación desde donde intentan transmitir tanto la agencia como la identidad del grupo.

Pues bien, el primer encuentro que facilitó explorar la cultura política de colectivos que tienen como referente a movimientos sociales latinoamericanos de perfil liberacionista y transformador del orden social. Con grupos que pueden funcionar como “acogida” y plataforma de expresión de una red transnacional de defensa, tuvo lugar en la *Escuela Súnion* de la ciudad de Barcelona, el 11 de octubre de 2013.

Este centro educativo privado de educación secundaria cedió una de sus salas para hacer posible un acto organizado por el colectivo *Ateneo Popular de Vallcarca* (APV), un grupo de personas que bajo la bandera anarquista construye un espacio que define está destinado a la promoción cultural alternativa. Este colectivo, fiel a los principios y valores de su principal corriente ideológica, dice apoyarse en la auto-organización, el asamblearismo y la autogestión.

El acto fue convocado bajo el título *Derechos Humanos y Paz en los Pueblos Indígenas de América Latina* y fue divulgado en algunas de las páginas web o redes sociales –Facebook– de los grupos que allí se dieron cita, así como en la red de periodistas independientes *Indymedia Barcelona*.

Mi asistencia a este acto me permitió conocer y conversar con los activistas que participaron en el evento. Entre ellos se encontraban: Alonso Serradell del *Colectivo Peuma Trawün de Solidaridad con el pueblo Mapuche*⁶; Mónica Monroy de *La Adhesiva Espacio de Encuentro y Acción*; Lina María González del *Observatorio por la Autonomía y los Derechos de los Pueblos Indígenas en Colombia*; y María Antonia Arnau de la *Plataforma 12-O res a celebrar!*

En el acto todos los grupos intentaron establecer un marco de injusticia –genocidio, saqueo de las riquezas y recursos naturales– que partiendo de referencias históricas –1492 y la colonización de Latinoamérica– se prolongaba en esos territorios hasta la actualidad, para fundamentar la lucha contra el capitalismo y las políticas neoliberales implementadas. Unos movimientos que identificaban como antagonistas a las empresas multinacionales y a los gobiernos que las apoyan.

Finalizado el acto los dos miembros del *Colectivo Peuma Trawün de Solidaridad con el pueblo Mapuche* intentan “captarme” para su causa, pero me muestro reacio a un compromiso que intuyo podría ser elevado. Les respondo que quiero acabar el doctorado y que deseo por el momento no implicarme activamente en la lucha política. No obstante, Alfonso Serradell me aconsejará acercarme a la *Cooperativa Integral*

⁶ Página web: <https://www.facebook.com/ColectivoPeumaTrawun>

Catalana (CIC) una plataforma que él considera “*está montando cosas interesantes*”. En concreto, me habla del proyecto AureaSocial⁷ que desarrolla la cooperativa aunque no da detalles. Después del consejo seguimos hablando de la política neoliberal que se está implementado en España y se despide no sin antes darme un largo abrazo, un gesto que posteriormente se repetirá con su compañero y con gran parte del resto de activistas que a lo largo de del trabajo de campo han ido guiándome por un mundo que desconocía, en un viaje hacia la izquierda antisistema.

He de destacar y agradecer a este activista chileno el consejo de acercarme y participar en la acción colectiva de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC), organización que acabó constituyendo mi unidad de análisis para esta tesis. Sin duda, su comentario en *petit comité* me llevaría a conocer una plataforma que acabó convirtiéndose en una excelente atalaya para observar los colectivos con referente en movimientos sociales latinoamericanos presentes en nuestro territorio. Un observatorio privilegiado que ha modo de laboratorio social me permitía analizar e interpretar su lógica interna a partir de su estructura, estrategias y acción colectiva.

La inmersión etnográfica, el contacto aunque en ese momento esporádico y temporal con los activistas, me iba permitiendo conocer directamente sin mediación alguna los colectivos que presentan en nuestro territorio una acción colectiva influida por los movimientos sociales latinoamericanos que persiguen la transformación radical de la sociedad. Mi objeto de estudio seguía centrado en la auto-organización pero desplazaba del centro de atención la categoría de inmigrante y con ella las entidades de mediación que sirven a la misma. Para focalizar la mirada en los principios, valores y en el significado que otorgan a su acción colectiva unos colectivos que integrados o no por latinoamericanos residentes en nuestro país poseían entre sus referentes a los movimientos sociales de América Latina de perfil liberacionista.

⁷ En su página web <http://www.aureasocial.org/>, etiquetan el proyecto como un espacio abierto a la revolución integral (salud-educación-autogestión): “AureaSocial es un proyecto autónomo de la Cooperativa Integral Catalana. Acompaña la creación y el desarrollo de herramientas y recursos que facilitan la autonomía, el empoderamiento (tanto a nivel personal como colectivo) y la autogestión local. Es una forma de tomar el control de nuestras vidas, posibilitando el desarrollo estable de proyectos sociales organizados desde abajo. Somos personas que pensamos que la alimentación, la salud, la educación, la vivienda, y la participación política son derechos fundamentales básicos que deben ser gestionados desde abajo para garantizar que todo el mundo tenga acceso. Nos organizamos de manera descentralizada, con grupos de trabajo que llevan a cabo diferentes tareas relacionadas y coordinadas a partir de la interacción diaria y las asambleas generales. Estamos trabajando para que la auto-organización en el espacio garantice la participación continuada y abierta para posibilitar las actividades, talleres y espacios que fomentan la creación colectiva y el apoyo mutuo. Somos todas las que queremos ser. Te apuntas?”

1.1.2 Justificación y objetivos

Esta tesis se justifica por una ausencia de estudios en nuestro país que desde la Antropología Social y Cultural aborden en profundidad la acción colectiva protagonizada por los sistemas de acción del polo más radical presente en el movimiento antiglobalización: el autónomo-libertario. La investigación etnográfica que se puso en marcha tenía la intención de cubrir este vacío.

Como objetivo general de la tesis me marqué alcanzar una explicación plausible de la acción colectiva de carácter político que impulsaba la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC). Para ello tenía que entender el objetivo de los actos que protagonizan sus miembros, la intención de su acción colectiva, la magnitud de su propósito. Es decir, llegar a la comprensión –*Verstehen weberiana*– de su acción colectiva. Un proceso de interpretación que requería reconstruir la actividad de esta plataforma antisistema a partir de la información procedente de varias fuentes. Los datos que recopilara durante el trabajo de campo debían ser analizados para a través de la inducción definir las motivaciones que no eran directamente accesibles.

La investigación se diseñó bajo la hipótesis de que esta organización movimentista podía ser receptora e impulsora de nuevas ideas dirigidas al cambio social y político. Una plataforma donde experimentar e impulsar nuevos códigos sociales –hábitos, costumbres, normas–, en el intento de construir o prefigurar en su seno un nuevo orden. En su caso, un *nomos* revolucionario, un nuevo orden a partir de un ideario antistémico. Además, la CIC parecía estar dando protección –financiación, cobertura legal, asesoramiento jurídico, etc.– a una extensa red de colectivos y proyectos que aportaban la base social y la infraestructura necesaria para materializar su proyecto político: la *Revolución Integral*.

Me preguntaba entonces si a partir de esta supuesta protección –en caso de que efectivamente se diera– se organizaba una amalgama activista –red de redes– concreta y cómo lo hacía en términos de compromiso, interacción y movilización. El concepto de red me llevaba directamente a tener en cuenta el contexto –movimientos globales, antisistémicos, etc.–, el compromiso, la interacción y la movilización. A focalizar mi atención en los interiores de la organización, con sus procesos cognitivos y simbólicos a diferentes niveles.

Pues bien, bajo estas hipótesis iniciales y para llegar a la comprensión de la acción colectiva que protagonizaba la CIC, con fines analíticos clasifiqué los objetivos en los

tres niveles desde los cuales es posible el estudio de la participación: micro – individual–, meso –grupala– y macro –sistémico–.

A nivel micro los interrogantes a despejar en esta investigación se centraban en los sujetos que protagonizan la acción colectiva de esta organización, sus intereses y el sentido que otorgan a la misma. Como objetivos específicos correspondientes a esta categoría se encontraban los dirigidos a dar respuesta a las siguientes preguntas:

- ¿Quiénes son los protagonistas de su acción?
- ¿Por qué se implican en ella?
- ¿Para qué participan?
- ¿Qué significado dan a su participación?

A nivel grupal o colectivo estos interrogantes se dirigían a intentar arrojar luz sobre la organización de la CIC, su movilización y el significado de su acción colectiva. El análisis de estos elementos debía de llevarme a despejar las siguientes cuestiones:

- ¿Cómo se producen las acciones colectivas?
- ¿Cuáles son las características de los grupos?
- ¿Qué significado tiene para esta organización su proyecto?
- ¿Qué marco de referencia utilizan para impulsar su acción colectiva?
- ¿Qué corrientes culturales o políticas sostienen y permiten comprender de forma integral y desde una visión ética su proyecto colectivo?

En el nivel macrosociológico o sistémico tenía en cuenta las “variables” relativas al sistema social, económico y cultural. Despejar qué condiciones del entorno posibilitaban, mermaban o potenciaban su acción colectiva con el fin de contextualizar la misma. Mis objetivos en este nivel se centraron en dar respuesta a:

- ¿En qué contexto social, económico y cultural tiene lugar la movilización?
- ¿Qué tipo de condiciones del entorno facilitan o limitan el éxito de su acción?
- ¿Podemos hablar efectivamente de la CIC como una plataforma antisistémica? ¿En qué sentido?
- ¿Es posible que esta organización integre la red de redes del movimiento antiglobalización?
- ¿Es la CIC una respuesta movimentista a los riesgos civilizatorios que generó la modernidad?

- ¿Favorece la sociedad del riesgo y sus efectos la extensión de su proyecto colectivo?

Por supuesto, las preguntas expuestas para cada nivel quieren ser solamente una síntesis de las inquietudes iniciales y básicas de la investigación. En el transcurso de la misma los interrogantes han ido derivando en otros, o se han generado nuevas cuestiones también significativas para los objetivos principales de nuestro estudio.

1.1.3 Acceso al objeto de estudio y técnicas de investigación

En este apartado desarrollaré una breve exposición de mi colaboración con la plataforma antisistema *Cooperativa Integral Catalana* (CIC). Finalizando éste con un esbozo de las técnicas seleccionadas para hacer posible la recopilación de los datos durante el trabajo de campo.

Durante el periodo 2013-2014 mi relación con esta organización consistió en encuentros esporádicos con sus miembros para cómo se ha indicado anteriormente seleccionar mi unidad de análisis. Una vez elegida la CIC como objeto de estudio intenté volver a contactar con los miembros que podían facilitarme el acceso a AureaSocial, un local que en el centro de la ciudad Barcelona constituye en la práctica su sede central. AureaSocial debía de convertirse en mi unidad de observación principal, seleccionada entre la multitud de posibles candidatas por ser el espacio donde se dan cita con regularidad los activistas que integran las distintas comisiones y grupos de trabajo que gestionan esta plataforma antisistema. En ella se realizaban buena parte de las asambleas permanentes –en la actualidad todas– y era lugar de lo que denominaban acogidas.

Las primeras acogidas eran encuentros presenciales que se realizaban con regularidad en sus dependencias. Estaban dirigidos –normalmente– por activistas de la comisión de acogida de la CIC. Su función era dar a conocer el proyecto colectivo de la CIC al conjunto de personas, proyectos o colectivos interesados en él y facilitarles la información básica sobre los servicios –asesoría jurídica, financiación, etc.– que podía prestar la organización. Los activistas de la CIC les orientaban en función de los intereses o necesidades que expresaban durante estas reuniones. Además, de facilitarles –en la medida de lo posible– posteriores encuentros o segundas acogidas si así era necesario o solicitado por estas personas, con los miembros de otras comisiones, proyectos o colectivos.

Pues bien, en marzo de 2015 inicié mi colaboración con la comisión de acogida de esta plataforma antisistema. En principio, consistió únicamente en la redacción de una guía de acogida para la CIC. Mis tareas y mi presencia en AureaSocial se incrementaban a medida que iban conociéndome y los vínculos de confianza adquirían firmeza y solidez. Al integrarme como voluntario en esta comisión podía acceder a sus asambleas y acompañar a sus miembros en sus encuentros con otros colectivos. Supuso continuos desplazamientos –con carácter intermitente a lo largo de la semana– a Barcelona y viajar –en ocasiones– a la provincia de Girona lugar de

residencia de los otros miembros de la comisión. Gracias a esta colaboración iba conociendo el trabajo diario de estos activistas, sus prácticas cotidianas, sus valores, sus principios, etc. Iniciaba mi observación participante y con ella la posibilidad de realizar la etnografía de esta organización.

A pesar de mi colaboración con la organización todos sus miembros eran conscientes y habían sido informados que mi presencia en la CIC se debía a mi interés por realizar una investigación sobre esta plataforma antisistema. En todo momento, a todos sus miembros e incluso a las personas interesadas en conocer esta plataforma les indicaba que además de desarrollar mis tareas de voluntario en la organización, estaba realizando una tesis doctoral sobre la misma. Mis intenciones debían quedar claras y no deseaba que nadie me confundiera con un activista, aunque mostrara afinidad con el proyecto colectivo que impulsaba esta plataforma antisistema.

No obstante, los activistas con los que más relacionaba, deseaban que mi implicación fuera mayor. Con el paso del tiempo me permitían ir “creciendo” en la organización “delegando” ciertas responsabilidades en mi persona o facilitándome el espacio a otros espacios de difícil acceso para alguien ajeno a la CIC.

Si al inicio aprendía, observaba y acompañaba en las primeras acogidas al activista de la CIC “encargado” de darlas, con el tiempo llegué incluso a realizar esta tarea en solitario. Además, mi presencia en AureaSocial no se circunscribía únicamente a mis tareas de voluntario en la comisión de acogida. Los miembros de esta plataforma se acostumbraron a verme participar regularmente en sus asambleas –permanentes, intercomisiones, etc.–. Además, de ser habitual mi presencia en los más variados encuentros que a lo largo de la geografía catalana en la CIC mantenían sus miembros. Fueran estos organizados por esta plataforma antisistema o por colectivos de su entorno próximo⁸.

Desde la CIC se coordina una acción colectiva protagonizada por una gran variedad de iniciativas, proyectos y colectivos que están dispersos por todo el territorio de la comunidad autónoma catalana. Suponía gran cantidad de recursos –tiempo, transporte, planificación, organización, etc.– y un método no muy eficiente llegar a conocer a todos sus miembros o proyectos, pero intentaba hacerme presente en los

⁸ Hay que aclarar llegado a este punto que los miembros de esta organización no acudían a estos actos en representación de la CIC. Era una directriz básica en esta plataforma que la presencia de sus miembros en actos no organizados por esta plataforma antisistema no tuviera carácter delegado. En teoría, a este tipo de encuentros se acudía a título personal, aunque allí se diera cita una variada “representación” de sus miembros. En las presentaciones durante las asambleas podías comentar que eras miembro activo o voluntario de la CIC pero nada más.

momentos clave o en las iniciativas o proyectos más significativos tanto para la organización como para la investigación en curso.

En 2016, gracias a mi voluntariado en la comisión de acogida durante el 2015, llegué a integrarme en lo que los activistas denominaron área de extensión. En la práctica, un grupo de trabajo compuesto por miembros de distintas comisiones que ahora “formalizaban” la labor de extensión mediante: la elaboración de actas, desarrollo de protocolos de actuación, etc. Una actividad que anteriormente no recibía ese tratamiento y era realizada con carácter intermitente por ciertos activistas de la CIC.

Las tareas que este grupo de extensión desarrollaba eran consideradas políticas. Se trataba de generar y estrechar relaciones con otros colectivos o movimientos afines. Los vínculos que intentaban establecer o reforzar estos activistas estaban dirigidos en gran medida a movimientos sociales de carácter revolucionario protagonistas en sus respectivos países de la lucha por la autonomía –zapatistas, kurdos, etc.–. Los activistas más implicados y concienciados de la CIC se esforzaron en crear o reforzar estos lazos al encontrar en estos movimientos por la autonomía un modelo de referencia a seguir y una serie de rasgos comunes a la CIC –objetivos, prácticas, principios, etc.–.

No obstante, su actividad no quedaba circunscrita a los movimientos de carácter revolucionario asentados en otros territorios nacionales. Los activistas de extensión intentaban que su labor potenciara los vínculos con organizaciones más cercanas ubicadas en la comunidad autónoma catalana. Una de ellas, la *Xarxa d'Economía Solidaria* (XES) a la que esta plataforma antisistema estuvo vinculada desde el primer momento, coordinaba en la comunidad autónoma catalana todo un entramado de proyectos destinados a extender la denominada como: economía solidaria. Una tarea a la que también dirigía su esfuerzo colectivo la CIC.

Además, desde el área de trabajo de extensión se intentaba hacer red con otros proyectos de carácter libertario. El objetivo era construir una nueva red de iniciativas autogestionadas que accionaran de forma autónoma pero coordinada para potenciar sus proyectos.

Sintetizando, mi colaboración –de aproximadamente quince meses de duración– me permitió estar presente en los lugares y momentos más significativos para los objetivos que me marcaba. Pero, también permitió mantener un nivel de confianza necesario y óptimo para encauzar el proceso de investigación acorde con una metodología

cualitativa y dos de sus técnicas principales de obtención de información comúnmente utilizadas en antropología.

En este sentido el trabajo de campo en la CIC se ha organizado a partir de la observación participante y las entrevistas en profundidad. Se intentó conservar en todo momento el rigor de la mirada próxima pero a la vez la crítica y reflexiva sobre los contextos y procesos analizados.

Resumo sucintamente en adelante las características básicas de ambas técnicas y la función que han desempeñado en la investigación. Con posterioridad, en el apartado 1.2 se presenta el marco teórico-metodológico general de matriz cultural, simbolista y hermenéutica.

Observación participante

Entre las técnicas a emplear para la recogida de datos, sin duda ésta ha sido la más relevante en la investigación. La aceptación por parte de los activistas de la CIC como investigador y colaborador me permitió conocer desde dentro esta plataforma antisistema. Gracias a mi participación en sus comisiones generé un contexto que favorecía la utilización de otros instrumentos de recogida de datos –entrevistas, conversaciones informales, etc.–. Conllevó el establecimiento de un entorno propicio en el que la información fluía gracias a la confianza que iba naciendo del contacto diario con los activistas. Prestarles apoyo sin pedir nada más que su colaboración en la investigación permitió la vivencia directa con los miembros más activos de la organización, acceder a su cotidianidad y a la vertiente más subjetiva de su compromiso con la misma.

Con ella desaparecía una relación marcada por los rígidos roles de investigador-investigado y emergía en su lugar una igualdad o flexible que debía estar dominada por la empatía y el intercambio de información como un don o prueba de confianza. Gracias al establecimiento de este tipo de relación pude conocer –en la medida de lo posible desde el ámbito académico– esas dos caras que presenta esta plataforma antisistema. La abierta, fácilmente accesible debido a la política inclusiva que siguen para generar una base social y la más “cerrada” por su carácter rebelde.

Además, “estar allí”, participar en la vida cotidiana de la organización me permitió captar la presencia de liderazgos carismáticos, distinguir los colectivos que mantienen una mayor influencia en la organización, y mantener a lo largo de todo el trabajo de campo unas buenas relaciones con los activistas más concienciados y activos.

Entrevistas informales y semiestructuradas

En ocasiones, no se tiene en cuenta la importancia de las entrevistas informales o conversaciones que de forma no prevista con anterioridad y con carácter “espontáneo” el etnógrafo mantiene en el transcurso del trabajo de campo. No obstante, muchas veces este tipo de conversación nos facilita las claves para llegar a comprender el significado de la acción que realizan las personas. Además, en ocasiones una conversación “no prevista” nos puede revelar información precisa en el momento adecuado que oriente o dirija la investigación hacia un horizonte no contemplado con anterioridad. En ellas pueden surgir nuevos temas de interés que con el tiempo pueden llegar a ser relevantes en nuestro estudio. Pues bien, así fue durante esta etnografía y gracias –en parte– a estas entrevistas informales pude avanzar en la investigación.

Aproveché los momentos de descanso en las asambleas, los encuentros de “pasillo”, los viajes con los activistas, los tiempos de espera, etc. para que éstas se produjeran. Cualquier ocasión era buena para intentar charlar con ellos de forma distendida y posibilitar que ese canal de comunicación no formalizado se convirtiera en una buena fuente de información.

Sin embargo, no puedes sostener una etnografía sobre esta plataforma antisistema esperando que tus “compañeros de viaje” vayan proporcionando todos los datos necesarios que requiere una etnografía. También, fue una constante a lo largo de todo el trabajo de campo realizar entrevistas semiestructuradas a las personas que por su actividad destacaban en la organización. Además, de ampliar las mismas a miembros –no militantes– de ecoredes o activistas clave que constituían parte de su entorno próximo. Estos últimos eran seleccionados porque guardaban una estrecha relación de afinidad y colaboración con la organización o los miembros más relevantes de la CIC.

Los activistas o socios de la CIC elegían fecha, hora y lugar de los encuentros para mantener estas entrevistas. En alguna ocasión se mantenían en lugares poco propicios –ruido de fondo, interrupciones frecuentes– pero buscaba que ellos se sintieran cómodos, no forzados, relajados y que la conversación fluyese a ser posible de la forma más natural posible.

Excepto, algún caso aislado, todos iban accediendo –con el tiempo– a mis peticiones y pude mediante esta técnica profundizar en el significado que otorgaban a su acción colectiva. Las entrevistas eran semiestructuradas porque éstas –en teoría– “garantizaban” o facilitaban focalizarlas hacia temas concretos y evitar así una

excesiva dispersión del relato de los activistas. Sin embargo, si un guión o el intento de orientar la entrevista hacia ciertas cuestiones no tenían efecto alguno en mi entrevistado, dejaba que este miembro de la CIC se expresara libremente y únicamente intervenía para intentar profundizar o aclarar algún aspecto de interés que en ese momento pudiera surgir. Posteriormente, reorientaba si era preciso de nuevo la entrevista y dirigía la conversación hacia los aspectos en principio previstos. Este tipo de entrevista semiestructurada, dirigida o focalizada requería de un trabajo de observación y documentación previo. En este último aspecto internet se relevó como una fuente de información esencial.

Hasta aquí las dos técnicas principales utilizadas. A continuación añado un comentario breve sobre el uso de la documentación en línea disponible y propia de la organización, que ha sido también de utilidad empírica durante la investigación y ha complementado, puntualmente, a los demás materiales bibliográficos consultados de orden general.

Internet como fuente documental

Los activistas de la CIC y su acción colectiva no solo se hacen presentes físicamente en sus lugares de encuentro habituales: asambleas, comunidades, ecoredes, proyectos, etc. Los más implicados y concienciados suelen ser muy activos en las redes sociales, además de mantener blogs u otro tipo de páginas web en las que informan de las iniciativas de los colectivos a los que pertenecen, depositan su discurso militante, o dan rienda suelta a su creatividad.

Pues bien, antes de llevar a cabo las entrevistas semiestructuradas acudía a la Red para abastecerme de toda la información posible que estaba a mi alcance online, sobre el activista en cuestión. Así, además de abordar temas generales sobre la acción colectiva que desde la CIC se lleva a efecto, disponía de una información que me permitía ampliar las cuestiones a tratar y profundizar en las actividades o inquietudes de ese miembro de organización.

Pero mi consulta de la Red no quedaba limitada a preparar las entrevistas. Iba a más y acabó convirtiéndose en un bastón muy útil y eficiente en el que apoyarme durante la investigación. La Red me facilitaba, rompiendo las barreras espacio-temporales, el acceso al discurso de los colectivos más influyentes en la dirección que tomaba la CIC. Además, como es usual para dar conocer este tipo de actividad, la organización antisistema disponía de varias páginas webs desde la que difundía su proyecto

colectivo. Su consulta se convirtió en una fuente de información secundaria que en la fase previa fue muy útil en el diseño de la investigación.

Acudir a la Red me permitía no depender exclusivamente del “boca a boca” o los correos internos de la organización para mantener al día de su acción colectiva. Sus webs me permitieron estar informado, a lo largo de toda la etnografía, de las novedades –nuevos debates, noticias, encuentros– que en su seno se estaban dando. Orientando la selección de encuentros en los que me hacía presente, sin depender de que algún miembro de la CIC me mantuviera al día de estos nuevos acontecimientos. Esta consulta me permitía contrastar el “discurso oficial” con los datos recabados posteriormente mediante la observación participante, cruzar lo “virtual” con lo “real”.

1.1.4 Estructura de la tesis

Este apartado está dedicado a facilitar un esquema que proporciona de manera sintética la estructura de la tesis, cómo está organizada y el contenido que encontraremos en cada bloque. La tesis está dividida en cuatro capítulos.

En el capítulo uno, introductorio, se ha concentrado una serie de ítems cuyo objetivo es facilitar un preámbulo que permita conocer los primeros pasos del trabajo de campo y la reflexión que derivó del mismo. Además, en él se describe el marco metodológico y los enfoques teóricos empleados para el desarrollo de esta etnografía.

Para este fin se dividió en tres subcapítulos. En el subcapítulo 1.1 se resume la fase inicial que llevó a seleccionar entre el amplio surtido de entidades que conforma el tercer sector en Cataluña, la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) como unidad de observación. Además, de indicar los objetivos que esta tesis se marcó y su justificación.

El subcapítulo 1.2 está dedicado íntegramente a describir el enfoque teórico y el marco metodológico empleado para su desarrollo. En él se describe cómo a partir del modelo sugerido por John B. Thompson se puede avanzar hacia la comprensión de nuestro objeto de estudio dotándonos de un enfoque simbólico, proporcionando una descripción densa y un análisis contextualizado. También, contempla cómo integramos las diferentes herramientas analíticas empleadas en esta tesis bajo su esquema, al centrarnos especialmente en la dimensión cultural y cognitiva de la acción colectiva de la CIC. Para finalizar detallando una noción de cultura política que desde nuestra disciplina académica permite abordar con éxito la ausencia de fronteras entre lo político y la vida cotidiana que presentan los movimientos sociales que luchan por la transformación radical de la sociedad.

En el último subcapítulo se desarrolla una reflexión sobre el periodo dedicado al trabajo de campo. En ella se destaca la importancia de partir con una buena base teórica antes de su inicio, cómo a través de la colaboración con la CIC pude establecer vínculos de confianza que posibilitaron estar presente en los momentos clave que arrojaban luz a la investigación en curso. Además, de describir cómo etnografía y análisis conforman una unidad que permite reducir la complejidad existente en el campo. Y cómo esta unión posibilita orientar el proceso de investigación, avanzar en la misma y alcanzar una explicación plausible de nuestro objeto de estudio.

En el capítulo dos, encontramos las dos primeras fases de un proceso analítico que estructura toda la tesis. El subcapítulo 2.1 está dedicado al análisis histórico-social que describe las condiciones de producción, circulación y recepción de las formas simbólicas presentes en la CIC. Su primer apartado aborda una aproximación al movimiento antiglobalización (MAG), centrándose en el polo autónomo-libertario del que la CIC forma parte. Esta aproximación nos permitirá conocer el espacio político de resistencia donde la entidad inserta su acción colectiva. En su segundo apartado seguiremos manteniendo el estudio contexto que rodea la CIC pero abordaremos los riesgos de la modernidad como un conjunto de fenómenos sociales que otorgan al contexto la función de operador de sentido.

El subcapítulo 2.2 está dedicado al análisis formal del marco de referencia de la CIC. Las prácticas culturales que se dan en su seno presentan una estructura articulada. Sus prácticas como formas simbólicas afirman, representan y significan un “nuevo” modo de vivir que pretende afrontar los riesgos de la modernidad tardía y el embate neoliberal bajo un esquema de interpretación crítico con el modelo de desarrollo actual. Formulado desde el movimiento decrecentista este marco de significación será empleado por el núcleo de activistas que dio origen a la CIC para llamar a la acción y potenciar su capacidad de movilización. Pues bien, en los seis primeros apartados de este subcapítulo describiré los elementos culturales e ideológicos que cimentan la base filosófica y teórica del marco decrecentista. Para posteriormente en los tres últimos centrarme en los tipos de acción estratégica que sus autores y seguidores proponen para alcanzar sus objetivos.

Complementando el estudio formal de las construcciones simbólicas presentes en esta plataforma antisistema incorporo en el subcapítulo 2.3 el análisis de su discurso colectivo. Para este fin desarrollo en su primer apartado una aproximación al debate de los bienes comunes. Además, incorporo una breve descripción de la lucha que representa su defensa en la actualidad y cómo en su nombre se inician revueltas, rebeliones y levantamientos. Estos acontecimientos vienen a constituir los primeros signos de lo que podríamos denominar: la revolución del común.

Dedico íntegramente el segundo apartado –la revolución del común en la CIC– de este subcapítulo al análisis del discurso colectivo de esta organización apoyándome en las publicaciones que sus miembros y colectivos han venido desarrollando para dotar de contenido su propuesta. Mi objetivo es facilitar una descripción de la acción colectiva de la CIC bajo sus propias estructuras de significación. Se trata de una aproximación emic que nos acerca al conjunto de representaciones simbólicas de los actores. Esta

será empleada para destacar el puente cognitivo que une la CIC con el movimiento antiglobalización (MAG). Pues bien, este apartado se inicia con una síntesis del origen del MAG en nuestro país, para posteriormente centrarse en la acción colectiva de la CIC, en cómo construye su propio marco de referencia y vincula su proyecto a la lucha global. Finalmente, describo brevemente cómo la organización intenta construir un proceso de transición que lleve a una sociedad autónoma y dirige su acción a zafarse del orden social que genera el sistema capitalista y el Estado.

En el capítulo tres, desarrollo la fase analítica interpretativa, un ejercicio que se apoya en las dos anteriores que le preceden: el análisis formal o discursivo –decrecimiento y discurso colectivo publicado–; y el análisis histórico-social del presente –MAG y riesgos civilizatorios–. Para realizar una síntesis interpretativa creativa que intenta construir el sentido global que persigue la acción colectiva protagonizada por la CIC. Esta interpretación constituirá el eje central de la tesis y posibilita mostrar cómo el legado cultural anarquista ha alimentado a modo de corriente subterránea la acción colectiva de los movimientos que luchan por “otro mundo posible”.

La CIC representa en nuestro país una muestra significativa de la difusión de este legado revolucionario y de cómo los activistas pueden adaptar su clásico repertorio para la acción transformándolo y actualizando sin etiquetas identitarias. Convirtiéndose en un modelo a tener en cuenta dentro de su entorno al haber convertido en modular, fácilmente accesible y segura para sus protagonistas: la acción directa.

Finalmente, el último capítulo se dedica a las conclusiones, donde se resume el contenido de la tesis. Partiendo de las preguntas iniciales que surgieron durante la fase inicial del trabajo de campo en esta plataforma antisistema voy dando respuesta a las mismas en forma de distintos apartados. El objetivo es cerrar “el círculo” proporcionando las conclusiones de la investigación.

1.2 ENFOQUES TEÓRICOS Y MARCO METODOLÓGICO

1.2.1 Perspectiva simbólica, descripción densa y análisis contextualizado

Para fundamentar teóricamente esta investigación me apoyo en el modelo desarrollado por John B. Thompson en su obra *Ideología y cultura moderna* (2002). Thompson partiendo del trabajo iniciado por Clifford Geertz (2011) y sus seguidores entiende la cultura como el conjunto de hechos simbólicos que se dan en la sociedad, estos se encargarían de proporcionar el sentido a la acción individual y colectiva. Desde este enfoque la cultura pasa a entenderse como la organización social del sentido. Como un conjunto de pautas de significados transmitidos y encarnados en formas simbólicas que acaban construyendo complejos sistemas de signos que organizan, modelan y dotan de sentido al conjunto de prácticas sociales presentes en la sociedad. (Giménez, 2005: 67-68)

Bajo este paradigma se obtiene un sentido extensivo de lo simbólico muy útil para el desarrollo de la investigación que aquí se presenta. Lo simbólico pasa a constituir el conjunto de representaciones sociales materializadas en formas sensibles. Estas formas simbólicas contendrán y permitirán acceder a los significados culturales de las prácticas sociales. Esta lente analítica posibilita por tanto el estudio del vasto conjunto de procesos que las personas y los colectivos desarrollan para comunicarse entre sí y compartir sus experiencias, concepciones o creencias. Una excelente plataforma teórica que permite observar y analizar con rigor la maraña de acontecimientos, expresiones, artefactos, acciones, relaciones o cualidades que se presentan durante la etnografía.

El enfoque simbólico me permitirá describir el conjunto de procesos sociales de significación y comunicación presentes en nuestro objeto de estudio. Esta cualidad posibilita en un contexto determinado definir el sistema articulado de símbolos y sus reglas salvaguardando la objetividad de la investigación. Es decir, conocer el código social empleado por los protagonistas de la acción colectiva, acceder al conjunto de convenciones y pautas que estructuran ésta desde una visión etic. Apoyándome para este fin en el discurso, publicaciones, modos de comportamiento, prácticas sociales, etc., de las personas que constituyeron la unidad de observación y que fueron dotando de contenido empírico este estudio.

A su vez, mantener el proceso simbólico como pilar central de la tesis facilitó en gran medida una mirada centrada en las ideas, representaciones y visiones del mundo presentes en la unidad de observación. Para poder acceder tanto a su “capital

simbólico”, a las representaciones sociales que procedentes del pasado cristalizaban en ella, como a los procesos de innovación o reformulación de estos valores simbólicos. También, nos permitirá interpretar las expresiones sociales, entender que *“el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.”* (Geertz, 2011: 20). Es decir, nos lleva a afrontar las tres problemáticas presentes en la cultura: los códigos sociales; la producción del sentido; y la interpretación. (Giménez, 2005: 70)

Si entendemos que la cultura es esencialmente un conjunto de procesos y estructuras de significados socialmente establecidos, el análisis cultural se convierte en un análisis interpretativo. Una tarea centrada en intentar llegar a comprender los códigos sociales y los significados que le otorgan a su modo de vida las personas o colectivos objeto de estudio. Entonces, se vuelve prioritario “leer el texto” y seleccionar los símbolos centrales que están presentes en su acción. El enfoque simbólico de la cultura nos lleva a afrontar el reto de la hermenéutica cultural, a hallar una metodología que permita interpretar lo ya interpretado en otros niveles o instancias.

Comprender las acciones o modos de comportamiento ya interpretados previamente por los actores de nuestra unidad de observación durante sus interacciones sociales no resultará una tarea sencilla. La interpretación requiere de selección, reconstrucción e imputación de sentidos, con el fin de construir creativamente un sentido entre la diversidad de posibles alternativas. El investigador ha de “sumergirse” para bucear en un nuevo océano de significados, “enredarse” en el tejido social que conforma la unidad de observación para desenredar la maraña de estructuras de significación que nuestro objeto de estudio posee. Con el objeto de proporcionar una descripción densa a la comunidad académica que se aleje de la superficialidad del registro puramente fenoménico de los hechos:

“Por ahora sólo quiero destacar que la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. (...) Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de ‘interpretar un texto’) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.” (Geertz, 2011: 24)

Sumergirnos en el universo simbólico no significa mimetizarnos con nuestro objeto de estudio, transformarnos en activistas no llevaría a una mejor comprensión de su acción

colectiva. Entramos en este terreno en un juego donde el etnógrafo ha de mantener constantemente un delicado equilibrio entre la participación que permite la observación y la entrega a las causas que allí se dan cita. Entre la empatía que facilita la comprensión y el compromiso militante que asumen los más implicados en el proyecto. Guardar la distancia suficiente requerirá de un esfuerzo constante pero necesario para conservar el rigor y no contaminar de ideología el análisis etnográfico. A transformar el trabajo de campo en un creativo juego de malabares que nos lleva a estar presente allá donde sea posible sin ser parte implicada. Tal y como comenta Geertz, se trata de entablar una conversación con los “nativos” no de intentar parecerlos o convertirnos en ellos:

“No tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucha más que la charla) conversar con ellas, una cuestión bastante más difícil (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce.” (Geertz, 2011: 27)

Además, llegar a desarrollar un análisis que refleje fielmente el sentido de la acción colectiva de nuestro objeto de estudio requerirá de algo más que de una aproximación convivencial y empática que lleve a establecer un diálogo productivo. No podremos entender cómo la cultura de los movimientos sociales fluye, se adapta, precipita y arrastra sin tener en cuenta el contexto. El campo de fuerzas dentro del cual operan los activistas, se convertirá en otro de los elementos centrales de nuestro análisis. Enfocar nuestra lente exclusivamente en la dimensión simbólica que posee la acción colectiva movimentista puede llevarnos a sesgar el estudio y a una falta de comprensión de los factores sociales e históricos que entran en escena.

En la década de los noventa del siglo XX se inicia un nuevo *ciclo de protesta*. Tal y como indica Tarrow (2012) un nuevo ciclo implica: una intensificación de los conflictos y la confrontación; una aceleración en la difusión de la acción colectiva e innovación en sus formas a través nuevos marcos o de su transformación; presencia de participación organizada y no organizada; e intensificación de la interacción entre disidentes y autoridades que puede acabar en reforma, represión o revolución.

Con los noventa surge el movimiento antiglobalización (MAG) y con él se incrementa el número de desencantados con el sistema sociopolítico actual que cruzan sus fronteras para sumarse a coaliciones. Estos darán lugar a un nuevo activismo de carácter transnacional, a nuevos movimientos globales que con otro enfoque y nuevas

formas intentan frenar la ola neoliberal y al capital. Si queremos comprender la acción de estos activistas tendremos que tener en cuenta en nuestro análisis cómo lo macro puede activar lo simbólico en una lucha que se presenta a diferentes niveles.

La nueva arena social, las coordenadas espacio-temporales y las redes donde los activistas intentarán poner en marcha la movilización, tendrán que tener un hueco en nuestro análisis. Si queremos llegar a una comprensión profunda de la acción colectiva que estos llevan a término, una buena contextualización no sólo cimentará la vía para alcanzarla, sino que será imprescindible para lograr nuestro reto. Lo que nos lleva al marco metodológico propuesto por John B. Thompson. Éste inspirado en el concepto de hermenéutica profunda de Ricoeur y apoyándose en la obra de Geertz y sus seguidores ampliará la mirada simbólica complementando ésta con una apuesta por la contextualización. Una propuesta metodológica que acabará cubriendo las aparentes carencias del enfoque simbólico iniciado por Geertz y fortaleciendo el análisis de la cultura:

“El concepto de cultura tiene una larga y complicada historia propia, historia que probablemente ha producido tantas variantes y tanta ambigüedad como la historia del concepto de ideología. Sin embargo, creo que el concepto de cultura continúa siendo una noción importante y valiosa, y que, si se reformula de manera adecuada, define un campo fundamental del análisis social. (...) A partir del trabajo de antropólogos como Geertz, planteo que el concepto de cultura puede usarse de manera apropiada para referirse, de una manera general, al carácter simbólico de la vida social, a los patrones de significado incorporados a las formas simbólicas que se intercambian en la interacción social. Pero este énfasis en el carácter simbólico de la vida social debe complementarse con un énfasis en el hecho, no siempre evidente en los escritos de Geertz, de que las formas simbólicas están arraigadas en contextos sociales estructurados que implican relaciones de poder, formas de conflicto, desigualdades en términos de la distribución de recursos y así sucesivamente. Este énfasis dual define lo que llamo ‘concepción estructural’ de la cultura. En este sentido, los fenómenos culturales pueden considerarse como formas simbólicas en contextos estructurados; y el análisis cultural puede concebirse con el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas.” (Thompson, 2002: 23-24)

El análisis cultural se ve potenciado exponencialmente por tres motivos derivados de la incorporación explícita de la contextualización en su modelo metodológico. En primer lugar, esta apuesta nos permite contemplar cómo las formas simbólicas pueden ser transformadas en objetos de valoración, evaluación y conflicto. Desde su enfoque podremos observar como los movimientos sociales convierten éstas en su caja de herramientas, ampliando y actualizando el repertorio de la acción colectiva. En segundo lugar, nos facilita un marco que sitúa la transmisión cultural de las formas simbólicas en un lugar privilegiado facilitando el análisis de los medios empleados para la misma y las instituciones implicadas en ese objetivo. Y por último, permite contemplar la distancia espacio-temporal del contexto original que dio origen a dichas

formas simbólicas. Es decir, nos facilita analizar cómo estas viajan en el tiempo y en el espacio pasando a disposición de los más variados activistas.

Thompson se inspirará en Ricoeur para proporcionar una descripción teórica sistemática con implicaciones metodológicas relevantes en su obra *Ideología y cultura moderna* (2002). Nosotros podremos apoyarnos en ellas adaptando la estructura de su análisis a nuestro objeto de estudio. En particular, puede ser sumamente útil para la investigación etnográfica de lo que se ha venido a conocer como movimiento antiglobalización (MAG). Y para el caso que aquí se aborda como plataforma teórica para el análisis de un nodo del mismo en nuestro país: la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC).

1.2.2 Una metodología para la interpretación

John B. Thompson nos dota de un marco metodológico que sistematiza las pautas empleadas en esta investigación. A su propuesta inspirada por la obra de Paul Ricoeur la denomina *marco metodológico de la hermenéutica profunda*. Siendo el principal atributo de éste la capacidad para admitir y articular una variedad de análisis. Ordenándonos de tal forma que acaban presentando una excelente plataforma para un estudio que persigue la interpretación o reinterpretación de los fenómenos culturales. Esta cualidad esencial nos permite vincular los distintos tipos de análisis, estableciendo estos como una serie de escalones que posibilitan alcanzar la comprensión e interpretación de nuestro objeto de estudio.

El marco metodológico proporcionado por este sociólogo dota de un excelente esquema analítico para abordar el proceso de interpretación que los etnógrafos realizan de los fenómenos sociales y culturales. Para articular los diversos tipos de análisis que enriquecen este proceso hermenéutico facilita un esquema que contiene cuatro procedimientos.

El primero, entendido como fase preliminar comprende la inmersión etnográfica. En esta el investigador habrá de recabar mediante el trabajo de campo la interpretación cotidiana que los sujetos objeto de estudio realizan de las formas simbólicas que construyen, recrean o utilizan. Es el momento de emplear la vía etnográfica y sus diversas técnicas. Thompson lo denominará hermenéutica de la vida cotidiana o interpretación de la doxa.

Una vez finalizado el trabajo de campo, la esencial e inicial etapa etnográfica, irá seguida de procedimientos o fases puramente analíticas, centrandó nuestro esfuerzo en alcanzar una "hermenéutica profunda". Llegado a este punto hay que aclarar que estas fases no se conciben de forma secuencial, sino como elementos analíticamente distintos de un complejo proceso interpretativo.

La primera de estas fases desarrollará la contextualización. Es decir, un análisis histórico-social dirigido a la descripción de las condiciones de producción, circulación y recepción de las formas simbólicas. El contexto, la situación social del momento histórico que se vive, el espacio donde se dan las formas simbólicas no puede desvincularse de su análisis. Los fenómenos sociales han de ser contextualizados para hacer viable un estudio que persigue la interpretación de la cultura porque el contexto que envuelve éste funciona como operador de sentido (Giménez, 2005: 145-146).

“Desarrollo la hermenéutica como un marco metodológico para el análisis de los fenómenos culturales, es decir, para el análisis de las formas simbólicas en contextos estructurados. En esta descripción, la hermenéutica profunda es un marco metodológico que comprende tres fases o procedimientos principales. La primera fase que se puede describir como ‘análisis sociohistórico’, se relaciona con las condiciones sociales e históricas de la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas. Esta fase es esencial porque las formas simbólicas no subsisten en el vacío. Son fenómenos sociales contextualizados, se producen, ponen en circulación y reciben en condiciones sociales específicas que se pueden reconstruir con la ayuda de métodos empíricos, documentales y de observación.” (Thompson, 2002: 36)

Las prácticas culturales además de ser histórica y socialmente situadas presentan como construcciones simbólicas específicas una estructura articulada. Lo que nos lleva al siguiente procedimiento analítico propuesto por Thompson. Este conformará la segunda fase de su esquema y busca arrojar luz sobre la estructura interna que presenta las formas simbólicas centrándose en el análisis formal o discursivo. El modelo o técnica específica a emplear para dicho análisis dependerá del objeto cultural que se pretenda estudiar. Pero no puede conllevar una ruptura con la fase anterior. Las condiciones socio-históricas no podrán quedar desconectadas de este procedimiento analítico porque las formas simbólicas no se presentan ajenas al contexto donde se desarrollan (Giménez, 2005: 146).

“La segunda fase del marco hermenéutico profundo se puede describir como ‘análisis formal o discursivo’. Empezar un análisis formal o discursivo es estudiar las formas simbólicas como construcciones simbólicas que presentan una estructura articulada. Esta fase es esencial porque las formas simbólicas, además de fenómenos sociales contextualizados, son algo más: construcciones simbólicas que, en virtud de sus rasgos estructurales, pueden, y afirman, representar, significar y decir algo acerca de algo. Es este aspecto adicional e irreductible el que exige un tipo de análisis diferente, una fase analítica que se relacione ante todo con la organización interna de las formas simbólicas, con sus rasgos, patrones y relaciones estructurales. Empero, aunque esta fase de análisis es perfectamente legítima, se puede tornar confusa cuando se aparta del marco de la hermenéutica profunda y se persigue como un fin en sí misma. Por sí sólo, el análisis formal o discursivo se puede transformar, y en muchos casos se ha transformado, en un ejercicio abstracto, desconectado de las condiciones sociohistóricas y ajeno a lo que expresan las formas simbólicas cuya estructura busca develar.” (Thompson, 2002: 36-37)

El tercer procedimiento del esquema analítico propuesto por Thompson se denomina interpretación. Esta fase se apoya en las dos anteriores, el análisis histórico-social o contextualización y el análisis formal o discursivo, pero operará de forma diferente. Si las precedentes eran puramente analíticas y se centraban diseccionar del conjunto de formas simbólicas construido o utilizado por los individuos todos los elementos que lo componían. Es decir, actuaban por disociación para deconstruir el entorno que rodea la acción de los sujetos de estudio o ésta misma. La última fase del marco hermenéutico de Thompson se diferenciará al proceder por síntesis. En la fase

interpretativa se intentará construir creativamente el sentido global que se estima persigue la acción de los individuos. Su objetivo se centra en proporcionar una explicación o reinterpretación de la propia interpretación del significado que los sujetos otorgan a sus acciones. Thompson, al igual que Geertz recupera uno de los objetivos de la sociología comprensiva de Max Weber (1864-1920) al intentar alcanzar la interpretación del sentido que para los actores tiene su acción social. Para ello propone reconstruir la dimensión referencial de las formas simbólicas. Es decir, explicitar qué es lo que se representa y lo que se dice acerca de lo representado. Para este fin se apoyará en las dos fases analíticas precedentes (Giménez, 2002: 146):

“La tercera y última fase del marco de la hermenéutica profunda es lo que se puede llamar adecuadamente ‘interpretación’ (o reinterpretación). Esta fase trata de la explicación creativa de lo que se dice o representa por medio de una forma simbólica; estudia la construcción creativa de posibles significados. La fase de interpretación parte de los resultados del análisis sociohistórico y del análisis formal y discursivo, pero va más allá que ellos en un proceso de construcción sintética. Recurre al análisis sociohistórico y al análisis formal o discursivo para esclarecer las condiciones sociales y los rasgos estructurales de una forma simbólica, y busca interpretar una forma simbólica en esta luz, explicar y elaborar lo que dice, lo que representa y de lo que se trata.” (Thompson, 2002: 37)

Nos encontramos por tanto ante un proceso de reinterpretación. Las formas simbólicas analizadas por el investigador han sido preinterpretadas por los actores. Al proceder de esta manera el etnógrafo habrá de reinterpretar lo ya interpretado por ellos. El investigador deberá intentar captar el significado global de las formas simbólicas que ha hallado durante la fase preliminar o trabajo de campo.

Pues bien, este proceso creativo puede llevar a unos resultados que difieran del sentido inicial otorgado por los protagonistas de la acción. Puede incluso darse un conflicto de interpretaciones ya que toda interpretación puede ser en principio cuestionable. El etnógrafo tendrá que construir un argumento que pueda ser reconocido y admitido como válido. Habrá de sintetizar la diversidad de interpretaciones a una coherente y global explicación de las acciones sin caer en las falacias del reduccionismo y el inmanentismo. De este riesgo inherente a toda interpretación nos previene el modelo analítico propuesto por Thompson.

En gran medida la asunción de este reto es posible gracias a su metodología. La fortaleza de la misma deriva de la unión de tres enfoques complementarios. Los análisis socio-histórico, discursivo e interpretativo se articulan formando un sólido pero flexible sistema que posibilita al investigador alcanzar una explicación plausible.

Permitiendo transmitir el sentido global de la acción de los sujetos dentro de la concepción simbólica o semiótica de la cultura:

“La propuesta metodológica de Thompson es, quizá, la más completa y ambiciosa entre todas las que han sido presentadas en el ámbito de la concepción simbólica (o semiótica) de la cultura. Esta propuesta permite integrar, por una parte, diferentes técnicas de análisis de manera sistemática y coherente, explotando todas su virtualidades pero a la vez reconociendo sus limitaciones particulares, por otra, permite eludir simultáneamente la falacia del reduccionismo (que pretende explicar exhaustivamente las formas simbólicas sólo en función de sus condiciones históricosociales de producción) y la falacia del inmanentismo (que reduce toda explicación cultural al análisis formal y meramente interno de las formas simbólicas).” (Giménez, 2005: 147)

Además, su posición metodológica no es cerrada, no excluye la posibilidad de ser ampliada. La hermenéutica de la cultura presentada no aboga por excluir otras herramientas teóricas que enriquezcan su análisis. La concepción simbólica de la cultura se fortalece a través de un esquema analítico abierto y flexible que permite la presencia y utilización de otros recursos teóricos.

1.2.3 La construcción simbólica de los movimientos sociales

Como se ha comentado anteriormente entre las propiedades que posee la metodología hermenéutica de Thompson encontramos su carácter abierto. Esta cualidad se expresa en la capacidad de integrar diferentes tipos de análisis y modelos teóricos en su estructura. El sociólogo norteamericano no nos ofrece herramientas analíticas específicas y adaptadas a nuestro objeto de estudio, sino simplemente un esquema o guion básico que habrá de ser completado por los investigadores interesados en alcanzar una explicación plausible de los fenómenos sociales bajo el enfoque simbólico de la cultura.

La acción movimentista que se promueve desde la unidad de observación seleccionada, exige complementar el esquema de Thompson con unos instrumentos analíticos adaptados específicamente a ella. No obstante, estos han de seguir siendo coherentes con su enfoque. Se centrarán en la dimensión cultural y cognitiva de su acción colectiva movimentista e intentarán zafarse del sesgo racionalista y estructural en su abordaje.

Para ello no podrán abordar únicamente una perspectiva macrosociológica que percibe a los sistemas de acción como una respuesta de las organizaciones formales de los movimientos sociales (OMS) a un contexto político propicio para la movilización de recursos exitosa. Y deberán adoptar una mirada centrada en la micromovilización donde las personas participan en la acción llevadas por la fuerza de sus ideas y una actitud individual que les impulsa a accionar contra una situación que consideran injusta o dañina:

“Investigadores como Charles Tilly (1978), Sidney Tarrow (1989), Doug McAdam (1982), Theda Skocpol (1979), Jack Goldstone (1982), Hanspeter Kriesi (1989) y Herbert Kitschelt (1986), entre otros, han defendido la idea de que las revoluciones y los movimientos sociales surgen a menudo en respuesta a la expansión de las ‘oportunidades políticas’ de que puede disponer un grupo social para iniciar una acción colectiva. Su argumento es que los movimientos más que ser fruto de los esfuerzos de movilización que se registran en un nivel intermedio, son resultado de la vulnerabilidad política creciente de los sectores con que se enfrentan o del sistema político/económico como un todo. En general estoy de acuerdo con este planteamiento, pero creo que en muchas de sus formulaciones concretas revela el sesgo ‘estructural’ u ‘objetivista’ al que me he referido. La cuestión es que resulta extremadamente difícil separar los ‘cambios objetivos en las oportunidades políticas’ de los procesos subjetivos de construcción social y de atribución colectiva de significado que confiere sentido a la participación en los movimientos los hace significativos. ‘Mientras que la expansión de importantes oportunidades políticas no produce de ninguna manera un movimiento social... (En cambio) sólo brinda un ‘potencial estructural’ objetivo para la acción política colectiva. Entre la oportunidad y la acción median las personas y los significativos que atribuyen a sus circunstancias’ (McAdam, 1982: 48). Por tanto, la relevancia de la ‘expansión de las oportunidades políticas’ es inseparable de los

procesos de definición colectiva por medio de los cuales se percibe y difunde el significado de estos cambios. (McAdam, 2001:46-47)

Uno de los planteamientos teóricos que ha resultado de gran utilidad para resolver las cuestiones que derivan de este nivel de análisis es el *construccionismo*. La perspectiva constructivista desarrolla la idea de *la construcción social de la realidad*, es decir, el proceso por el cual las personas crean y dan forma a la realidad mediante la interacción social. Este principio o fundamento cimienta el paradigma del interaccionismo simbólico y sustenta el modelo teórico constructivista (Macdonis y Plummer, 2011: 174).

Bajo esta lente las personas no están irremediablemente determinadas por los hechos y las fuerzas sociales. Estas generan sus propios mundos sociales en un proceso continuo de interacción con otras. Construyen y viven estos mundos definiendo y recreando en este proceso un universo simbólico que orienta su acción colectiva. Estos supuestos básicos fueron destacados entre los teóricos del *interaccionismo simbólico* que dentro del paradigma interpretativo analiza el sentido de la acción social desde la perspectiva de los participantes:

“Los trabajos de Mead (1934) y Blumer (1934) desde el interaccionismo simbólico, y de sus continuadores Turner y Killian (1957) llamaron la atención sobre el hecho de que las interpretaciones y significados atribuidos a la realidad son fruto de la interacción y comunicación entre individuos; son el resultado de sus relaciones y mutuas influencias en diversos contextos sociales. Cotidianamente, en el espacio intersubjetivo de interacción y comunicación –lugares donde se relacionan los individuos unos con otros e intercambian información y experiencias– las personas van construyendo socialmente la ‘realidad’ y las distintas interpretaciones de la misma. No podemos obviar (...) que la estructura política, social, económica y cultural determinan múltiples aspectos de la situación de los actores y de sus formas de entender el mundo que le rodea. Sin embargo, lo significativo para la acción será la manera en que estos agentes perciban, definan e interpreten estos condicionamientos y el significado que, subjetiva e intersubjetivamente, otorguen a las posibilidades y limitaciones que poseen para intervenir. (Funes; Monferrer, 2012: 31-32)

Apoyándose en estos supuestos desde la sociología del conocimiento se desarrollará lo que se conoce como su planteamiento más riguroso, dando lugar a un nuevo modelo teórico que ha sido aplicado posteriormente en los más diversos estudios. Estos bajo distintos enfoques han ido enriqueciendo el corpus teórico destinado a abordar el estudio de los movimientos sociales:

“El planteamiento más riguroso sobre la idea de que la realidad social –y por inclusión la ‘realidad’ de lo que se considera un problema social– se construye socialmente tiene su origen en las contribuciones de Berger y Luckmann (1968:33) quienes desde la sociología del conocimiento plantearon y desarrollaron esta tesis en su ensayo crítico sobre *La construcción social de la realidad* (1968), abriendo el camino para un nuevo paradigma teórico. Posteriormente, esta perspectiva construccionista ha sido

desarrollada y aplicada a ámbitos de estudio diversos como la sexualidad, la administración, las identidades políticas o los movimientos sociales (Laraña, 1999, Hunt, Benford y Snow, 1994, Klandermans, 1994). La etiqueta de 'construcción social' se ha convertido en un paraguas teórico bajo el cual se cobijan una pluralidad de enfoques que coinciden en destacar la naturaleza social de los procesos de significación, interpretación y construcción de significados, puesto que tienen lugar en la interacción entre los individuos. Ésta es la razón por la cual su aplicación al análisis de los movimientos sociales se conceptualiza como *construcción social de la protesta* (Klandermans, 1994: 185). Desde esta perspectiva sociopsicológica aquello que los movimientos sociales definen como 'problema' es el resultado de procesos de definición colectiva de la situación, que cristaliza en situaciones 'etiquetadas' como problema." (Funes; Monferrer, 2012: 32)

Pues bien, para abordar el análisis formal o discursivo de mi objeto de estudio me apoyo en el modelo teórico constructivista que centra su mirada en los factores culturales y cognitivos presentes en los sistemas de acción. Desde este enfoque se entiende que los promotores de los movimientos sociales se esfuerzan en generar un lazo de unión entre la orientación cognitiva de los sujetos y la de su organización. Su objetivo es generar una cosmovisión que posibilite legitimar la lucha y motivar a sus miembros hacia la acción.

Para ello han de construir un marco de referencia que resuene culturalmente. Han de procurar conectar con los valores expresivos del colectivo de personas que desean integrar en su protesta. Estos irán más allá de los intereses personales y la forma en que los problemas les han afectado. El marco movimentista deberá trascender lo instrumental para dirigirse a la conciencia, al entramado de significados que posibilita a las personas orientarse en un mundo de acontecimientos y encuentros. Inspirar una respuesta emocional a través de una serie de imágenes que resulten atractivas a los que están predispuestos a la acción.

Es un acto de apropiación cultural que ha de posibilitar reforzar y ampliar el esquema de interpretación de las personas con el fin de incitarles a la movilización que desea la organización. Los líderes movimentistas han de conseguir construir un marco de injusticia que posibilite enlazar su lucha con los problemas y debates que ciertas subculturas o la sociedad en su conjunto perciben como significativos. Este proceso ha sido denominado *alineamiento de marco* por David Snow y sus colaboradores. Estos se apoyarán en la obra del sociólogo estadounidense Erving Goffman para ampliar el análisis de los marcos de referencia:

"Inspirándose en la obra de Erving Goffman (1974), David Snow y algunos de sus colegas (Snow, Rochford y Worden, 1986; Snow y Benford, 1988), han desarrollado el concepto de "procesos de alineamiento de marco" para describir los esfuerzos por los que organizadores de un movimiento tratan de vincular las orientaciones cognitivas de los individuos con las de las organizaciones de los movimientos sociales. El objetivo

consiste en proponer una visión del mundo que legitime la protesta y parte de su éxito depende de la *resonancia cultural* de los marcos de referencia promovidos por los organizadores. Sus esfuerzos, en este sentido, para crear el marco pueden ser considerados como actos de apropiación cultural, en los cuales los líderes tratan de asociar sus reivindicaciones a controversias públicas de gran resonancia en la sociedad en general (o en una subcultura en particular) para activar la protesta.” (McAdam, 2001: 45)

Estos teóricos sociales consiguen dotar a la comunidad académica de una serie de conceptos clave para el estudio de los movimientos sociales. Distinguiendo los diversos tipos de marcos que los sistemas de acción van construyendo en su camino, nos facilitan las herramientas conceptuales esenciales para el análisis de los procesos simbólicos que se dan en las organizaciones de los movimientos sociales:

“En un trabajo de especial importancia, Snow y Benford (1988) conceptuaron los procesos simbólicos que nos permiten entender cómo surge un movimiento social en tres tareas de creación de marcos, que deben realizar las organizaciones de los movimientos para alinear con ellos a sus posibles seguidores. En primer, lugar la creación y difusión de un *marco de diagnóstico*, por el cual una cuestión social se identifica como un problema que afecta a una serie de individuos y grupos, y se señala a sus responsables (imputación de causalidad). Las organizaciones de los movimientos deben producir también un *marco de pronóstico*, una propuesta de soluciones para resolver ese problema. (...) Pero los movimientos no sólo surgen porque difunden unos marcos de significados congruentes con las orientaciones cognitivas de sus potenciales seguidores, sino porque esos marcos inciden en sus motivaciones individuales, a través de unas *llamadas a la acción* que constituyen el *marco de motivación* en defensa de las ideas que promueven.” (Laraña, 1999: 120-121)

El aporte de estos analistas es esencial e irrenunciable para el estudio de los sistemas de acción desde la sociología. Pero la importancia de su contribución no ha de hacernos olvidar el trabajo teórico desarrollado en este campo por Gamson, Fireman y Rytina (1982). Estos, inspirados también en la obra de Erving Goffman *Frame Analysis: Los marcos de la experiencia* (2006), introdujeron el concepto de *marco de injusticia*. William Gamson apoyándose en el legado goffmaniano articulará el paradigma que hará posible la conexión entre la experiencia individual y la colectiva, ampliando el espectro de la contribución de Goffman al estudio de los movimientos sociales. Lo que sigue es un esbozo de las contribuciones que este sociólogo ha realizado y han contribuido a nivel teórico a centrar la atención de esta investigación en el estudio de la cultura política presente en la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC).

Gamson (1992) considerará que el proceso de movilización y motivación que conduce a una acción colectiva posee cuatro dimensiones: *la micromovilización, la identidad colectiva, la solidaridad y la conciencia*. El sociólogo norteamericano entiende por *micromovilización* una serie de encuentros donde la interacción social está dirigida hacia un objetivo bien definido que es conocido por los participantes. Con ella se

construye un espacio donde los individuos crean vínculos con los sistemas socioculturales. La *identidad colectiva* se generará en el proceso mediante el cual el individuo vincula la autodefinición que hace de sí mismo a la definición compartida por los miembros de un movimiento que persigue la transformación social.

La *solidaridad* será definida por Gamson como el vínculo entre el individuo y el sistema social. Tomará forma cuando las personas desarrollen lazos de lealtad y compromiso con las organizaciones o grupos que integran los movimientos sociales. Para explicar cómo los sistemas de acción promueven y generan estos vínculos solidarios tendremos que observar y comprender cómo estos hacen uso de las relaciones sociales preexistentes entre los individuos. Así como, éstas y sus comunidades son transformadas en espacios protectores –grupos de afinidad o espacios libres– para que proporcionen a sus miembros apoyo emocional y cubran las necesidades instrumentales: transporte, alojamiento, comida, etc. (Chihu, 2004: 446)

La dimensión de la *conciencia* es entendida como un producto resultado de los procesos cognoscitivos y la cultura. Existe un nexo entre las creencias individuales y las culturales e ideológicas. Los individuos son procesadores activos en la construcción de significados de su mundo social pero estos están mediados por la cultura. Esta circunstancia limita el alcance de la investigación si se centra únicamente en el nivel cognoscitivo y lleva a ampliar el enfoque. El análisis de la conciencia debe focalizar su atención en dar respuesta a cómo los significados generados por el individuo se transforman en una definición compartida que lleva a la acción colectiva, sin pasar por alto que la conciencia política implica una ideología y un discurso que han de ser examinados (Vallverdú, 2012; Chihu, 2004).

Lo que nos lleva al concepto de cultura política. William Gamson contribuyó desde la sociología a definir ésta más allá del enfoque reduccionista que le habían dado los politólogos Almond y Verba (1963), superando la orientación psicológica que el concepto de cultura política desarrollado por estos implicaba. Con él la cultura política dejaba de concebirse como un tipo de orientación política, para entenderse como el conjunto sistematizado de elementos culturales que las personas emplean para abordar los objetos políticos:

“En opinión de William Gamson, el concepto de cultura política, tal y como fue usado bajo la influencia del importante libro de Almond y Verba, *The Civic Culture* (1963), adolecía de reduccionismo psicológico. Más que examinar la cultura, los politólogos norteamericanos concentraron su atención en las orientaciones psicológicas hacia los objetos políticos. La cultura política desde esa perspectiva, fue reducida a un tipo particular de actitud política. Gamson propone en cambio definir la cultura política como el significado de los sistemas que están culturalmente disponibles para hablar, escribir

y pensar acerca de los objetos políticos: los mitos y metáforas, el lenguaje y los elementos ideacionales, los 'marcos', las ideologías, los valores y los símbolos." (Chihu, 2004: 457)

Sintetizando, el enfoque cultural que conlleva el análisis de marcos y las contribuciones que desde la sociología han realizado sus teóricos, destaca la necesidad de abordar el estudio de la cultura política si queremos llegar a comprender la acción colectiva movimentista. Además, un contexto donde los modelos culturales y normativos se han convertido en un instrumento al servicio de la lucha política protagonizada desde los movimientos sociales, incrementa exponencialmente el interés que su abordaje posee.

En el siguiente apartado ampliaremos considerablemente y desde la antropología la noción de cultura política. Bajo su mirada la cultura política se concibe no como un instrumento al servicio del poder, sino como la variable clave que otorga significado a la acción colectiva. La revisión crítica encabezada por Clifford Geertz de esta noción nos facilitará el giro hermenéutico que permite desde la antropología el análisis de la estructura y la acción colectiva de la CIC. Su contribución teórica será el pilar central que cimente la tercera fase analítica que Thompson recomienda en su propuesta metodológica: la interpretación. En ella nuestro esfuerzo se dirigirá a intentar captar el significado de la acción colectiva movimentista que esta entidad impulsa. Este ejercicio deberá llevar al investigador a la reinterpretación plausible del conjunto de referencias simbólicas que en la misma encontramos.

1.2.4 Una noción de cultura política desde la antropología

El interés académico por el estudio de la cultura política se inicia en 1963 desde otra ciencia social, la politología. La obra *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations* de los politólogos Gabriel Almond y Sidney Verba dará inicio desde una metodología empírica a este objeto de estudio. Si bien, los resultados de su publicación fueron cuestionados generó debate teórico y pasó a ser el punto de referencia para estudios posteriores. Su incursión pionera abrió la puerta al enfoque cultural y cimentó un espacio permanente para la explicación del comportamiento político. La cultura en sus distintas manifestaciones –valores, creencias, etc.– dejaba de ser un fenómeno accesorio a la estructura social y económica. Con el aporte de estos teóricos el entramado cultural pasaba a concebirse como un elemento clave que nos acercaba a la comprensión de “lo político”. El factor cultural se transformaba en una variable esencial del análisis del poder.

Bajo la noción de cultura política se han recogido una gran variedad de fenómenos, convirtiéndose en un verdadero cajón de sastre conceptual que demanda distintas aproximaciones con el fin de esclarecer la complejidad que ha ido adquiriendo. El enfoque adoptado por Almond y Verba intenta alcanzar una síntesis teórica abordando el proceso político desde el ámbito psicosocial. Estos autores definen cultura política como un conjunto de orientaciones que los individuos poseen en relación al sistema político. Éstas serían el resultado de un proceso de interiorización de un determinado marco de referencia:

“El término cultura política hace referencia a las orientaciones específicamente políticas en relación con el sistema político y sus distintas partes, y a actitudes relacionadas con el rol del individuo en el sistema (...) cuando hablamos de cultura política de una sociedad nos referimos a cómo se ha interiorizado el sistema política a través de conocimientos cognoscitivos, de sentimientos y evaluaciones por su población. (Almond; Verba, 1963: 10)

Desde la antropología política se han desarrollado dos vertientes para su estudio. La primera se prolongó hasta mediados del siglo XX y derivaba del estudio de las “sociedades primitivas”. Las tribus se concebían como comunidades sencillas al alcance de la lente del etnógrafo, que pasaría a observar en ellas cómo se articulaba lo político con el sistema económico y de parentesco. Las sociedades ágrafas se transformarían en el ámbito apropiado para la metodología etnográfica, abandonando el estudio del ejercicio del poder en las sociedades complejas a otros científicos sociales –sociólogos y politólogos–. A pesar de esta autolimitación inicial los etnólogos

consiguieron evidenciar la pluralidad de formas existentes en lo relativo a la práctica del poder.

La segunda tendencia va más allá de la vertiente clásica, superando el examen los “pueblos primitivos” para desarrollar su capacidad analítica en el estudio del proceso político en las sociedades complejas. Se abre por tanto al análisis de los sistemas de poder en un mundo globalizado, centrando su atención en las prácticas y discursos políticos que se construyen, se ponen a prueba o se “escenifican” en la sociedad capitalista:

“Contrariamente a su vertiente ‘clásica’, actualmente la reflexión antropológica se encuentra inmersa en el estudio no sólo de las transformaciones que afectan a los procesos políticos en las sociedades ágrafas, sino también explora la vida social del moderno mundo capitalista y el funcionamiento de los sistemas de poder en el marco del Estado nacional y de las transformaciones que lo debilitan en un mundo cada vez más interdependiente y globalizado. Acorde con sus nuevos intereses, de una visión comparativa que la llevaba a construir taxonomías de “los sistemas políticos”, la antropología política se ha orientado hacia formas de análisis que estudian las prácticas y discursos del poder en el mundo capitalista, poniendo de manifiesto sus expresiones y sus puestas “en escena”. Así, transplantando sus enfoques y metodologías al análisis de las complejas sociedades modernas –y en contraposición a acercamientos disciplinares como la ciencia política–, la perspectiva antropológica prescinde de postular un corte neto entre lo que “es político” y lo que no lo es. Por el contrario pretende aprehender cómo se da la imbricación entre las relaciones de poder, sus ramificaciones y las prácticas a las que dan (y pueden dar) lugar, tanto en el ámbito formal o institucional del quehacer político como en el informal, lo que nos introduce de lleno en la imbricación entre el poder, el ritual y los símbolos que lo representan (Kertzer, 1998).” (Ramos, 2006: 28)

Desde la antropología, el estadounidense Clifford Geertz posibilitará una crítica a la noción de cultura política que mantuvieron los politólogos Almond y Verba. Para Geertz ésta no será aprehensible desde la metodología cuantitativa –encuestas– empleada por estos. La cultura no estaría compuesta simplemente por un conjunto de variables accesibles mediante estas técnicas. Geertz analiza la cultura como un código que orienta la acción social. Ésta estaría compuesta por un conjunto de significados y conformaría una malla de ideas que representaría o evocaría los elementos lingüísticos presentes en un acto de comunicación. Este enfoque facilitaría vincular la cultura al contexto histórico y diferenciar claramente comportamiento y cultura:

“Esta perspectiva, proveniente principalmente del quehacer de la antropología social, concibe la cultura como una red, malla o entramado de significados presentes (objetivos y subjetivos) en un acto de comunicación. Entre los procesos que crean y recrean permanente los signos, símbolos y significados, la cultura es vista como un código público que orienta la acción social. Esta idea permite, además de la consideración de la particularidad histórica, esclarecer mejor los límites del campo de estudio y acabar con la confusión derivada de no diferenciar entre ‘comportamiento’ y ‘cultura’. La diferenciación no es menor, toda vez que mientras la cultura sirve de gramática, de principio estructurante del comportamiento y remite a lo simbólico, el

comportamiento se refiere a lo inmediatamente observable. Así, mientras la cultura es un patrimonio común, el comportamiento pertenece a lo plural y conflictivo. (Ramos, 2006: 42)

Con Geertz nos situamos en otra corriente del análisis de la cultura política que permite ir más allá de la visión de Almond y Verba. El enfoque interpretativo que abandera Geertz posibilita escapar del positivismo de estos autores y del paradigma funcional-estructuralista para percibir la sociedad no como una suma de individuos en continua interacción, sino como el resultado de las relaciones de sentido que las personas ponen en funcionamiento. Bajo esta nueva perspectiva la cultura política pasa de ser un instrumento, un mero recurso al servicio del sistema adaptado al régimen político que lo sustenta, para concebirse como el sustrato que otorga significado a la acción colectiva.

No obstante, y como nos advierte el antropólogo estadounidense nos encontramos ante un enfoque que carece de un cuerpo teórico plenamente desarrollado. Esta carencia obliga al investigador a cubrir lagunas mediante “bricolaje” teórico al mismo tiempo que construye su análisis. Una tarea ardua no exenta de riesgo pero necesaria si queremos solventar los inconvenientes que otras corrientes de análisis presentan o deseamos avanzar en este apasionante campo de estudio.

Una de las recomendaciones a seguir para lograr el éxito en esta tarea es evitar perderse ante la densidad y variedad de referencias simbólicas que una determinada agrupación pueda tener. Para ello habrá que evitar el deseo de generalizar y seguir los vínculos entre lo cultural y lo político sin hacer uso de razonamientos que parten de principios generales para llegar a los particulares. Anclar la observación en los grupos que institucionalizan las ideas en su seno será el consejo de Geertz para transitar con éxito este camino:

“La principal tentación que hay que resistir es hacer conclusiones generales y la principal defensa contra esta tentación consiste en rastrear explícitamente los lazos sociológicos que hay entre temas culturales y fenómenos políticos, y no en moverse deductivamente de una esfera a la otra. Las ideas –religiosas, morales, prácticas, estéticas–, como Max Weber, entre otros, nunca se cansó de decir, deben ser sustentadas por poderosos grupos sociales para tener poderosos efectos sociales; alguien debe reverenciarlas, celebrarlas, defenderlas, imponerlas. Las ideas tienen que ser institucionalizadas para cobrar en la sociedad no sólo una existencia intelectual sino, por así decirlo, también una existencia material.” (Geertz, 2011: 264)

La revisión crítica que posibilita Geertz de la noción de cultura política proporciona un giro hermenéutico al análisis de la estructura y el ejercicio de la política. El enfoque semiótico de la cultura propuesto lleva a intentar captar el significado de la vida

política, sin aspirar a proponer leyes ni taxonomías que ayuden a comparar las distintas culturas. No desea establecer una “cultura cívica” como Almond y Verba, sino a reinterpretar los múltiples y heterogéneos significados, símbolos y códigos de la acción social que se presentan en culturas y políticas particulares.

A nivel teórico se distancia de la propuesta de los politólogos Almond y Verba. No busca verificar teorías a través de encuestas, sino establecer un diálogo con “los otros” que lleva a entender su acción colectiva interpretándola. Para desarrollar su análisis se apoyará en primer lugar en una búsqueda del sentido y el significado intersubjetivo que esta acción tiene para sus protagonistas. Encontrándolos no en el comportamiento visible de los individuos, sino en los dispositivos de significados simbólicos que otorgan sentido y controlan esta conducta. Y es que Geertz propone entender la cultura como un concepto semiótico:

“Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.” (Geertz, 2011: 20)

“Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.” (Geertz, 2011: 27)

La cultura se transforma en el contexto que posibilita describir de forma nítida y comprensiva los distintos fenómenos sociales. No se trataría de establecer necesariamente relaciones causales, sino de describir e interpretar. Su enfoque es semiótico e interpretativo. La semiótica de la cultura aplicada en el ámbito político posibilita ir más allá de la acción observable. Para ello centrará su atención en el sentido que subyace, guía y norma la acción colectiva visible. El sentido de la acción se adquirirá en el proceso de socialización, en la reproducción en la vida cotidiana de las estructuras sociales en las que están integradas las personas. El conjunto de significados compartidos dará lugar a códigos intersubjetivos de acción que pueden ser decodificados con éxito a través de la interpretación:

“Y el enfoque interpretativo se propone acceder a tales códigos y ser capaz de interpretarlos plausiblemente –esto es decodificarlos exitosamente– para permitir un acercamiento tan íntimo con el mundo de representaciones simbólicas de los actores, al grado de permitir al investigador conversar con ellos en sus propias estructuras de significación, lo que implica conocer todos los códigos –lingüísticos, culturales y de contextos particulares– que su uso demanda dentro de una comunidad particular de

hablantes. Pues como lo expresa el propio Geertz: “Todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr el acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos.” (Ramos, 2006: 45)

El etnógrafo se convierte en intérprete que trata de captar el significado de lo que observa en el trabajo de campo. El antropólogo no ha de intentar seguir un rumbo fijo, sino orientarse continuamente en el laberinto que se presenta ante él. Su enfoque interpretativo representó una auténtica revolución epistemológica, con él se distanciaba de la sociología de Parsons para centrarse en la búsqueda del significado, en el rol de las formas simbólicas en la actividad humana. Tomando del filósofo y antropólogo francés Paul Ricoeur (1913-2005) la idea de que las acciones humanas conllevan significados que pueden ser leídos como un texto escrito, situaba el foco del análisis de la acción social en su contenido simbólico y no en sus consecuencias.

Para Geertz, el lenguaje de la cultura es público, su código es abierto y permite la diversidad. Los símbolos que constituyen una cultura, posibilitan componer una descripción del mundo y guiar la acción de las personas. La cultura proporcionaría el contenido intelectual del proceso social, además de facilitar los modelos de lo que se concibe como real y patrones para la conducta. Al guiar la acción social las proposiciones culturales se integraban en ella. Resumiendo, con su aportación la cultura pasaba a ser una de las variables que determinaba y establecía los límites de la acción social. Y el enfoque cultural se posiciona entre otros como un recurso imprescindible para aproximarnos al análisis de la acción colectiva:

“El lenguaje de la cultura era público y, consecuentemente, el analista no debería pretender conseguir percepciones en los rincones oscuros de las mentes humanas. La función simbólica era universal y los seres humanos no se las arreglarían sin este segundo código, que operaba paralelamente al propio código genético. En realidad, ser humano era poseer cultura. Pero no tenía sentido ir a la caza (junto con estructuralistas y formalistas) de principios universales que pudieran subyacer toda cognición, ya que la clave residía en que todas las culturas eran diferentes. (...) Los símbolos que constituían una cultura eran vehículos de concepciones y la cultura quien suministraba el ingrediente intelectual del proceso social. Pero las proposiciones culturales simbólicas hacían algo más que articular una descripción del mundo, también proporcionaban una guía para la acción en su seno. Proporcionaban modelos tanto de lo que afirmaban que era real como patrones para su conducta. Y era en calidad de guía de conducta como se introducían en la acción social. (...) La cultura era uno de los determinantes y constrictivos de la acción y la perspectiva cultural era un ingrediente necesario en un análisis más amplio, que debía ser obligadamente de carácter interdisciplinario.” (Kuper, 2001: 119-120)

Clifford Geertz sostiene que para desarrollar el enfoque cultural es necesario recurrir al método de la interpretación. Los datos esenciales recabados en el trabajo de campo no pueden ser sintetizados únicamente mediante el recurso de la observación

participante. Las acciones de las personas debían de ser procesadas a través del tamiz de la interpretación. El investigador ha de centrarse no tanto en lo que los individuos hacen, sino en el significado que atribuyen a sus acciones. La tarea del etnógrafo consistiría en reinterpretar la interpretación que las personas le otorgan a la acción que realizan. La etnografía se transforma en lo que Geertz denomina: descripción densa. Pasa a concebirse como una labor centrada en la interpretación de un texto constituido por una multitud de estructuras de significación superpuestas o entrelazadas entre sí. La etnografía pasa a ser la “lectura” de un “texto” duro, no exento de obstáculos para su comprensión, que se presenta a través de conductas modeladas:

“Por ahora sólo quiero destacar que la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. (...) Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de ‘interpretar un texto’) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.” (Geertz, 2011: 24)

A través de esta descripción densa el etnógrafo puede describir y explicar cómo la vida de las sociedades y la de los grupos se rige por las ideas, cómo ésta se expresa en símbolos y es representada mediante rituales. El etnógrafo ha de captar los marcos de referencia que actúan en un determinado campo social y su alcance, estableciendo un diálogo con el grupo objeto de estudio fundado en la descripción y explicación que los individuos ofrecen de sus propias acciones. Los colectivos, grupos o sociedades poseen su propia interpretación, dotan de significado a sus acciones y la tarea del investigador consiste en tener acceso a la variedad de interpretaciones que se pueden dar en su seno.

Geertz recupera con su enfoque interpretativo uno de los objetivos de la sociología comprensiva de Max Weber (1864-1920) al intentar alcanzar la interpretación del sentido que para los actores tiene su acción social. Trasladado al análisis de “lo político”, el investigador ha de llegar a conocer los esquemas de interpretación, el conjunto de ideas, valores, creencias, mitos, estructuras conceptuales, etc. que los actores utilizan para dotar de significado su praxis política. Para Geertz la cultura no es un elemento estático, sino dinámico y constituido por estructuras de significación que posibilitan dotar de sentido la experiencia. La política sería uno de los contextos donde

aparecen estas estructuras. Su enfoque interpretativo posibilitaría captar la multiplicidad de reflejos culturales que se dan en la actividad política:

“Entre la corriente de acontecimientos que constituyen la vida política y la trama de creencias que forma una cultura, es difícil hallar un término medio. Por un lado, todo parece un conjunto de sorpresas; por otro, un vasto conjunto geométrico de juicios enunciados. Lo que une semejante caos de incidentes a un cosmos de sentimientos y creencias es extremadamente oscuro y más oscuro aún es el intento de formularlo. Por encima de todo, el intento de relacionar política y cultura necesita de una concepción menos expectante de la primera y una concepción menos estática de la segunda. (...) Aquí cultura no es ni culto ni usanza, sino que son las estructuras de significación en virtud de las cuales los hombres dan forma a su experiencia; y la política no es aquí golpes de estado ni constituciones, sino que uno de los principales escenarios en que se desenvuelven públicamente dichas estructuras.” (Geertz, 2011: 262)

“El término cultura política es usado aquí para referirse a una serie de tendencias compartidas en relación a ‘hacer política’, en un contexto donde la interrelación se presenta con suficiente regularidad para estructurar las expectativas mutuas de los participantes. En un contexto cultural, los acontecimientos políticos, comportamientos, costumbres o procesos puede adoptar una descripción inteligible y “densa”. (Geertz, 2011)

1.3 DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA: REFLEXIONES SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO

Una vez situados y esbozados los marcos teóricos y la metodología que encuadran la investigación, bajo parámetros generales de orden cultural, simbólico e interpretativo, para finalizar este capítulo queremos volver a la experiencia etnográfica en su práctica, es decir, tal y como se planteó y trató de encauzarse dentro de dichos parámetros.

1.3.1 Los problemas preliminares

Tal y como indiqué anteriormente inicié la fase exploratoria del trabajo de campo el 21 de septiembre de 2013. Empléé este periodo en la búsqueda de posibles unidades de observación y la construcción de una pequeña red de contactos.

Esta primera aproximación me sirvió para descartar como unidades de observación una amplia variedad de entidades vinculadas a la población inmigrante latinoamericana presente en nuestro territorio que nada tenían que ver con la movilización social que yo buscaba. Este descarte inicial permitió focalizar mi investigación en los colectivos que integrados formalmente o no en el tercer sector apoyaban de forma solidaria o tenían como referente estos sistemas de acción propios de Latinoamérica. Me centré en esta etapa en encontrar en el tejido asociativo de la comunidad autónoma catalana proyectos auto-organizados que tuviesen como finalidad impulsar, desarrollar e implementar proyectos colectivos de transformación social siguiendo modelos de acción latinoamericanos de perfil liberacionista y transformador del orden social –EZLN, MST, Vía Campesina, etc.–.

Durante ese periodo inicial (2013–2014) mantuve entrevistas con líderes de asociaciones de inmigrantes de América Latina en Cataluña y acudí a actos de protesta en los que el contenido reivindicativo de origen latinoamericano era central. Sería en este último tipo de eventos dos meses después donde me hablarían por primera vez de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) y me sugirieron acercarme al local de AureaSocial. Un espacio donde se reúne periódicamente el núcleo de activistas más implicado de la CIC y una puerta abierta a su organización. En él encontraría el nexo más sugerente y productivo entre una entidad del tercer sector catalán y los movimientos latinoamericanos. En concreto, el que protagoniza el movimiento zapatista que abandera en México el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN).

Una vez comprobados sobre el terreno los vínculos entre la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) y el sistema de acción zapatista. Me dediqué al estudio de la base documental de la entidad y mediante consulta de la bibliografía relacionada a la lectura de los temas clave que podrían arrojar luz y facilitar la comprensión de su acción colectiva, entre ellos: el anarquismo; el milenarismo; la economía solidaria, autogestión, etc. Esta tarea me permitió obtener una base teórica inicial para abordar este complejo objeto de estudio. Este trabajo previo fue imprescindible para acercarme a los activistas que componen la CIC. Me permitió conocer en teoría y de entrada el conjunto de principios y valores que podrían sostener su proyecto colectivo, su cosmovisión, sus objetivos, así como los medios que emplean para alcanzarlos. Es decir, permitió plantear las primeras hipótesis apoyándome en el conocimiento previo desarrollado sobre esta unidad de análisis. Un ejercicio imprescindible si queremos evitar en la medida de lo posible cargar el diseño de la investigación con la mochila de prejuicios y estereotipos que todos llevamos de alguna forma incorporada.

Como bien indicó Malinowski (1986) estar preparado teóricamente no significa cargar con ideas preconcebidas que lastran la investigación. Todo etnógrafo que se aprecie habrá de deshacerse de sus hipótesis si éstas no reflejan fielmente las evidencias que gracias a la observación va acumulando. Si admitimos esta premisa la teoría será moldeada por los hechos. Por lo que plantear una serie de interrogantes preliminares en base al conocimiento acumulado sobre nuestro objeto de estudio no contaminará nuestra investigación, sino que se revelará como el principal rasgo distintivo de que tanto la investigación como su aproximación metodológica está sometida al rigor científico. La teoría nos ayudará a situarnos en el campo con una visión amplificada del problema o problemas a resolver:

“Tener hipótesis bien formuladas nos obliga a plantear explícitamente todo el trasfondo teórico del diseño de la investigación en el que se ubica la etapa etnográfica. Se trata de confrontar la experiencia de campo con la teoría, es decir, con las interpretaciones previas que se han hecho del problema que estamos estudiando. Siempre es mejor confrontar los datos etnográficos con planteamientos teóricos que con los prejuicios más o menos sutiles que el etnógrafo pueda tener de un problema y sobre los que no ha hecho ninguna formulación explícita, por ese miedo ingenuo de ‘contaminar’ su mirada etnográfica.” (Pujadas, 2010: 78)

Pues bien, ya finalizada la fase exploratoria en 2015 y seleccionada la CIC como unidad de observación, después de unos meses dedicados a la lectura de la bibliografía y la consulta de las fuentes documentales de la entidad –publicaciones, blogs, webs, etc.–, inicié el trabajo de campo dotado de una buena base teórica y

cierto conocimiento sobre la entidad que facilitaban abordar con garantías de éxito el desarrollo de la etnografía.

1.3.2 El establecimiento de relaciones cooperativas y vínculos de confianza

Inicié mi observación participante prestando apoyo a la organización de la CIC. Para llevarla a efecto me puse en contacto con los miembros de la entidad que podrían orientarme en este proceso y “solicité formalmente” a la entidad mi integración en la misma para este fin. En una organización que se define como autogestionada este pequeño trámite se realiza participando con sus miembros en una asamblea permanente. Cumpliendo con lo que se esperaba de alguien que desea integrarse en la entidad para realizar un estudio de la misma, expuse el motivo de mi presencia y el objetivo que me llevaba hasta allí. Mi presentación como alumno de doctorado en antropología de la URV y el desarrollo de la tesis que mantenía como unidad de observación su entidad tuvo buena acogida entre sus miembros.

A partir de ese momento pude iniciar mi colaboración con la entidad. Gracias a la cercanía que proporcionaban las tareas de voluntariado dentro de la organización logré a través de un largo proceso establecer los imprescindibles vínculos de confianza con los activistas más implicados. La proximidad proporcionaba la posibilidad de establecer relaciones más “ricas” y variadas con sus miembros. Permitía acercarme a ellos sin que la “etiqueta” de investigador fuera un obstáculo, facilitando en la medida de lo posible el establecimiento de conversaciones “entre iguales”, un diálogo intersubjetivo más “productivo” para los fines que me marcaba.

La observación participante conlleva irremediamente una vivencia subjetiva, las relaciones sociales establecidas en el proceso exigen al etnógrafo una actitud abierta al impacto que supone experimentar otra cultura. En este contexto el investigador que desee continuar y alcanzar resultados intentará comprender los sentimientos y emociones de los individuos objeto de estudio experimentando de forma racional y objetiva lo que sienten. Es decir, esta técnica implica necesariamente establecer relaciones empáticas con las personas estudiadas. Esa dimensión emocional forma parte de la esencia o naturaleza de la investigación etnográfica:

“La experiencia etnográfica, en general, y en particular, la vinculada a la observación participante, presuponen el establecimiento de vínculos personales y emocionales entre observadores y observados, entre los investigadores y los actores sociales. No se puede evitar –ni es posible hacerlo– el establecimiento de una relación de empatía entre el investigador de campo y aquellos seres humanos que forman parte de la situación etnográfica que se quiere describir, en primer lugar, para analizarla e interpretarla, después. Los mismos sentimientos forman parte de la realidad cotidiana de las personas, y esta dimensión ‘caliente’, vivencial, del trabajo de campo es una dimensión consustancial de la experiencia de los etnógrafos.” (Pujadas, 2010: 76)

Pues bien, no sólo es inevitable este tipo de relación empática, sino que puede ser altamente recomendable entender e intentar posicionarse en la situación emocional que vive el sujeto objeto de estudio. Esta postura no implica perder la distancia necesaria que permite al investigador mantener la objetividad y hacer posible un análisis riguroso. Es más, facilita establecer un tipo de vínculo entre “observador y observado” sin el cual las puertas que dan acceso al significado de la acción que el etnógrafo pretende estudiar posiblemente no se abran.

Durante el trabajo de campo el etnógrafo debe intentar dirigir su esfuerzo a captar el significado de las acciones de los sujetos objeto de estudio. Un recurso al alcance de todo investigador sobre el terreno para este fin es establecer vínculos de confianza con los informantes. La creación de este vínculo emocional entre el etnógrafo y los actores no solo es inevitable, sino que han de ser potenciado siempre que esta implicación personal sea de signo positivo.

Mostrar empatía y dar respuesta a las necesidades de los miembros del grupo que se muestran más dispuestos a colaborar en la investigación puede revelarse sumamente útil para nuestra etnografía y enriquecer nuestra experiencia. Sin caer en el “servilismo” ni en una instrumentalización de las relaciones, durante la fase etnográfica fue sumamente útil, en los momentos de colaboración, proporcionar “apoyo emocional” a los miembros de la entidad.

Ser percibido como una ayuda y no como una “carga o molestia” facilitó no sólo a que mi presencia fuese más cómoda, sino más eficiente. Captar las necesidades emocionales de mis informantes clave, sus sentimientos y dar una respuesta adecuada a éstas, ayudó en gran medida a alcanzar parte de mis objetivos como investigador. Si además, es espontánea y no medida esta actitud es sumamente gratificante para ambas partes y posibilita transformar esos días, semanas o meses “perdidos” que toda etnografía conlleva irremediablemente, en un periodo “productivo” desde el punto de vista personal y etnográfico.

Cuando inicié mi colaboración en 2015 con los activistas más implicados de la CIC, en el local de AureaSocial que ejerce de “sede no oficial” de esta plataforma antisistema en pleno centro de Barcelona, era evidente que su actividad diaria para la organización les sometía a una sobrecarga de trabajo, a una agenda exigente que les dejaba poco tiempo para el descanso. Además, las tensiones internas y los conflictos entre activistas eran el caldo de cultivo ideal para un clima social –en ocasiones– “tóxico”. Aliviar esa carga de trabajo con mi colaboración les suponía un alivio y un apoyo que

no encontraban –sin mediar las asignaciones económicas– en algunos miembros de la CIC.

La investigación que yo protagonizaba les podía parecer a algunos una intromisión en su “intimidad”, pasar a ser objeto de un proceso que visibiliza una actividad que no deseaban hacer pública, aunque la asamblea la hubiera “autorizado”. No obstante, afortunadamente era una minoría la que mostraba cierto rechazo o poca implicación frente a la tarea que tenía por delante.

A buena parte de sus miembros, sin cuya colaboración no hubiera sido posible iniciar, dotar de contenido y finalizar esta tesis, no les molestaba mi pequeña incursión en su organización y vida cotidiana. Todo lo contrario, ser objeto de la misma les daba fuerza para continuar, les hacía sentirse protagonistas de una acción colectiva que suscitaba interés y que podía ser posteriormente publicada por la comunidad académica.

Mi actividad etnográfica, me llevaba a mantener con ellos una escucha activa, a acompañarles en sus viajes o encuentros, a interesarme por su estado de ánimo o por su actividad diaria. Mostrando respeto por su modo de accionar, una actitud abierta, tolerante y sin forzar las situaciones les permitía que dieran visibilidad a una lucha que pocas veces recibía reconocimiento o era objeto de estudio.

Concretando, la capacidad de empatizar con los sujetos objeto de análisis y/o ser útil a la entidad o a sus miembros, pueden ser condiciones necesarias para moverse por el campo con ciertas garantías de éxito. Una carencia de ambas o de alguna de ellas mermará posiblemente la obtención de resultados significativos en nuestro proceso etnográfico.

Sigamos, es posible para el que se acerque a la CIC por primera vez, o no tenga la oportunidad de establecer un vínculo que permita cierta relación de confianza con sus miembros, percibir esta plataforma como una más que desde un centro social “okupado”⁹ intenta difundir a su entorno más próximo un mensaje antisistema.

Si acudimos a las acogidas que se realizan para los simpatizantes o curiosos de lo que allí se realiza, se nos hablará de la historia del local que acoge la sede, de la dificultad de llevar a cabo la autogestión y de la diversidad de proyectos que desde allí se

⁹ Los activistas comentaban que este inmueble era una “okupación blanca”. Al parecer, un sistema de alquileres cruzados evitó el desahucio por el impago de la deuda contraída por sus antiguos propietarios. Y ahora la organización de la CIC como arrendatario del local disfruta de su posesión y alarga el proceso legal obstaculizando que el banco ahora propietario del inmueble se haga con él.

potencian. Poco o nada se hablará de movimientos sociales, de activismo social, de anarquismo, del EZLN y de las acciones colectivas que se han realizado o se prevén realizar más allá de las mediáticas “expropiaciones” de uno de sus miembros –Enric Durán– o del uso de la desobediencia fiscal para financiar los proyectos autogestionados que se impulsan desde la entidad.

Si nos acercamos a sus asambleas permanentes –de carácter abierto–, se hablará con detalle sobre temas relacionados con la organización interna, pero nadie comentará en ese espacio lo que “en la trastienda se cocina”. Aunque útil e imprescindible para ir corroborando a través de la observación, liderazgos carismáticos, contradicciones y necesidades, tampoco esta vía nos acercará al conocimiento en profundidad que exige el análisis antropológico.

Si observamos la “periferia” de la CIC, un complejo entramado constituido por proyectos personales o colectivos integrados en ella, podremos captar como en los extremos se llega a difuminar tanto el mensaje original que acaba –en algunos casos– por desvirtuarse totalmente, añadiendo aún más dosis de confusión al combinado.

Una aproximación a su espacio virtual a través de la lectura de sus páginas web nos permitirá indagar algo más y será una fuente de información esencial. Pero este medio no nos llevará al discurso que surge del encuentro interpersonal, a visibilizar las tensiones, las rupturas, al momento en que los activistas comparten opiniones, dudas, temores, o realizan sugerencias a sus compañeros.

Ninguna de estas vías nos permitirá acceder a los momentos clave que arrojan luz sobre las acciones no visibles. Tan sólo el establecimiento de vínculos de confianza a través de la colaboración y el contacto prolongado con sus miembros nos permitirán el acceso a los acontecimientos que proporcionan las claves para comprender el motivo del nacimiento y la existencia de esta entidad. La proximidad al objeto de estudio, la relación empática del investigador con sus informantes y las continuas muestras de apoyo a través de mi trabajo voluntario en la entidad fueron imprescindibles para acceder a esta red movimentista con ciertas garantías de éxito. Concretando, sin implicación no hubiera sido posible la labor etnográfica:

“Debemos hacer de notarios de lo observado y, al mismo tiempo, debemos tomar partido. Esta es una forma implicada de practicar las ciencias sociales. Ya que sin compromiso, no hay intercambio y sin intercambio no hay comunicación.” (Pujadas, 2010: 305-306)

No obstante, todos estos caminos han de ser transitados, una y otra vez, simultáneamente. Ninguno ha de abandonarse aunque la tarea sea, en ocasiones, francamente exigente, todas las vías han de mantenerse abiertas a pesar de la dificultad y trabajo añadido que supone. De este modo podremos complementar, contrastar y ampliar lo que de otro modo quedaría inacabado, sesgado por un enfoque parcial y estrecho de miras.

Si el periodo de 2013-2014 me acerqué y mantuve encuentros esporádicos en los que pude hacerme un idea aproximada de su proyecto colectivo, el de 2015-2016 se caracterizó por haber dado un paso más allá y entrar a colaborar con el proyecto de transformación social que desde allí se promueve. Esta experiencia me permitió observar como los rostros de los activistas cambian, las miradas se relajan, las sonrisas aparecen. Es el momento en el que sin que dejen de observarte puedes acceder a algo más que el discurso prefabricado, empleado una y mil veces para no “pillarse los dedos con las puertas del Estado”.

Para ello has de demostrar a sus miembros la capacidad de trabajo que posees, las habilidades y los recursos que pueden serles útiles. Mis tareas de voluntario para esta entidad se centraron en ayudar en proyectos de documentación interna, proporcionar un servicio de atención a las personas interesadas en su proyecto –acogidas– y colaborar con la comisión de extensión de su organización. Sin ellas difícilmente hubiera podido conseguir su confianza, su respeto e incluso muestras de afecto que hicieron posible una experiencia única y enriquecedora.

He de destacar la actitud positiva y abierta que la mayoría de sus miembros mostraron para el desarrollo de esta tesis. No obstante, la colaboración no fue una tarea sencilla. Para lograr establecer vínculos de confianza no es recomendable posicionarse en los extremos, ni caer “preso” de las innumerables tensiones internas que se producen en su seno. Se ha de ser tolerante y comprensivo con todos. Esto ayuda a no ser encasillado y permite, en la medida de lo posible, disponer de la aceptación de sus miembros y con ella de la “movilidad” necesaria para ir conociendo los distintos grupos que en su seno se dan cita.

No obstante, sobre el terreno nada está garantizado, “la posición que has ocupado” durante meses la puedes perder por no prestar la atención debida al entorno y al ambiente que este genera en tu unidad de observación. No has de olvidar, al menos en la CIC, que aunque te han aceptado y admiten tu presencia estás siendo también observado e incluso objeto de evaluación por parte de sus miembros. En el estudio de

la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) tener en cuenta este detalle no es un asunto baladí.

Hay que tener presente que aunque la CIC como organización no está dirigida a desarrollar una actividad ilegal o clandestina, durante el periodo empleado como trabajo campo el “entorno próximo” con el que ciertos colectivos pertenecientes a la entidad se mostraban solidarios era objeto de represión policial. En ocasiones, estos acontecimientos despertaban la imaginación de algún miembro del núcleo más activo y limitaban el trabajo que desde el ámbito académico se puede desarrollar. Fue habitual durante esta fase mantener conversaciones informales entre sus miembros en los que la posibilidad de que su entidad estuviera siendo investigada desde dentro por algún servicio policial era objeto de “debate”. Este escenario no perjudicó directamente mi inmersión etnográfica pero sí generaba una serie de medidas de protección del colectivo y de “sensibilidades” que el investigador ha de tener en cuenta con el fin de no causar inquietud o malestar entre sus miembros.

Consciente de este problema, opté por dejarme llevar por el grupo, intenté en la medida de lo posible no forzar el proceso, ser invitado a los encuentros y no perseguir estar presente en ellos. Mostrar mi afinidad al proyecto, sin abandonar mi posición ante ciertos temas, pero respetando la opinión particular de cada uno de sus miembros pudo también ayudar a ser admitido.

Hay que destacar llegado a este punto que emplear este tipo de aproximación tenía un coste. Dejarse llevar por las aguas sin controlar la nave, llevaba a “perder” muchas horas en asambleas y encuentros que si bien facilitaban innumerables ocasiones para la observación no permitían recabar los datos de mayor interés para mi tesis. Sin embargo, fue mi presencia en las innumerables asambleas, reuniones y eventos que en su seno o en su entorno se daban cita, el factor clave que posibilitó mi acceso a esos otros actos o momentos significativos que mostraban la cara no visible de la acción colectiva de la entidad para los outsiders.

Resumiendo, a medida que va pasando el tiempo tu posición se consolida y vas haciéndote un hueco en el grupo que asegurará el acceso a la “cara B” de la CIC no expuesta públicamente y que hace de la etnografía uno de los mejores métodos de investigación social para el estudio de este tipo de fenómeno.

1.3.3 Reducir la complejidad o el análisis de la CIC

Durante la fase dedicada al trabajo de campo, a la recopilación de datos, pude ir percibiendo como la CIC constituía un espacio dinámico, en continua construcción, donde se dan cita una gran variedad de iniciativas colectivas e individuales. Un nodo de una red de redes global que se define revolucionario y presenta para el análisis un entramado complejo y una diversidad de referencias simbólicas. Pues bien, esta red social se convierte en un laberinto, en un puzzle de innumerables piezas que el etnógrafo tendrá que unir si desea comprender el sentido de su proyecto colectivo.

Esta tarea exigirá inicialmente al investigador encontrar y analizar el variado surtido de formas simbólicas que podemos observar en nuestra unidad de observación. Un esfuerzo necesario dirigido a ir concretando, a focalizar nuestra mirada en aquellas que a juicio del observador pudieran ser claves para comprender el sentido de la acción colectiva, en este caso movimentista, que desde la CIC se impulsa. Tal y como indicaron Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994) una característica propia de la investigación etnográfica reside en su capacidad para abrir las puertas a la comprensión de los fenómenos sociales a través de un proceso de focalización progresiva que desvela la naturaleza procesual y cambiante del trabajo de campo:

“La investigación etnográfica tiene una característica estructurada de ‘embudo’, centrando progresivamente su foco a medida que transcurre la investigación. Esta focalización progresiva tiene dos componentes analíticos: primero, a medida que el tiempo avanza, el problema de la investigación se desarrolla o se transforma y, eventualmente, su campo se delimita y clarifica, mientras se explora su estructura interna. (...) La focalización progresiva también suele envolver un cambio gradual, desde una preocupación inicial por describir acontecimientos y procesos sociales hasta el desarrollo y comprobación de las explicaciones.” (Hammersley; Atkinson: 1994: 191-192)

Pues bien, durante el trabajo de campo, los relatos de los activistas, los acontecimientos en los que estaba podía estar presente, o los actos que se iban sucediendo me llevaban a modificar el problema de investigación que inicialmente planteaba. Fue en el transcurso de la investigación, en el intento de conocer en profundidad mi objeto de estudio, cuando pude permitirme concretar y centrar mi atención en aquellos elementos que podían ayudarme en este reto. Un proceso que me llevó a descartar hipótesis sugerentes pero que no se adecuaban a la información que iba obteniendo sobre el terreno. A clasificar y filtrar los datos a través del tamiz de la observación, para llegar a comprender lo esencial de la acción colectiva de esta entidad, a una explicación plausible de ésta.

Pasaba entonces de la pura descripción al análisis formal, al desglose de los componentes que conformaban mi unidad de análisis y posibilitaban llegar a percibir los patrones o regularidades, los temas que emergen a partir de la información empírica obtenida. Las prácticas culturales de mi unidad de observación estaban dotadas de una estructura articulada. Eran construcciones simbólicas específicas que podíamos ubicar en el marco de referencia del movimiento decrecentista.

Además este conjunto de prácticas no estaban desvinculadas de las condiciones socio-históricas que la modernidad ha ido constituyendo, no se presentaban ajenas al contexto. Por lo que tuve que desarrollar un análisis que me permitiera la descripción de las condiciones de producción, circulación y recepción de estas formas simbólicas. Es decir, contextualizar sus formas simbólicas porque éstas no se presentan en el vacío (Thompson, 2002: 36).

No obstante, la integración de estos procedimientos analíticos no bastaba para llegar a comprender en profundidad, debía ir más allá y explicar no sólo qué tipo de patrones se dan y cómo encajan, sino porqué lo hacen. Hallar el motivo central, el mínimo común denominador que a modo de argamasa posibilita la unión de los distintos proyectos, colectivos, personas e iniciativas que componen la entidad. Tenía que encontrar el eje cultural que atraviesa toda la entidad, localizar el elemento central que hace gravitar el resto a su alrededor. Debía por tanto traducir la complejidad que encontraba en el campo hallando la fuerza cultural que les une y posibilita su movimiento.

Este tipo de análisis no estaba separado de mi presencia en el campo, de mi colaboración con la entidad, sino fuertemente vinculado a ella. El trabajo sobre el terreno conlleva que el etnógrafo se vea expuesto a un gran volumen de información. La observación participante, sus entrevistas, las conversaciones informales, le irán proporcionando un enorme caudal de datos que deberá registrar, ordenar y clasificar para su análisis. El trabajo de campo proporcionará los datos pero el análisis ha de ser permanente. Los resultados o conclusiones iniciales derivados del examen detallado de la información obtenida en el campo han de ser empleados para orientar nuestra investigación sobre el terreno. Estos permitirán ir ajustando la misma a las necesidades, giros y oportunidades que se presentan constantemente en el campo.

La etnografía es uno de los métodos más flexibles de las ciencias sociales, pero esta cualidad no es sinónimo de falta de rigor científico o de dirección adecuada. En su desarrollo no sólo hemos de adaptarnos a las condiciones del terreno, a las

subjetividades de nuestros informantes, a su forma de sentir y pensar, sino a los resultados que vamos obteniendo fruto de nuestra labor sobre el terreno. De lo contrario seríamos simples veletas, expuestas a los vientos, intereses o veleidades de nuestros informantes. El análisis ha de ser constante, este examen detallado de nuestros datos nos llevará a cambios en el diseño de la investigación. Es decir, dotará a la etnografía de un carácter procesual y dinámico que permite adaptar su rumbo sin perder la dirección de la investigación.

Más allá del análisis formal que nos permite la descripción detallada a través del desglose de elementos culturales que se le presentan en el campo, el etnógrafo habrá de interpretar o reinterpretar esas prácticas en las que ha participado. Para ello tendrá que apoyarse en los datos, en la visión emic, en la información obtenida de los actores sociales estudiados. Estos datos deberán ser contrastados por el etnógrafo a través de la observación para posteriormente ser filtrados en el tamiz de la interpretación. Pues bien, este instrumento analítico se convirtió en el cedazo tupido que permitió seleccionar el grano más fino de esa arena social y política que representa la CIC. El proceso interpretativo permitió abarcar la complejidad que se presentaba y encontrar el patrón que permitió ordenar y sistematizar la multitud de información que recogía durante el trabajo de campo.

El análisis interpretativo me permitió ir más allá de la visión emic y hallar en la CIC su mínimo común denominador irreductible. Sus prácticas describen un patrón cultural que reduce la confusión inicial que el etnógrafo encuentra cuando accede a este terreno. Reducir la complejidad es una tarea exigente no exenta de riesgos –focalizar excesivamente y sesgar el resultado– pero imprescindible para acceder a la comprensión de la acción social auto-organizada que constituía mi objeto de estudio. En este proceso tuve que “leer entre líneas”, identificar a los personajes clave y reconocer las formas culturales que encontraba a lo largo de este viaje en busca del conocimiento.

Un largo camino que me llevó a adquirir a través de procesos de documentación paralelos –consultas de páginas web, fuentes bibliográficas, etc.– una ingente cantidad de información, e intercalar intensos periodos de lectura con la recopilación de material empírico propio del trabajo de campo. El objetivo de esta práctica habitual era contrastar lo “virtual”, los artículos y publicaciones online de los activistas y colectivos insertos en estas redes, con los datos que iba obteniendo sobre el terreno. Un trabajo muy productivo que me facilitó la selección de textos que reunían y sintetizaban en un discurso coherente y reflexivo su acción colectiva más significativa.

Esta tarea era complementada con la consulta de la bibliografía especializada en: movimientos sociales; anarquismo; economía solidaria; ecologismo; milenarismo, etc. Lecturas que me permitían contextualizar y analizar dotado de una sólida base teórica el torrente de información al que continuamente estaba expuesto en el campo.

Este ejercicio de contraste permanente entre lo observado y lo publicado operaba como prueba de significación. Permitía inferir propiedades, contrastar hipótesis iniciales sometiéndolas al filtro de la experiencia en el campo. Es decir, iba allanando el camino que haría posible una interpretación plausible de la entidad. Esta actividad me ocupó muchas horas pero fue esencial para avanzar y no perderme en la heterogeneidad que presenta la unidad de análisis. Mediante esta técnica pude llegar a establecer el eje simbólico que dota de unidad al conjunto de elementos culturales e iniciativas presentes la CIC y permite su acción colectiva.

Me llevó a centrar mi mirada en la cultura política como variable clave que otorga significado. Esta noción me permitió acceder desde una visión ética al estudio de la estructura y la acción colectiva de la entidad, dando lugar a la tercera fase analítica de mi tesis: la interpretación. Captar el significado de la acción colectiva desde esta perspectiva y centrarme en la cultura como código que orienta la acción me permitió establecer los límites del campo de estudio. Además, posibilitó la distinción entre las conductas particulares de los socios o activistas de la CIC y su cultura. Es decir, diferenciar lo simbólico de lo inmediatamente observable. Distinguir la gramática que actúa como principio estructurante del comportamiento de la conducta particular de cada miembro de la entidad. La cultura política sería el patrimonio común, el patrón o eje simbólico de la entidad, mientras que el comportamiento remitiría a lo plural y conflictivo (Ramos, 2006: 42).

Bajo el enfoque interpretativo centrado en la cultura política los significados constituyen un patrón que puede ser transmitido históricamente bajo distintas formas simbólicas. La cultura se concibe como un entramado simbólico que orienta la conducta de las personas. Analizar bajo esta lente los distintos procesos culturales que se dan en la CIC me permitía leer e interpretar estos como un texto (Geertz, 2011).

Su cultura como el software libre era accesible para todos. Es más, su “código abierto” posibilitaba la diversidad en su seno. No obstante, los símbolos que la constituían dotaban a la CIC de un programa –siguiendo con la analogía informática– que dirigía su acción colectiva bajo un conjunto de reglas que deben compartir todos sus

miembros. Además, facilitaba a estos una lente desde la cual observar e interpretar el mundo. Constituía un marco de referencia o cosmovisión a través de un conjunto ordenado de significados y símbolos. Es decir, dotaba de un sistema simbólico desde el cual sus miembros podían percibir el mundo, expresarse y accionar. Su cultura política por tanto proporcionaba un modelo del mundo y un patrón de conducta.

Desde la antropología y como futuro etnógrafo partidario de seguir la estela de Clifford Geertz entendí que únicamente bajo el método de la interpretación podía llegar a la comprensión o explicación de la cultura política presente en la CIC. Debía de reinterpretar lo ya interpretado por los actores, por los protagonistas de su acción colectiva. La etnografía se transformaba en descripción densa (Geertz, 2011: 21). En el intento de leer un “texto” que se presenta borroso y complejo constituido por conductas modeladas (Geertz, 2011: 24). Mi esfuerzo debía de dirigirse a alcanzar una explicación plausible de mi objeto de estudio a través de la interpretación de los datos obtenidos sobre el terreno.

La observación participante, las entrevistas, las conversaciones informales mantenidas durante mi colaboración, mi presencia en los eventos o acontecimientos de interés para facilitar una comprensión de la acción colectiva de la entidad me permitían captar como la CIC como organización política pretendía movilizar a sus miembros a través de un marco de referencia decrecentista. También, el trabajo de campo posibilitaba la construcción de un diálogo intersubjetivo con los activistas. A través de sus relatos tenía acceso a las variadas interpretaciones que su acción colectiva pudiera tener. Pero será la etnografía cómo descripción densa, como reinterpretación, la que me permitirá finalmente el análisis de la entidad desde una visión etic. Facilitando un producto etnográfico, un informe o tesis que construye una explicación contextualizada del esquema de interpretación, ideas, valores, creencias, mitos, estructuras conceptuales, etc. que sus miembros utilizan para dotar de significado su praxis política.

Concretando, realizar una descripción densa de la cultura política de la CIC me llevó a comprender como los significados que otorgaban los diferentes actores que allí se dan cita formaban parte de un patrón, de un modelo cultural. Diferentes modelos culturales dan lugar a distintos tipos de organizaciones políticas. La acción colectiva de éstas se fundamenta en creaciones culturales, memorias históricas y tradiciones políticas (Tarrow, 2012: 216).

Pues bien, si analizamos la CIC siguiendo el enfoque interpretativo propuesto por Geertz, bajo esta lente analítica podremos observar como la cultura política de esta entidad es más allá de una visión dogmática del anarquismo que exige estructuras rígidas de carácter unidireccional y consenso ideológico, plenamente libertaria. Como destacó Uri Gordon (2014: 33-34) el pensamiento anarquista está presente en el seno del movimiento antiglobalización y su cultura política ha redefinido la lucha revolucionaria en el siglo XXI.

Mi etnografía constituye una muestra de cómo esta afirmación puede ser válida en nuestro territorio. La *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) se presenta como una plataforma de una red de redes que viene a constatarla. En ella podremos observar cómo el sector más radical del movimiento antiglobalización expresa a través de sus prácticas una cultura política que bien podemos definir como libertaria.

CAPÍTULO II - IDEOLOGÍAS Y UTOPIAS CONTEMPORÁNEAS, CONTRAHEGEMÓNICAS Y ANTICAPITALISTAS

2.1 CONTEXTUALIZACIÓN

2.1.1 Breve aproximación al movimiento antiglobalización

En este apartado se desarrollará una aproximación al movimiento antiglobalización. Su análisis nos permitirá conocer la red global donde la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) inserta su acción colectiva. Este movimiento social intenta presentar un frente común al proceso de globalización neoliberal en curso. Nos acercamos por tanto al sistema de acción transnacional que proporciona el espacio político de resistencia donde esta organización desarrolla, potencia e impulsa su proyecto.

La llegada del movimiento antiglobalización como sistema de acción compuesto por una multitud de actores sociales –sindicatos, redes de protesta, ONGs, etc.– aporta una nueva forma de entender el activismo y una renovación de su discurso que abandona tanto el carácter unidimensional del movimiento obrero –un discurso, una organización, una forma de acción– como la “especialización temática y descontextualizada” –centrada en una problemática concreta desvinculada del resto– de los nuevos movimientos sociales para posibilitar la confluencia de las luchas.

Con él se abre un periodo caracterizado de forma sintética por: nuevas formas de hacer, repertorios de acción que sorprenderán a las autoridades; un discurso renovado que busca tender puentes entre las distintas familias de movimientos y posibilitar construir “otro mundo” en la cáscara del viejo; el respeto a la diversidad en la búsqueda de la unidad; y un nuevo marco que intenta superar o reformar la democracia representativa con nuevas fórmulas de organización política (democracia participativa, directa, etc.). Es decir, asistimos al nacimiento y desarrollo de una nueva cultura de resistencia que intenta hacer frente a la ola neoliberal y da paso a un nuevo ciclo de movilizaciones y protestas.

En este contexto el sector más radical del movimiento antiglobalización apuesta por una transformación integral de la sociedad que lleve a “un mundo en el que quepan muchos mundos” y en el camino hacia su construcción podemos analizar la acción colectiva de los activistas clasificándola en distintas etapas que siguen una misma pauta interna: génesis, eclosión y transformación (González; Barranco, 2007: 273).

El sociólogo Ángel Calle encuentra cuatro periodos en el desarrollo del movimiento antiglobalización: embrionario (1988-1994); exploración (1994-1998); ciclo álgido de protestas (1999-2001); y sedimentación (desde 2002):

“A la vista de la sucesión de laboratorios de acción colectiva (campañas, encuentros), podemos afirmar la existencia de cuatro grandes fases en el desarrollo del hacer de los nuevos movimientos globales: embrionaria (1988-1994): se producen los primeros foros y bloqueos de cumbres, extensión de actitudes, a escala local e internacional, que recogerían los zapatistas bajo el lema ‘los rebeldes se buscan’; exploración (1994-1998): sobre las anteriores bases se estimulan dinámicas más estables como los Encuentros Intergalácticos contra el Neoliberalismo y por la Humanidad (Chiapas en 1996, Estado español en 1997), surge la red Acción Global de los Pueblos y campañas mundiales como la desarrollada contra el Acuerdo Multilateral de Inversiones; ciclo álgido de protestas (1999-2001): carrusel de cumbres y protestas internacionales que se expanden merced a la cobertura que brindan los grandes medios de comunicación y los portales de información alternativa en internet; sedimentación (aproximadamente desde 2002): la represión entra en liza como elemento disuasorio tras las protestas de Génova (2001) y las nuevas estructuras de participación pierden fuelle, lo que no es óbice para que el sustrato de democracia radical siga permeando la cultura activista de movilización con nuevas o renovadas iniciativas.” (Calle, 2005: 43-44)

El movimiento antiglobalización no es un bloque unitario. Este sistema de acción destaca por su diversidad pudiendo dividirse con fines analíticos su composición en tres polos políticos. Teniendo en cuenta las diferentes ideologías, estrategias que activan y el tipo de organizaciones presentes en su seno se agruparían en: el político-institucional; el radical-político y el autónomo-libertario. (González; Barranco, 2007: 270-272).

El polo político-institucional estaría conformado por las organizaciones políticas clásicas. Es decir, por partidos políticos presentes en las instituciones representativas y los sindicatos mayoritarios. En Cataluña destacarían entre los primeros, *Iniciativa per Catalunya Verds* (ICV), *Esquerra Republicana de Catalunya* (ERC) y entre los segundos, *Comisiones Obreras* (CC.OO) y la *Unión General de Trabajadores* (UGT). Así como, una parte de las grandes organizaciones no gubernamentales (ONGs) presentes en el territorio y las federaciones de asociaciones tradicionales. Este grupo se caracteriza genéricamente por ser partidario de las reformas y por intentar “humanizar” el capitalismo. De este heterogéneo grupo habría que resaltar la acción colectiva desarrollada por las entidades que se caracterizan por ejercer su actividad dentro del sector de la cooperación internacional. Estas agrupaciones han pasado a ser denominadas por los teóricos sociales como novísimos movimientos o movimientos por la solidaridad. Estos nacieron a finales de los 80 y desde finales de los 90 están formando parte del movimiento antiglobalización. La mayor parte se presenta bajo la forma de ONGs.

El radical-político lo constituye la mayor parte de las entidades que desde 2003 han organizado los Foros Sociales y las contra-cumbres. En él se dan cita los miembros, colectivos y partidos de la izquierda radical, y una parte de los sindicatos alternativos.

En Cataluña, dentro de este grupo destacan la acción de *Revolta Global* y *En lucha*, una organización juvenil. También, podemos integrar dentro de este polo a los partidarios de la izquierda independentista catalana. Entre sus organizaciones encontramos hasta 2001 la denominada *Plataforma por la Unidad de Acción* (PUA) que constituyó parte del movimiento independentista catalán y que en 1995 integró en su seno a los miembros de *Catalunya LLiure* y *Maulets*. Así como, a miembros de la *Asamblea de la Unidad Popular*, organización independentista que fue impulsada en su día por el *Movimiento por la Defensa de la Tierra-IPC*. Desde 2001, será *Endavant* (Organización socialista de liberación nacional) la que tome su relevo, acompañada por el *Sindicato de Estudiantes de los Países Catalanes* (SEPC) y la *Candidatura de Unidad Popular* (CUP) un partido con presencia en los municipios y en el parlamento regional catalán.

La CUP se situaría dentro de esta taxonomía en una posición ambigua. Ésta deriva de ejercer la lucha por la liberación nacional de su pueblo en el seno de las instituciones democráticas –municipios y parlamento autonómico catalán– y dotarse de formas de organización y órganos de decisión propios de la tradición anarco-comunista. Este carácter dual le permite ocupar un espacio intermedio entre el ala radical-política y los colectivos que conforman el tercer polo político del movimiento antiglobalización, el autónomo-libertario.

Este último se ha convertido en un cajón de sastre que contiene un amplio abanico de colectivos y entidades procedentes del ecologismo y la economía alternativa. Todo un foco de atracción para los desencantados de la democracia representativa y el sistema capitalista, partidarios de la acción directa y las okupaciones, una economía a “escala humana” o de anteponer el respeto a la naturaleza al crecimiento económico. En él destaca la actividad que desarrolla un núcleo duro conformado tanto por las clásicas organizaciones anarcosindicalistas como por colectivos autónomos. En el ámbito teórico habría que resaltar la influencia del discurso de los autores que dentro del movimiento antiglobalización apuestan por alcanzar la autonomía. Su acción colectiva se divide entre una actividad dirigida a la micro-movilización en el ámbito local y un papel activo en los Foros Sociales. Pero sin duda lo más destacable de este círculo movimentista es el hecho de dar origen en el año 2000 al *Movimiento de Resistencia*

Global (MRG), un espacio de coordinación que constituyó el embrión del movimiento antiglobalización en España:

“Se trata también de un polo muy amplio, y que a menudo atrae muchos colectivos temáticos del mundo de la solidaridad, el ecologismo y la economía alternativa. Su núcleo duro engloba desde el anarquismo tradicional (CNT) a las nuevas formas de organización libertaria y del ámbito de la autonomía (como el zapatismo y el movimiento okupa). Este polo se distingue por defender la estrategia de la generación de contrapoderes y huir de cualquier tipo de mediación política en la acción, celebrar la diversidad de identidades en el movimiento y centrarse en el trabajo en el ámbito de lo social, que se considera equivalente a lo político. Sus referentes teóricos, en el tema de la globalización, son también muy diversos y pueden incluir desde el italiano Toni Negri, a la canadiense Naomi Klein y el mexicano Sub-Comandante Marcos, portavoz del EZLN. En general, de este polo ha sido desde donde se han utilizado más repertorios de acción directa basados en la desobediencia civil, como las okupaciones. (...) En Catalunya de este polo surgió, en el verano del 2000, la iniciativa del primer espacio de coordinación del movimiento, el MRG, donde confluyeron con sectores del polo radical-político. Posteriormente, en la etapa de los foros, este polo se ha dividido entorno a dos orientaciones: la primera de ellas representaría a algunos sectores que perdieron el interés por el tema de las movilizaciones contra la globalización, centrándose de nuevo en el trabajo local, mientras que la segunda, es la que organiza y constituye los espacios alternativos en los Foros Sociales.” (González; Barranco, 2007: 272)

De los tres círculos concéntricos del movimiento antiglobalización este último, el autónomo-libertario es el central. Como decíamos, de él surge el *Movimiento de Resistencia Global* (MRG), una red de colectivos que creó el primer espacio de coordinación de esa amplia gama de sistemas de acción que constituye en la actualidad el movimiento antiglobalización. Hasta su autodisolución en 2003 se caracterizó por promover la movilización en el ámbito de la sociedad civil. Y en posicionar en el centro de la actividad económica y política a las personas para alcanzar una transformación integral del modelo actual de sociedad que genera el sistema capitalista.

Sus valores y principios anteponían: a la competitividad, la cooperación; a la desigualdad generada por el capital, la distribución equitativa; al interés individualista de una cultura que persigue el beneficio económico, el respeto de la dignidad de las personas y a la naturaleza; a la delegación política –democracia representativa–, la participación de todos los individuos en las decisiones que les afecten (democracia directa); a la economía de mercado capitalista, una economía colectivizada, cooperativa y autogestionada; al trabajo asalariado, el valor de los cuidados no remunerados; a la fragmentación social, la unión bajo formas movimentistas para alcanzar la liberación del dominio –económico, político, etc.–; a la apuesta “suicida” por el crecimiento económico, una economía local que fomente el decrecimiento; al poder de las instituciones internacionales que impulsan la globalización; el contrapoder de los movimientos sociales que nace de la solidaridad y respeta su autonomía.

En resumen, el MRG contrapone a la cultura capitalista que se extiende a nivel global y entiende lleva a unas relaciones sociales “tóxicas”, “otro modo de vida” sustentado en una serie de valores, creencias y normas, que lleve a acabar con la desigualdad y la injusticia. Estos principios de acción determinarán el *ethos*, el carácter o tendencia del movimiento y quedan fijados en el manifiesto fundacional que realiza el MRG en septiembre del año 2000:

“Consideramos que la respuesta está en la movilización de la sociedad civil. Es una urgente necesidad encontrar alternativas al modelo económico imperante. Se debe situar los seres humanos como eje y centro de la vida social y de la actividad política, lo que significa que la satisfacción de las necesidades de las personas de todo el mundo y el ejercicio de sus derechos tienen que estar garantizados por encima de cualquier otra consideración, por encima de la rentabilidad de las inversiones o la competitividad de la economía. La cooperación y la solidaridad tienen que sobreponerse a los intereses particulares garantizando la equidad y el equilibrio en el reparto de la riqueza y el trabajo. En especial, es preciso hacer frente a la desigualdad creciente entre Centro y Periferia y plantear una cultura alternativa del trabajo a escala planetaria, basada en los planteamientos anteriores. Entendemos la libertad como la facultad que tenemos todos para pensar e intervenir en las actividades que nos afectan, por tanto es necesario redescubrir el valor de la democracia en la política, más allá del elitismo y profesionalismo de los actuales partidos políticos. Es necesario descubrir el valor de la economía colectivizada y cooperativa a pequeña escala, más allá del capitalismo. En este sentido, es de gran importancia potenciar el diálogo y la convergencia en aquellos movimientos sociales que defienden el control, por el conjunto de la sociedad, de las actividades políticas y económicas. Debemos aprender a practicar y valorar las diferentes formas de trabajo humano, no sólo el trabajo remunerado, como vías de realización personal, de construcción comunitaria y reconocimiento de los derechos. Otro valor central es la defensa del equilibrio ecológico y el respeto de la naturaleza. Es necesario un replanteamiento del actual modelo de crecimiento y consumo tanto en el ámbito personal como colectivo, así como revalorizar la importancia de la economía local. En definitiva, debemos plantearnos una nueva forma de entender las relaciones entre las personas, de carácter universal, acabando con el capitalismo depredador, y en el marco de una sociedad que pondría en primer plano la participación entre los seres humanos y la abolición de las desigualdades sociales.” (Movimiento de Resistencia Global, 2000)

Si la presencia de este tipo de organizaciones podría responder por lo que se refiere al polo menos moderado del movimiento antiglobalización (el grupo radical-político y el autónomo-libertario) a la necesidad de dar una salida a la profunda crisis ideológica derivada de la caída del “socialismo real” y la desaparición del imaginario utópico que sostuvo los proyectos de transformación durante el siglo XX. En lo relativo al sector moderado, estaríamos en parte ante una reacción a las políticas neoliberales que minan la democracia y debilitan el nivel de protección social que los Estados alcanzaron en sus respectivos territorios.

Encontramos el origen de la praxis de esta renovada cultura de resistencia en la acción colectiva iniciada en Francia en mayo de 1968, con el nacimiento de la nueva izquierda y los nuevos movimientos sociales. Mayo del 68 se convertirá en un hito que

marcará el inicio de unas protestas, que visibilizarán el descontento y el rechazo al sistema capitalista bajo formas alejadas de la tradición del movimiento obrero y de las organizaciones del ciclo anterior. Encontramos en esa fecha el nacimiento de una nueva sensibilidad que apuesta por estructuras más horizontales y por la autonomía de las personas. Estos nuevos movimientos liberarán la protesta de las formas institucionalizadas de la izquierda clásica –sindicatos, partidos, etc.– y posibilitan a sus miembros distanciarse de una izquierda generadora de revoluciones fallidas y dictaduras estalinistas. Sus múltiples expresiones –feminismo, ecologismo, pacifismo, movimiento okupa, solidaridad internacional, etc.– visibilizan el repudio a las formas de dominación –cultural, social, económica y política– y sus consecuencias.

Estas adoptarán las formas de acción y los principios –horizontalidad, búsqueda del consenso, apoyo mutuo, prefiguración, etc.– que tuvieron su origen en el movimiento anarquista. El anarquismo reaparece en la arena política no como movimiento social, sino como corriente subterránea que alimentará a toda una nueva gama de movimientos impregnando sus acciones colectivas de las formas simbólicas generadas a lo largo de su larga trayectoria de lucha por la autonomía.¹⁰

Pero sigamos con el nuevo ciclo de movilización abierto con el movimiento antiglobalización, con la ruptura y la evolución desarrollada por este movimiento emerge un nuevo marco radical cuyos ejes centrales podemos resumir sucintamente en tres puntos: la búsqueda de nuevas formas de organización política que superen la democracia representativa; la construcción de una economía centrada en las personas y no en los beneficios del capital financiero; un intento de acabar con el dominio bajo todas sus formas –explotación, patriarcado, etc.–. Sintetizando encontramos una propuesta de emancipación que abarca todas las dimensiones del ser humano (política, económica, social y cultural).

Las formas horizontales pasarán a ser la moneda común de los movimientos y junto a ellas un discurso que pasará de la fragmentación característica del ciclo anterior –nuevos movimientos sociales– a un relato que se esfuerza por encontrar nexos de unión con otros conflictos. Como resultado encontraremos un discurso centrado en lo “local” y enraizado en el territorio pero que se apoya en lo “global” para construir un horizonte alternativo al sistema capitalista actual a través de la reforma o la revolución. Estos discursos no persiguen la agregación, sino la integración. Del mega-relato –comunismo, liberalismo, etc.– de las luchas históricas del siglo XIX y XX pasamos al

¹⁰ Este tema es el eje central de la tesis y lo desarrollaré ampliamente en el capítulo V de la tesis centrado en la cultura política de la CIC.

discurso en red del siglo XXI, donde el énfasis no recaería en la construcción de proyectos cerrados y uniformadores dirigidos por vanguardias bajo estructuras verticales, sino en estructuras que facilitan la participación a sus miembros y la creación de un proyecto abierto a su mejora y en continua construcción:

“Los nuevos movimientos globales tomarán de los nuevos movimientos sociales la definición plural de los espacios de conflicto: capitalismo, exclusión social, relaciones de género, interculturalidad, estructuras de poder no democráticas, militarismo, relaciones con la naturaleza, etc. Pero al mismo tiempo, buscando la conexión de procesos y denuncias, recuperarán del movimiento obrero su orientación hacia representaciones no temáticas sino globales del mundo. El resultado será la constitución de un discurso en red: un formato de representación de problemáticas que se aúnan simbólicamente, lo que facilitará la convergencia en las prácticas, a través de protestas y demandas conjuntas.” (Calle, 2005: 87)

“Esto no quiere decir que se trate de un movimiento de síntesis en el que hayan desaparecido las tendencias y diferencias ideológicas, tácticas y estrategias que caracterizaron a otros movimientos sociales como el ecologista, el pacifista y el feminista. Tales diferencias siguen existiendo y aparecen con claridad en muchos de los documentos producidos y en las manifestaciones y campañas organizadas por el movimiento alterglobalizador. El movimiento alterglobalizador ha heredado de los anteriores movimientos sociales el espíritu crítico respecto de las actuaciones de los partidos políticos tradicionales y de las cúpulas sindicales así como también su énfasis originario en la autonomía respecto de los mismos. Pero, por otra parte, parece haber dejado en un lugar secundario muchas de sus discusiones que sacudían a estos otros movimientos en su fase de declinación. Y esto en favor del análisis de los efectos (económicos, sociales y culturales) de la globalización neoliberal y en favor de la concreción de sus objetivos alternativos. Es en este sentido en el que se puede decir, por tanto, que empieza a hacerse anacrónica la anterior definición entre movimientos viejos y nuevos.” (Fernández, 2007: 22)

Asistimos a un “giro copernicano” en el campo de los movimientos sociales, a un cambio total de perspectiva que posibilita en teoría y no sin generar tensiones ni ciertas contradicciones, la integración dentro del movimiento antiglobalización de una multiplicidad de luchas y formas de intervenir en ellas. Observamos, una apuesta decidida por parte de estas entidades de escapar del discurso único, de la organización jerárquica y de la planificación centralizada. Unos rasgos que ya poseían los nuevos movimientos sociales. La integración de estos últimos en el seno del movimiento antiglobalización les lleva a presentar un análisis contextualizado, a un diagnóstico negativo de los efectos de la globalización neoliberal.

El movimiento antiglobalización, esa “nube de mosquitos” o “rizoma”, enfrentado a la ola neoliberal y las contradicciones del sistema capitalista que busca “otro mundo posible” debe en parte su actual configuración a la experiencia y sedimentación acumulada por el ciclo anterior protagonizado por los nuevos movimientos sociales. Estos sistemas de acción –feminismo, ecologismo, etc.– se caracterizarán por cuestionar el monopolio de las reivindicaciones sociales y políticas hasta esa fecha en

manos de organizaciones políticas convencionales –partidos y sindicatos–. Escapan con éxito de las limitaciones que imponen las férreas estructuras organizativas para liberar la acción colectiva y canalizarla por otras vías.

Pero no sólo consiguen superar los límites que imponían estas agencias. La transformación que generan es más profunda y lleva a unir la política con la vida privada. No sólo se alcanza a sortear la no delegación en partidos y sindicatos, sino que se fractura el muro que separa el ámbito público de las desigualdades y conflictos hasta el momento concebidos como privados. Estos acaban tiñendo la privacidad con los valores públicos (Ibarra, 2005: 227) y obligan a adaptar la teoría que aborda el estudio de los movimientos sociales a las nuevas características que presentan. Una transformación que posiciona en primera línea el enfoque de la construcción social de los movimientos sociales. Un marco teórico que permite analizar como el peso de la acción colectiva pasa de navegar en la esfera pública a sumergirse en los espacios de la vida cotidiana, posibilitando abordar la dimensión cultural de los movimientos sociales:

“La continuidad de la acción colectiva no sólo se produce mediante la persistencia en el tiempo de sus organizaciones sino también a través de la que muestran algunas culturas que hacen resurgir los movimientos de protesta (...). Melucci (1994) sugiere que los movimientos sociales contemporáneos pasan a centrarse en unas ‘áreas’, o redes de relaciones sociales que se establecen entre personas y grupos sin visibilidad pública, ‘sumergidos en la vida cotidiana’, donde se gesta la identidad colectiva del movimiento. El análisis de esas redes adquiere especial importancia para el conocimiento de los mecanismos socioculturales que conducen a la formación de la acción colectiva. Esas redes funcionan como laboratorios para el desarrollo de nuevos códigos de comportamiento y significación, en ellas se gestan nuevas formas de relación interpersonal y estructuras de sentido que tienen carácter alternativo y confieren carácter antagonista al movimiento. Todos estos elementos constituyen los ‘recursos cognitivos’ del movimiento para mantenerse unido y enfrentarse a las estructuras del poder.” (Laraña, 2001: 261)

No obstante, los nuevos movimientos sociales que toman protagonismo en la esfera pública a partir de 1968, no presentan una respuesta conjunta y eficaz al reto de hacer frente a las políticas neoliberales y una cultura capitalista hegemónica en un mundo globalizado. La defensa de las identidades o la autonomía que estos sistemas de acción llevan a término se ocupa únicamente de poner en marcha una política de lo cotidiano y personal que no posibilita vincular lo global con lo cotidiano. No disponen de recursos –cognitivos, redes, etc.– para entrelazar la lucha en las trincheras locales con el escenario dinámico y fluido que genera la mundialización. Su óptica es local, parcial, sesgada y edifica fronteras identitarias que imposibilitan la posibilidad de generar una confluencia entre movimientos o una visión integral que permita afrontar los retos que se les presentan de forma eficaz. En definitiva, carecen de una visión

que posibilite abordar en profundidad las raíces de sus conflictos. Sus acciones colectivas no llevan a intervenir de forma radical, coordinada y global la relación de lo estructural con lo cultural:

“Los nuevos movimientos sociales que se consolidan a partir de los 70 (ecologismo, feminismo, pacifismo, derechos civiles, etc.) no parecen dar respuesta a los numerosos retos que plantea la mundialización. Están generalmente más centrados, bien en demandas culturales y de libertad (derechos civiles, feminismo, movimiento hippie), bien en demandas materiales de carácter concreto (solidaridad Norte/Sur) o que se desarrollan en espacios muy locales (movimiento okupa). Sus apuestas por la exploración o la defensa de identidades, de la autonomía y del cambio vital apuntan en muchos casos a una (estricta) política de lo ‘cotidiano’ y lo personal (Johnston, Laraña y Gusfield 1994). Estas apuestas, por si y circunscritas a su campo de acción, son ‘insuficientes’ para plantear gramáticas políticas y de vida que construyan una crítica y una protesta frente a la mundialización en sus diferentes ámbitos de impacto, entrelazando lo cotidiano y lo cultural, la reivindicación parcial y la conjunta o incluso, las identidades particulares con formas de coordinación más amplias.” (Calle, 2005: 42-43)

El movimiento antiglobalización intentará renovar la acción colectiva fragmentada de esos laboratorios sociales que nacen en los nuevos movimientos sociales. ¿Cómo?, en gran medida iniciando la construcción de un relato coral que lleve a fusionar los discursos generados en los procesos de ideación colectiva y creativa de una constelación de organizaciones destinadas a hacer frente a cada una de las dimensiones y concreciones históricas del dominio o la injusticia. La unidad relativa se conseguirá respetando la diversidad existente entre las distintas familias que componen el movimiento antiglobalización, abandonando la unidimensionalidad en la lucha que caracterizaba al movimiento obrero. La unión en un frente común contra el neoliberalismo no conlleva por tanto abandonar la especificidad de cada movimiento. Cada conflicto es abordado desde la misma pero pasa a ser relacionado con los demás e integrado en un relato abierto. Éste toma la forma de un discurso en continuo proceso de construcción que ejerce de marco de referencia común y posibilita la confluencia. Un proceso muy dinámico y fluido no exento de conflictos o desavenencias. Pero esencial en su búsqueda constante de confluencia para tratar de sintonizar corrientes y puntos de vista diversos.

La izquierda extraparlamentaria –reformista o revolucionaria– que queda en pie observa la oportunidad de reformular el proyecto socialista y apuesta por las formas movimentistas globales de resistencia para avanzar en una nueva utopía más acorde a los tiempos. Consciente de los errores cometidos en el pasado afronta su tarea deshaciéndose en gran medida de las viejas instituciones –partidos y sindicatos– que en otro tiempo parecían ser los únicos instrumentos eficaces para la lucha política.

También, en un intento de escapar de la herencia del ‘socialismo real’ cambiará su manera de estar, comportarse y obrar. Esta tendencia llevará a otras prácticas políticas y organizativas, así como a nuevas estrategias y relatos. Sus miembros abrazarán las formas movimentistas otorgándoles el papel principal en las tres metas que se plantean: la construcción de la resistencia al sistema capitalista y la ola neoliberal; la actualización del socialismo; y la creación de un nuevo orden mundial que entienden será más justo y solidario:

“En efecto, es muy difícil que la izquierda se renueve si no se libra de la herencia del ‘socialismo real’, algo que no se hace simplemente cambiando unas siglas sino transformando actitudes y prácticas – políticas y organizativas–, estrategias, ideologías (para empezar el ‘relato’ de ese pasado). Se puede entender que para ciertas fuerzas populares esa reconversión sea dolorosa (puede llevar a reconocer que el pasado supuestamente glorioso carecía de sentido). (...) Las ‘instituciones escleróticas’ de la vieja izquierda han de dejar paso a nuevas instituciones políticas a la vez de oposición al capitalismo, de renovación del socialismo y de fundamento de un nuevo orden social. Y los movimientos son el laboratorio adecuado para ello en esta época de transición (...), porque el mundo de hoy sólo ellos, o principalmente ellos, por lo que parece, pueden protagonizar esa ‘lucha por el socialismo’.” (Aguilar; Oliveras; Zeller, 2005: 21-22)

Desde 1990 se persigue un nuevo paradigma que posibilite un proceso de confluencia entre las redes sociales que se movilizan para la transformación de la sociedad. El mega-relato del socialismo ya no convence, necesita ser reformulado después de la caída de la Unión Soviética y el rechazo que generó una utopía que llevó a la dictadura. Surgirán nuevos actores sociales que intentarán recoger el bastón de relevo en la lucha contra la injusticia a la que están sometidos los más débiles y poniendo en marcha nuevos repertorios expresarán su rechazo en una serie de actos emblemáticos. Entre ellos destacará el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México:

“Alrededor de 1994 (...), una nueva generación de ‘explotados y oprimidos’ entra en escena, en el Tercer Mundo y en el Primero. La aparición de nuevos actores y repertorios de la historia social se expresa universalmente en actos emblemáticos de protesta y reivindicación. (...) en los primeros días de enero de 1994 se produce la ‘rebelión campesina’ en Chiapas (alrededor de 800.000 indígenas) y se constata que no estamos ante un movimiento guerrillero al uso: la estructura militar no impone la lógica dominante de la acción, el liderazgo es relativamente difuso y con una nutrida representación de indígenas, los sublevados funcionan con esquemas organizativos horizontales y al parecer democráticos, se recurre para comunicarse al uso de medios de comunicación de masas y se pretende vincular el movimiento con la sociedad civil mexicana. El conjunto fue bautizado, un poco frívolamente, por el novelista mexicano Carlos Fuentes como ‘la primera revolución posmoderna’; y el escritor uruguayo Eduardo Galeano (...), pudo escribir que ‘Chiapas quiere ser un centro de resistencia contra la infamia y la estupidez.’” (Aguilar; Oliveras; Zeller, 2005: 22)

En la construcción de ese nuevo marco de referencia global, de un modelo que intenta recoger cada una de las causas y propuestas de acción de los nuevos actores que abanderan la lucha contra el avance del neoliberalismo, se avanzará hacia un discurso unificador que beberá de las dos tradiciones que históricamente han desempeñado el papel principal de adalid de los pueblos explotados y dominados: el marxismo y el anarquismo. El polo más radical del movimiento antiglobalización expresará a través de sus prácticas una nueva cultura política procedente de una fusión creativa entre ambas corrientes de pensamiento y la subcultura local de la organización que impulsa su avance, adaptando esta última su mensaje y acción al contexto particular que encuentre en su camino. Este rasgo hará posible la confluencia manteniendo la multiplicidad de las luchas y su especificidad, conjugando unidad y diversidad en esta “nube de mosquitos”:

“El trabajo de Barbara Epstein, alude a la dinámica interna del movimiento antiglobalización y plantea la cuestión de cómo, en una ironía de la historia, las tradiciones marxista y anarquista ortodoxas, históricamente enfrentadas, parecen confluír y diluirse dentro de la otra en su seno (...). La conclusión de la autora es que estos últimos han dejado como herencia un poso inconfundible fácilmente identificable en el radicalismo político de hoy, a saber, la insistencia en la auto-organización, la toma de decisiones democrática desde abajo y la coalición de grupos que suman fuerzas sobre una base ad hoc y actúan a modo de ‘enjambre de mosquitos’ que aparece y desaparece por arte de ensalmo.” (Aguilar; Oliveras; Zeller, 2005: 16)

Esta fusión creativa estará presente en el ala más radical de la constelación de las organizaciones, entidades y sistemas de acción que constituyen el movimiento antiglobalización. Su pensamiento impregnará los espacios de confluencia que se construyen al calor de las cumbres alternativas y los foros sociales internacionales. Ambos fenómenos –cumbres y foros– serán claves para el desarrollo del movimiento durante la primera fase de este ciclo de movilización. Estas acciones colectivas acapararon la atención de los medios de comunicación de masas posibilitando su difusión mediática en todo el mundo. Sus miembros y organizaciones fueron percibidos como actores sociales que presentaban un frente común efectivo ante la globalización. Se posicionaron como la alternativa posible a un proceso económico, político, social y cultural que parecía imparable. Asistimos al reconocimiento del movimiento antiglobalización como actor en la arena política internacional, gracias a una serie de protestas –contracumbres– de gran impacto mediático y a la construcción de cumbres alternativas –foros sociales– donde se dan cita todos aquellos que desean presentar una propuesta común:

“Es pues, a partir de Seattle cuando los grandes medios de comunicación reconocen la emergencia de un actor social y político denominado movimiento ‘antiglobalización’,

aunque los partidarios del mismo prefieren llamarlo ‘el pueblo de Seattle’ o ‘movimiento por la justicia global’. Porque se extiende la percepción de que en esa ciudad se vivió una experiencia colectiva, no sólo entre sus participantes sino también gracias a su difusión mediático, entre sus participantes en todo el mundo, que creó la convicción de que ‘sí, se puede’ resistir a la globalización. Se abrió así una ‘ventana de oportunidad’ que hasta entonces parecía haber estado cerrada. Desde entonces, lo que había empezado como esa pequeña ‘nube de mosquitos’ frente a las ‘cumbres’ de las grandes institucional internacionales, del G-7 o de los grandes ricos del planeta, da muestra de una estrategia exitosa y estimula a seguir en ella mediante un calendario de movilizaciones que no quiere dejar sin respiro a las élites globales. Febrero de 2000 en Bangkok, abril de 2000 en Washington, septiembre de 2000 en Melbourne y Praga, noviembre de 2000 en Seúl, abril de 2001 en Quebec y Buenos Aires, y julio de 2001 en Génova, son quizá los hitos más relevantes de un ciclo de protesta que está lejos de agotarse. (...) En medio de todas esas ‘cumbres’ alternativas se sitúa el Foro Social Mundial de Porto Alegre, celebrado en enero de 2001 como respuesta al Foro Económico de Davos, y teniendo como reto principal demostrar que estos movimientos no solo quieren denunciar el estado global de las cosas sino también poner en pie propuestas diferentes, popularizando así el mensaje de que ‘Otro mundo es posible’ Su significación política radica en que se convierte en el primer punto de encuentro de la mayoría de redes que coordina a activistas antiglobalización, ya que las anteriores iniciativas, aunque tuvieran aspiración global, implicaban prácticamente sólo a gente de cada continente. La elección del lugar no fue tampoco casual, ya que en esa ciudad se desarrolla desde hace años una experiencia de democracia participativa a través del debate sobre los presupuestos municipales que ahora se está extendiendo al conjunto del estado al que pertenece (Rio Grande do Sul) así como a otras ciudades de Brasil y de otros países.” (Pastor, 2001: 35-36)

La acción colectiva del movimiento antiglobalización va más allá de la denuncia de las contradicciones que el sistema hegemónico posee y permite visibilizar ese “otro mundo posible” frente al capitalismo “desbocado”. Frente al dominio del capital aparece “el pueblo” que lucha por la “justicia global” y construye las bases sobre las que edificar una alternativa que “coquetea” ya en sus inicios con la democracia participativa. El “espíritu se hace carne” en un intento de escapar de la “jaula de hierro”, de una forma de gobierno –democracia representativa– y un sistema económico –capitalismo neoliberal– que entienden producen buena parte de los males que aquejan a la humanidad –cambio climático, pobreza, desigualdad, agotamiento de los recursos naturales, daños medioambientales, violencia, etc.–. Frente a este reto inician un proyecto transformador – de carácter reformador o revolucionario en función de sus protagonistas– que entienden ha de llevar a un mundo más justo y solidario. Un mundo en definitiva diferente y más humanizado, que sea una respuesta, entre otras cuestiones, a los conflictos y riesgos provocados por las sociedades en proceso acelerado de modernización.

2.1.2 Riesgos civilizatorios

Vivimos en un mundo en constante y veloz proceso de transformación. La complejidad y multiplicidad de cambios sociales que observamos no se producen sin provocar fisuras en la estructura social, contradicciones evidentes y crisis. La tipología de los riesgos y problemas que padecemos es variada y multiforme. Se puede decir que nos encontramos ante un amplio surtido de crisis y en la lista de la compra de este supermercado del conflicto nos encontramos con subproductos de una variada tipología: financieros, energéticos, climáticos, laborales, alimentarios, crisis de los cuidados de las personas para el sostenimiento de la vida, etc. (Martínez; Casado; Ibarra, 2012: 7)

Una sociedad en crisis –coyuntural, estructural o sistémica– ha sido históricamente el sustrato ideal para la emergencia, potenciación y extensión de las movilizaciones sociales. Pero la visibilización y representación de la extensión sin límites de sus consecuencias en un mundo interconectado como el actual puede constituir la columna central que sostiene la acción colectiva movimentista por un cambio cultural y político. La lucha por la definición de estos riesgos globales, por la representación de sus posibles consecuencias futuras y la construcción de un imaginario que dibuje las vías de escape alternativas al “desastre” pasará a conformar la nueva fuerza cultural y política de nuestra era.

La obra del sociólogo alemán y teórico de la sociedad del riesgo Ulrich Beck nos permitirá cimentar este apartado donde se desarrolla un breve análisis sociohistórico. De forma ejemplar se anticipó a dibujar los contornos de un mundo en estado permanente de crisis. Su pensamiento nos adentra a las claves que nos han conducido a experimentar la sociedad actual como un entorno hostil e inseguro. Este conjunto de representaciones que anticipan y perfilan en ocasiones un nuevo apocalipsis será utilizado por las fuerzas activas que luchan por la emancipación social para legitimar su acción colectiva y movilizar a sus simpatizantes. Por tanto, aproximarnos a conocer los rasgos esenciales de la sociedad actual nos permite comprender el contexto en el que actúan y comprender los motivos, las causas o razones de su acción.

Para Beck, los riesgos globales que presenta la sociedad actual no estarán motivados por una falta de desarrollo económico, político, social o cultural, sino por resultado del éxito imparable de su proyecto de modernización. Si en el pasado la desigualdad y la miseria marcaban el destino de las personas en la modernidad tardía será la

incertidumbre constante generada por su propia dinámica expansiva, lo que condicionará la vida de la población. Uno de los fenómenos más relevantes que el desarrollo del sistema industrial global –celebrado hasta la fecha– ha creado es la integración y dependencia de la naturaleza en su seno. La imagen dicotómica entre la naturaleza y la sociedad presente en el siglo XIX, es una construcción derribada en el siglo XX por la fuerza de los hechos. La industria, su producción y la distribución en el mercado y el consumo pasa a depender hoy más que nunca del estado que presente una naturaleza que ha sido explotada sin freno desde la revolución industrial. En la fase actual de la modernidad la producción social de “la riqueza” va seguida inevitablemente de la producción de riesgos para el medio ambiente y para las personas:

“La contraposición de la naturaleza y sociedad es una construcción del siglo XIX que servía al doble fin de dominar e ignorar la naturaleza. La naturaleza está sometida y agotada a finales del siglo XX, y de este modo ha pasado de ser un fenómeno exterior a ser un fenómeno interior, ha pasado de ser un fenómeno dado a ser un fenómeno producido. Como consecuencia de su transformación técnico-industrial y de su comercialización mundial, la naturaleza ha quedado incluida en el sistema industrial. (...) La dependencia respecto del consumo y del mercado vuelve a significar ahora de una nueva manera la dependencia de la ‘naturaleza’, y esta dependencia inmanente del sistema de mercado respecto de la ‘naturaleza’ se convierte en y con el sistema de mercado en la ley del modo de vida propia de la civilización industrial. (...) El reverso de la naturaleza socializada es la socialización de las destrucciones de la naturaleza, su transformación en amenazas sociales, económicas y políticas del sistema de la sociedad mundial superindustrializada.” (Beck, 2010: 13-14)

Ulrich Beck y su teoría de la sociedad del riesgo sostiene el mismo enfoque que un sector del movimiento antiglobalización cuando abordan la aparente contraposición entre naturaleza y sociedad. Si las teorías sociales del siglo XIX otorgaban a la naturaleza el papel de fuerza a someter, algo dado y opuesto a la sociedad, hoy desde las ciencias sociales se observa y desde la perspectiva movimentista se denuncia, como la naturaleza se ha transformado en un producto y como los daños causados a la misma se transforman en conflictos económicos, sociales y políticos. La sociedad mundial superindustrializada ha socavado la distancia entre naturaleza y sociedad. Ahora los problemas medioambientales no son percibidos como problemas del entorno, sino como conflictos sociales. Se disuelven las barreras cognitivas que hacían del entorno natural un mero recurso a explotar por la población. La naturaleza pasa a convertirse en una parte irrenunciable de la sociedad y el respeto al medio ambiente la garantía de su supervivencia:

“La consecuencia central es que en la modernidad avanzada la sociedad, con todos sus sistemas parciales (economía, política, familia y cultura), ya no se puede comprender de una manera ‘autónoma respecto de la naturaleza’. Los problemas del medio ambiente no son problemas del entorno, sino (en su génesis y en sus

consecuencias) problemas sociales, problemas del ser humano, de su historia, de sus condiciones de vida, de su referencia al mundo y a la realidad, de sus ordenamiento económico, cultural y político. La 'naturaleza interior' del mundo civilizatorio, transformada industrialmente, ha de ser comprendida como no entorno ejemplar, como medio ambiente interior frente al cual fracasan todas nuestras posibilidades de distanciamiento y de exclusión. A finales del siglo XX hay que decir que la naturaleza es sociedad, que la sociedad es (también) naturaleza. Quien hoy sigue hablando de naturaleza como no sociedad habla con categorías de otro siglo, las cuales ya no captan nuestra realidad" (Beck, 2010: 114)

Frente a los riesgos que la sociedad industrial ha generado las intervenciones que emanan del sistema institucional y político dirigidas a posibilitar de nuevo un equilibrio razonable entre producción y medioambiente, a una convivencia armónica con la naturaleza, son percibidas por una parte de la población como operaciones cosméticas de escasa eficacia. Las fuerzas destructivas liberadas en el proceso de modernización proporcionarán la base empírica que dotará de contenido a un esquema de interpretación que permite poner en cuestión la sociedad capitalista y su modelo de desarrollo. Este fenómeno será recogido por una de las familias de los nuevos movimientos sociales –el ecologismo– y abordado de forma temática, para posteriormente ser utilizado por el movimiento antiglobalización integrándolo en un discurso contextualizado relacionándolo con el proceso de globalización neoliberal en curso. Los peligros a los que hacemos frente en la actualidad son globales y tienen su causa en la modernidad, son riesgos de la modernización, un producto de la máquina del progreso industrial y están siendo potenciados por la imparable ola del capitalismo neoliberal.

Asistimos a un cambio social de gran calado dentro de la modernidad, a la suma de los riesgos e inseguridades de la modernización hay que añadir el desmoronamiento de las bases culturales, de los marcos de referencia que establecían los ejes de coordenadas de la sociedad industrial. Las personas están siendo liberadas de las formas sociales que otorgaban una posición y una ventana para observar y participar en el mundo. La familia, la clase, pasan a ser disueltos por la vorágine de la modernidad.

El primer "síntoma" de esta emancipación es el proceso imparable de la individualización iniciado tras la Segunda Guerra Mundial a la sombra del Estado del bienestar. La seguridad que proporcionaba gozar del paraguas estatal y laboral garantizaba una gran red en caso de caída. Poco a poco la población se fue desprendiendo de las ataduras que una sociedad tradicional conlleva. La familia fue perdiendo el protagonismo y la importancia vital que tenía. Las personas abrazaban el mercado del trabajo para navegar por las nuevas aguas abandonando las islas

culturales y el paisaje cotidiano para ser impulsados por el motor del progreso hacia un horizonte que prometía seguridad y libertad. Este proceso lleva a la disolución de las clases sociales en el capitalismo. Ya no se puede pensar la sociedad en grandes grupos, a pesar de que las distancias en la jerarquía de ingresos permanecen intactas.

Esta situación lleva a que los problemas derivados del sistema, pasan a ser concebidos como problemas personales. Una situación de crisis social –el desempleo, la pobreza– pasará a ser percibida como un fracaso individual, una falta de adaptación, una carencia de recursos personales para afrontar las contradicciones del sistema capitalista. Además, el proceso de individualización convertirá a la familia en un juego de malabares donde el equilibrio entre trabajo, educación y crianza cada día será más difícil de mantener. Lo que elimina el carácter positivo que este proceso puede generar serán sus consecuencias no previstas.

Entre los efectos del proceso de individualización hay que destacar la dificultad o imposibilidad que poseen las personas para alcanzar una existencia autónoma liberada del Estado y de las instituciones que genera el modelo de producción capitalista. Estar dentro del mercado del trabajo se convertirá en el principal factor de seguridad para la existencia. Pero el coste será alto, la dependencia de éste derivará en una estructura de control dependiente de las instituciones:

“El individuo, ciertamente, rompe los lazos tradicionales y las relaciones de protección, pero los intercambia por las constricciones del mercado de trabajo y del consumo, así como por las estandarizaciones y controles implícitos en esas constricciones. En lugar de los lazos tradicionales y de las formas sociales (clase social, familia nuclear) aparecen instancias secundarias e instituciones que configuran el curso de la vida del individuo y que, de manera contraria a la aptitud individual de la que es consciente, le convierten en una pelota de modas, relaciones, coyunturas y mercados. De este modo, la existencia privada individualizada depende, de manera más condicionable y clara, de las situaciones y condiciones que escapan totalmente a su intervención. Paralelamente, se generan situaciones de conflicto, de riesgo y problemas que, debido a su origen e índole, impiden toda solución individual. (...) La individualización, debido a las condiciones del marco social, se ve afectada de modo que la existencia autónoma e independiente, casi resulta imposible. El estatus y la cultura de las clases sociales o familiares quedan marginados o sustituidos por el modelo de forma de vida institucional: entrada y salida del sistema educativo, entrada y salida del trabajo productivo, regulaciones sociopolíticas de la edad de jubilación y no sólo de todo lo que se refiere a los períodos de la vida (infancia, juventud, madurez, jubilación y vejez) sino también a la organización del tiempo (distribución entre la existencia familiar, la actividad cultural y la profesional).” (Beck, 2010: 215-216)

Las personas pasarán a sostener el peso que anteriormente se repartía en las comunidades y a depender del mercado laboral. Esta posición les obligará a “someterse” a las instituciones educativas, a abastecerse y a consumir productos que no producen, a necesitar el asesoramiento de los más diversos profesionales para

hacer frente a los conflictos propios de una sociedad compleja. Es decir, a depender de una estructura de control y de sus instituciones –el mercado, la escuela, el hospital, etc.–. El individuo no sólo no se librará de las diferencias de clase, sino que estará obligado a romper con los lazos tradicionales y un sistema de relaciones que le proporcionaba protección. Las redes de seguridad que anteriormente garantizan refugio ante la incertidumbre serán borradas y transitaremos del modelo de vida tradicional a uno institucional. Este proceso de individualización será el sustrato social en el que nacerán los nuevos movimientos sociales (ecologismo, feminismo, etc.):

“En consecuencia, la individualización es entendida aquí como un proceso de socialización históricamente contradictorio. (...) Pero precisamente el brote y la toma de conciencia de esta contradictoriedad son lo que puede conducir al surgimiento de nuevas comunidades socioculturales. (...) De este modo surgen continuamente movimientos de búsqueda que en parte ponen a prueba maneras experimentales de abordar las relaciones sociales, la propia vida y el propio cuerpo en las más diversas variantes de la subcultura alternativa y juvenil. Así se forman comunidades de experiencias de protesta que desarrollan su fuerza agresiva contra intrusiones administrativas e industriales en lo privado, en la ‘vida propia’. En este sentido, los nuevos movimientos sociales (ecología, paz, mujeres) son, por una parte, expresión de las nuevas situaciones de peligro en la sociedad del riesgo y de las contradicciones entre los sexos; por otra parte, sus formas de politización y sus problemas de estabilidad son el resultado de procesos de la formación social de identidad en mundos de la vida destradicionalizados e individualizados.” (Beck, 2010: 126)

Los nuevos movimientos sociales (NMS) reaccionarán frente a los riesgos de la modernización intentando construir nuevas identidades. Serán movimientos de experimentación que buscan alcanzar el equilibrio necesario para experimentar una vida plena. Su crítica al capitalismo se fundamentará en denunciar los peligros de la sociedad del riesgo a través de una pluralidad de organizaciones. Estas presionarán a las instituciones e intentarán sensibilizar a la ciudadanía a través de los medios de comunicación de masas. Su objetivo será reformista en lo político y revolucionario en lo cultural. Su repertorio será muy variado y versará tanto en la intervención sobre lo cotidiano, como en la utilización de la desobediencia civil y el simbolismo. Presentarán discursos temáticos y locales cuyo contenido no versará en reclamaciones materialistas sino en expresar demandas postmaterialistas, autonomía, anti-autoritarismo, etc.

Pero sigamos con la sugerente visión que nos ofrece Ulrich Beck de la modernidad y el diagnóstico certero de su fase actual. Para el sociólogo alemán los riesgos que padecemos en la actualidad presentan un cambio cualitativo en relación a los padecidos por la población durante el siglo XIX. Gran parte de la población en aquella época luchaba por no caer en la miseria, en la pobreza más absoluta. Esta situación generó tensiones y fue el sustrato social de revueltas y revoluciones, pero los

problemas que padeció la población en la industrialización primaria no son exactamente los actuales, estos pertenecen además de otra época a otra categoría. Para argumentar esta hipótesis presenta cinco tesis.

La primera establece que los riesgos que generan las fuerzas productivas permanecen en gran medida no visibles y son establecidos a través del conocimiento (científico o acientífico). Este saber puede ser transformado, ampliado o reducido, dramatizado, potenciado o minimizado. Es decir, objeto de manipulación –interesada o no– y está abierto especialmente a los procesos sociales de definición. Convirtiéndose en un instrumento clave para establecer posiciones sociopolíticas. Nos encontraríamos por tanto con la herramienta más potente que poseen los movimientos sociales para establecer a través de la definición de los riesgos su posición en el ámbito social y en la arena política.

La segunda tesis nos habla de las situaciones sociales de peligro. Los riesgos globales ya no están contenidos en función de la clase social, sino que afectan y se reparten por igual entre los trabajadores y los que poseen el capital. Es más llevan a poner en peligro más allá de la salud de las personas, la legitimación, la propiedad y la ganancia. Producen nuevas desigualdades internacionales entre el Tercer Mundo y los estados más desarrollados industrialmente y rompen las barreras con las que los estados nacionales contenían los riesgos.

Estos escenarios generan el entorno propicio para la construcción de alternativas de carácter global que intentan deslegitimar al sistema capitalista, atacando el carácter monolítico y hegemónico de una cultura centrada en la búsqueda del beneficio. Los sistemas de acción que representan la resistencia a la globalización se esfuerzan en representar como un sistema económico –el capitalismo– ciego ante los peligros del saqueo masivo de los recursos y obsesionado por el crecimiento económico no es consciente de la dimensión que alcanza su acción. Las situaciones sociales de riesgo permiten legitimar las protestas a los movimientos que persiguen desbancar el sistema actual. También, abonan el terreno sembrando de causas justas que pueden llevar a su expansión. Toda una gama de escenarios negativos que puede ser aprovechada para llevar a la movilización social. La sociedad del riesgo posibilita argumentar con casos particulares, enraizados en lo local pero vinculados a causas globales, la previsión de un negro futuro que llevaría hacia una catástrofe de dimensiones hasta la fecha desconocidas.

El tercer argumento que sostiene la hipótesis del cambio cualitativo en las amenazas que hoy padecemos nos habla del gran negocio que representa hacer frente a la expansión de los riesgos. Como la misma pasa a ser parte de la lógica del desarrollo capitalista gracias a que posibilitan que su mercado intente cubrir unas necesidades que por su naturaleza no tiene fondo, son infinitas.

No obstante, podemos ir más allá si desarrollamos esta tercera tesis dirigiendo la misma a la acción colectiva que desarrollan los movimientos sociales. Esta expansión de los riesgos al mismo tiempo que abre la puerta a la empresa capitalista para hacer del futuro desastre un “negocio floreciente”, permite a las personas, colectivos y organizaciones que promueven “otro mundo posible”, abastecerse en el cajón sin fondo de los agravios, las falsas promesas del capital y las contradicciones que este sistema económico genera. La otra cara de la moneda de este “comercio del riesgo” es un activismo global que se expande aunque de forma reactiva y en ocasiones “tímidamente” con los peligros que el modelo de desarrollo hegemónico genera.

En su cuarta tesis, el sociólogo alemán desarrolla una apreciación de calado para el tema que nos ocupa en este trabajo. Marx argumentaba que en las sociedades donde se dan situaciones de clases el ser determina la conciencia. Pues bien, Beck sostendrá que en la sociedad del riesgo donde se dan las situaciones de peligro la conciencia determina al ser. Por lo que en este tipo de sociedades el conocimiento adquiriría un fuerte significado político.

Nos encontramos, ante una sociedad donde el saber –el conocimiento de los peligros o los esquemas de interpretación que utilizamos para orientarnos en las situaciones de riesgo– pasan a determinar el ser. La balanza de Marx se desequilibra para situar la cultura en primer plano. Será el conocimiento compartido, nuestros valores, sistemas de creencias y normas las que determinarán “nuestra realidad”.

También, la quinta tesis nos introduce de lleno en el tema que se aborda en la investigación. El sociólogo alemán defenderá que los peligros nos llevan a un cambio que trastoca los límites de la política. El debate sobre los riesgos que sufre el medioambiente a causa de la actividad industrial lleva a considerar contenido político cuestiones hasta la fecha alejadas de la esfera política. La discusión sobre la definición de los riesgos abre la puerta a considerar los efectos sociales, económicos y políticos de los daños que puede generar la industria más allá de los directamente relacionados con la naturaleza o la salud de las personas. Los daños medioambientales derivados de la actividad humana pasan a tener potencial político.

Si trasladamos esta última tesis de Ulrich Beck como parte del contexto sociohistórico que envuelve la acción colectiva del movimiento antiglobalización, la sociedad del riesgo posibilita por su propia naturaleza todo un conjunto de “oportunidades” a los movimientos de resistencia global. Se abre una ventana política para la acción colectiva movimentista cuando el estado de excepción de la sociedad del riesgo más allá de los problemas medioambientales pasa a ser la situación habitual que padece la población. Un estado que será definido por el subcomandante Marcos –ahora llamado Galeano– portavoz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de “cuarta guerra mundial” o por dos de los referentes intelectuales del movimiento antiglobalización el norteamericano Michael Hardt y el italiano Antonio Negri como “guerra civil imperial”.

Resumiendo, los riesgos han pasado de ser mediados por argumentos de expertos a ser definidos colectivamente por un amplio conjunto de actores sociales. Entre ellos habría que destacar a las personas, colectivos, entidades y organizaciones conocidas como movimiento antiglobalización. Estos últimos han sabido captar el potencial político que contenían. Los peligros pasan a ser una parte esencial de su discurso y no es posible llegar a comprender su nacimiento, extensión o posible éxito sin tener en cuenta el novedoso contexto social, cultural, económico y político que generan. En la sociedad actual, la definición de los riesgos, el discurso de los peligros producidos *en y por* la modernidad, pasa a ser el caballo de batalla en la arena política y la cultura el instrumento que podría abrir la puerta a la reorganización del poder.

Ante este fenómeno, podríamos plantearnos varias preguntas. La primera, ¿por qué destacar la acción del movimiento antiglobalización y no la de otros sistemas de acción en la definición de estos peligros? El motivo central de su relevancia estriba en que los riesgos en la sociedad actual son multidimensionales –medioambientales, sociales, políticos, económicos–, por lo que no pueden ser abordados de forma temática como lo intentaron los nuevos movimientos sociales. También, se presentan con carácter universal –no existen barreras nacionales que puedan frenarlos– pero al mismo tiempo se pueden localizar específicamente en el territorio y ser objeto de conflicto. Estas propiedades –multidimensionalidad y universalidad– que los riesgos poseen posibilitarán al movimiento global de resistencia generar el nexo de unión entre los diversos sistemas de acción que lo componen, visibilizando el adversario común en todos los conflictos, el capitalismo y su modelo de desarrollo industrial. Así como, fijar un objetivo que pueda ser compartido por sus organizaciones, la construcción de “otro mundo posible”.

La naturaleza de estos riesgos permitirá al MAG mantener el principio de “un mundo en el que quepan muchos mundos”, sosteniendo el siempre conflictivo y delicado equilibrio entre la diversidad y la unidad. Un problema global, multidimensional y de consecuencias diversas requiere una respuesta del mismo carácter. La modernidad tardía y sus peligros proporcionarán las bases, el contenido de carácter complejo que permite la existencia de esa “nube de mosquitos” que ha venido a denominarse movimiento antiglobalización. Es decir, los peligros civilizatorios le proporcionan a este sistema de acción: su forma –extensión global y estructura reticular–; su contenido –diverso y adaptado al territorio–; y su legitimación –una causa justa que se podría resumir en salvar al mundo de la “catástrofe” del modelo de desarrollo capitalista –.

Una segunda cuestión, nos llevaría a plantearnos ¿por qué los riesgos civilizatorios pueden ser objeto de debate público y formar parte de la lucha movimentista y no materia exclusiva de expertos científicos? Ulrich Beck de forma ejemplar nos ilustra el motivo que lleva a que estos sean objeto de una lucha por su definición más allá del debate campo científico. Las definiciones de estos riesgos ya no pueden ser contenidas en el marco de una estricta racionalidad. Los especialistas han de colaborar con otros actores sociales –empresas, administración, colectivos de ciudadanos– y en esta tarea se genera una lucha entre definiciones de carácter opuesto. Este proceso fractura el monopolio de la racionalidad en esta materia. Además la naturaleza de los riesgos hace que su análisis por parte de especialistas no lleve más que a una serie de suposiciones especulativas y se muevan en un marco que tan solo puede aportar probabilidades y no certezas. A esto hay que añadir que para iniciar su estudio hay que partir de una base axiológica, los valores entran en juego. Por tanto el análisis de los riesgos conlleva un debilitamiento de la objetividad y posicionamientos axiológicos. Nos encontramos en un terreno de nadie, en una frontera entre la racionalidad científica y la racionalidad cotidiana o social. Se abre la puerta al conflicto de intereses y a una lucha por la definición de la situación, el campo ideal en el que se mueven los movimientos sociales:

“La pretensión de racionalidad de las ciencias de averiguar objetivamente el contenido del riesgo se debilita a sí misma permanentemente: por una parte, reposa en un castillo de naipes de suposiciones especulativas y se mueve exclusivamente en el marco de unas afirmaciones de probabilidad cuyas prognosis de seguridad stricto sensu ni siquiera pueden ser refutadas por accidentes reales. Por otra parte, hay que haber adoptado una posición axiológica para poder hablar con sentido de los riesgos. Las constataciones de riesgos se basan en posibilidades matemáticas e intereses sociales incluso y precisamente allí donde se presentan con certeza técnica. Al ocuparse de los riesgos civilizatorios, las ciencias han abandonado su fundamento en la lógica experimental y han contraído matrimonio polígamo con la economía, la política y la ética, o más exactamente viven con éstas sin haber formalizado el matrimonio.” (Beck, 2010: 43)

Los riesgos son construidos socialmente, son proyecciones de amenazas para el futuro que se construyen en amplios debates, en la esfera pública. Algunos de ellos pasan a la agenda política gracias a la acción de los movimientos sociales. La acción colectiva de estos últimos y su reconocimiento social se fundamentan no solo en los efectos visibles, en esas contradicciones que el sistema genera y se transforman en hechos que acontecen en el presente, sino también en el futuro. Se pasa a la acción para evitar los problemas del mañana. En la rama ecologista del movimiento antiglobalización este rasgo se potencia para alcanzar su máxima expresión. La denuncia, los actos de protesta, su propia existencia deriva de una conciencia del riesgo que reside en el futuro. Aunque se apoyen en los primeros indicios que emergen en el presente, su acción movimentista se fundamenta en la construcción colectiva que hacen de estos riesgos. Tratan de difundir su propia definición de los peligros de la modernidad para movilizar a sus simpatizantes y lograr una profunda transformación de la sociedad capitalista.

Estos riesgos pueden perjudicar a toda la población –especialmente el cambio climático, la contaminación, el agotamiento de los recursos del planeta– pero su distribución y el grado de afectación es variable en función de la capa social a la que se pertenezca. Serán de nuevo las clases más desfavorecidas las que se encuentren en peores condiciones para afrontar el desafío de los riesgos. Cuando estos se transformen en problemas reales sufrirán las consecuencias en mayor medida que los mejor posicionados. Evitar o compensar las situaciones de riesgo dependerá en gran medida de la clase social:

“La historia del reparto de los riesgos muestra que éstos siguen, al igual que las riquezas, el esquema de clases, pero al revés: las riquezas se acumulan arriba, los riesgos abajo. Por tanto, los riesgos parecen fortalecer y no suprimir la sociedad de clases. A la insuficiencia de los suministros se añade la falta de seguridad y la sobreabundancia de riesgos que habría que evitar. Frente a ello, los ricos (en ingresos, en poder, en educación) pueden comprarse la seguridad y la libertad respecto del riesgo. Esta ‘ley’ de un reparto de los riesgos específicos de las clases y, por tanto, de la agudización de los contrastes de clase mediante la concentración de los riesgos en los pobres y débiles estuvo en vigor durante mucho tiempo y sigue estándolo hoy para algunas dimensiones centrales del riesgo.” (Beck, 2010: 50)

No obstante, a pesar de que estos peligros se notan con mayor intensidad en esas capas peor dotadas para hacerles frente, la sociedad del riesgo que Beck teoriza no es una sociedad de clases, ni los problemas que la aquejan son conflictos de clases. La extensión de los riesgos, su globalización genera un efecto igualador. Su difusión mundial impactará a quienes en un primer momento se pueden estar beneficiando de su producción, provocando lo que este sociólogo denomina “efecto social bumerang”.

Si en una primera fase el centro que los produce queda libre de las consecuencias nocivas de su actividad productiva, a medio y largo plazo los efectos secundarios se harán notar más allá de las periferias. La generalización de los riesgos propia del proceso de modernización conlleva por tanto una dinámica social alejada de una comprensión limitada en las categorías de clase.

El movimiento antiglobalización abanderará la lucha más allá de estas categorías. Si bien éstas fueron efectivas en buena parte del siglo XIX y XX, no se adecuan a la realidad actual y a los retos que un mundo globalizado ha de hacer frente. El movimiento obrero se apoyaba en el cientificismo y criticaba al capitalismo por ser una fuente de privación material. En cambio, el movimiento de resistencia a la globalización busca en los valores, en las vinculaciones y la búsqueda del consenso su verdad. Su crítica al sistema capitalista se fundamenta en la colonización de las conciencias que éste realiza y en calificar los riesgos generados como una guerra global permanente. Como decíamos, de la unidimensionalidad y la movilización orientada *a* y *para* una clase social en el pasado, a la acción movimentista multidimensional que intenta abarcar la diversidad y especificidad de los conflictos provocados en el proceso de modernización. La complementariedad se impone a la supeditación de una clase sobre otra y a un encapsulamiento estéril de sus demandas.

Estamos asistiendo al inicio de una lucha que no se plantea tomar “el Palacio de invierno” sino que sitúa su frente en el ámbito cultural. Sus combates están contenidos en la lucha simbólica y en un intento de construir cuarteles que prefiguren la nueva sociedad que desean. No presenciamos la revolución de octubre, sino el deseo de ampliar la brecha que se abrió en Mayo del 68, transformando el legado de los nuevos movimientos sociales dotándoles de unidad. La movilización se adapta a los cambios sociales de la sociedad del riesgo. Su organización pasa de las organizaciones jerárquicas y el papel destacado de las vanguardias propio del movimiento obrero, a un intento de participación y sensibilización ciudadana a través de estructuras horizontales. La conexión de las luchas, la red de redes del movimiento antiglobalización, el rizoma que ha de bloquear el paso de la ola neoliberal y sus consecuencias pasa a ocupar el antiguo rol de “sujeto histórico” que en ciclos anteriores adquirió el proletariado.

Resumiendo, nuevas matrices culturales, una renovada crítica al capitalismo, multidimensional y complementariedad. Otra estructura, otra composición y frente al “asalto” que sufren los bienes comunes una clara apuesta por alcanzar la autonomía. Asistimos desde 1994, a nuevas formas simbólicas que expresan el deseo de “otro

mundo es posible”, a una acción colectiva movimentista que hace de la vida cotidiana una parte de la contienda política y por tanto de la cultura su recurso más efectivo. En la comunidad de los riesgos presenciamos la “comunidad espiritual de los rebeldes”, al nacimiento y desarrollo de una nueva cultura de resistencia que pasa de alimentarse del relato totalizador y cerrado que en su día caracterizó al movimiento obrero a admitir la multitud de voces de un discurso coral. Esta hará frente a nuevos retos, creando comunidades que proporcionen seguridad en un mundo lleno de incertidumbre.

En la sociedad de clases la certeza de la miseria no necesita ser construida, es visible, pertenece al mundo tangible, se palpa y se sufre directamente. Estas evidencias no son operativas en la sociedad actual que teoriza Beck, la realidad queda oscurecida por la amenaza invisible del riesgo. La necesidad pasa a competir con la representación de un mundo marcado por los peligros. La definición de los riesgos pasa a ocupar un lugar central en el terreno cultural y político.

Este proceso de transición de una sociedad de clases a una sociedad de peligros transforma el carácter de las comunidades. El cambio es profundo ya que se modificarán sus sistemas de valores. Si el ideal en la sociedad de las capas sociales era la igualdad, en la actual será la seguridad. En la sociedad del riesgo la solidaridad ya no es fruto de la escasez y la penuria, en su seno el apoyo mutuo deriva del miedo. La fraternidad nace de una constante e inquietante sensación de incertidumbre, con ella emergen otro tipo de comunidades y una nueva fuerza política:

“En el tránsito de la sociedad de clases a la sociedad del riesgo comienza a cambiar la cualidad de la comunidad. Dicho esquemáticamente, en estos dos tipos de sociedades modernas se abren paso sistemas axiológicos completamente distintos. Las sociedades de clases quedan referidas en su dinámica de desarrollo al ideal de la igualdad (en sus diversas formulaciones, desde la ‘igualdad de oportunidades’ hasta las variantes de los modelos de sociedad socialista). No sucede lo mismo con la sociedad del riesgo. Su contraproyecto normativo, que está en su base y la estimula, es la seguridad. En lugar del sistema axiológico de la sociedad ‘desigual’ aparece, pues, el sistema axiológico de la sociedad insegura. Mientras que la utopía de la igualdad contiene una multitud de fines positivos de los cambios sociales, la utopía de la seguridad es peculiarmente negativa y defensiva: en el fondo, aquí ya no se trata de alcanzar algo ‘bueno’, sino sólo de evitar lo peor. El sueño de la sociedad de clases significa que todos quieren y deben participar del pastel. El objetivo de la sociedad del riesgo es que todas han de ser protegidos del veneno. (...) La fuerza impulsora de la sociedad de clases se puede resumir en la frase: ‘¡Tengo hambre!’. Por el contrario, el movimiento que se pone en marcha con la sociedad del riesgo se expresa con la frase: ‘¡Tengo miedo!’. En lugar de la comunidad de la miseria aparece la comunidad del miedo. En este sentido, el tipo de la sociedad del riesgo marca una época social en la que la solidaridad surge del miedo y se convierte en una fuerza política.” (Beck, 2010: 69-70)

Existe por tanto un potencial social y político en la sociedad del riesgo. Este puede ser aprovechado y de hecho determina en gran medida la acción colectiva movimentista. Una nueva época requiere una renovada cultura de resistencia, nuevos marcos de referencia que guíen la acción. Actualizar las rutas cognitivas que visibilicen la salida de un dominio generador de incertidumbre. Las nefastas consecuencias del proceso de industrialización y modernización pueden ser reducidas en el siglo XIX a la miseria de la clase obrera y en el XXI en los peligros de destrucción de las bases naturales de la vida.

No obstante, los riesgos actuales no son visibles han de ser valorados a través de esquemas de interpretación que hagan evidente lo que permanece en gran medida oculto. Los activistas y sus organizaciones harán de esta necesidad su principal tarea. En este esfuerzo colectivo llegarán a confundirse con profetas que extienden un nuevo sistema de creencias para hacer frente a una oscura realidad que invisible nos amenaza. Si en el pasado eran los “espíritus” los causantes del malestar, ahora serán las toxinas o las radiaciones, todo un submundo producto de la modernidad que habrá que combatir con la fe de “otro mundo posible”. El miedo a los demonios de la Antigüedad regresa en esta ocasión transformado en incertidumbre y angustia por aquello que no vemos y nos puede dañar. Nos rodean sustancias nocivas, agotamos los recursos del planeta y su equilibrio. La humanidad está abocada a su final por un sistema económico político, social y cultural que no percibe o permanece impasible ante el mal que produce. La población sensibilizada y activa ante esta amenaza no visible, consciente de que sólo percibimos la punta del iceberg, las manifestaciones de unos efectos secundarios que permanecen en gran medida latentes, optará por refugiarse en nuevas comunidades. Construirán las nuevas arcas a la espera de ese diluvio que habrá de acontecer en un futuro no muy lejano pero sin fecha conocida. Es la espera del “castigo divino” y un nuevo amanecer en un mundo liberado del dominio de esos “nuevos espíritus” que poseen a la sociedad:

“Solo al dar el paso a la conciencia civilizatoria del riesgo el pensamiento y la representación cotidianas se desprenden de los anclajes del mundo de lo visible. En la disputa sobre los riesgos de la modernización ya no se trata del valor epistemológico de lo que nos aparece en la percepción. Más bien se vuelve controvertido en su contenido de realidad lo que la conciencia cotidiana no ve, lo que no puede percibir: la radiactividad, las sustancias nocivas, las amenazas del futuro. Con esta referencia teórica carente de una experiencia propia, el debate sobre los riesgos civilizatorios ya se mueve en el filo de la navaja y amenaza con convertirse en una especie de invocación moderna de los espíritus con los medios del análisis (anti)científico. La función de los espíritus la adoptan sustancias nocivas y tóxicas invisibles, pero omnipresentes. Cada cual tiene sus relaciones privadas de hostilidad con subvenenos especiales, sus rituales de evitación, sus fórmulas para conjuros, su sensibilidad al clima, sus presentimientos y sus certezas. Una vez que se ha dejado entrar a lo

invisible, ya no hay más que los espíritus de sustancias nocivas que determinan el pensamiento y la vida de los seres humanos. Todo puede ser discutido, puede polarizar y reunir. Surgen nuevas comunidades y contra-comunidades cuya visión del mundo, normas y evidencias se agrupan en torno al centro de las amenazas invisibles.” (Beck, 2010: 104-105)

Pero no hay que confundir la acción colectiva de estos movimientos etiquetándolos de milenaristas o apocalípticos por intentar llamar a la movilización anunciando esos peligros no visibles. Es tan sólo una de las funciones que han de interpretar en el escenario del teatro global de la sociedad del riesgo. El movimiento antiglobalización no lo conforman sistemas de acción que buscan la salvación invocando la acción del espíritu. El juego es más profundo, existen más capas y no hay que quedarse en el diagnóstico movimentista que persigue llamar a la acción y necesita expresar la urgencia de la misma recurriendo a peligros que por su propia naturaleza no pueden ser percibidos a simple vista.

No se construye un movimiento global de resistencia apelando únicamente a los riesgos. En el ala radical del movimiento antiglobalización la solidaridad se convertirá en la materia prima de sus nuevas arcas. Más allá de las protestas y la denuncia impulsarán comunidades liberadas del dominio del mercado capitalista y el Estado que prefiguran su sociedad ideal. La solidaridad será la base que permitirá construir una extensa red que posibilite prevenir los riesgos, soportarlos y enfrentarse a ellos, impulsando una resistencia acorde con la modernidad tardía. Su activismo habrá de liberarse como las élites económicas y políticas a las que combate del límite que supone el espacio. No estar atado a esta dimensión requiere ser global y local, ser el todo y una parte, visible e invisible, conservar la unidad en la diversidad.

Así fluyen en la modernidad líquida de Bauman –o en la tardía de Beck– los movimientos que se oponen a la globalización y apuestan por la rebeldía. Consiguen ser etéreos y para esto no acuden al más allá. Se adaptan al escenario global y este juego por paradójico que parezca les lleva a adquirir las formas que impulsan la modernidad. Su posición subalterna y la apuesta por no tomar el poder les transforma en corriente subterránea. Germinar para sorpresa de las autoridades locales en momentos y lugares no previstos, sumergirse para “respirar”, emerger para “impactar”. La red de redes es fluida, una estructura flexible que no es posible detener con facilidad. Sus miembros penetran en la sociedad civil, tratan de expandir su ideario y sus redes, operando en los intersticios de la misma, denunciando esos riesgos no visibles pero con potencial político. Las autoridades “lo sólido” no pueden enfrentarse con eficacia a un fenómeno que constantemente está cambiando de forma para

adaptarse al espacio que ocupa. Buscan pero no encuentran –ya no está allí– y atentos al ruido no perciben la música de fondo:

“Los fluidos, por así decirlo, no se fijan al espacio ni se atan al tiempo. En tanto los sólidos tienen una clara dimensión espacial pero neutralizan el impacto –y disminuyen la significación– del tiempo (resisten efectivamente su flujo o lo vuelven irrelevante), los fluidos no conservan una forma durante mucho tiempo y están constantemente dispuestos (y proclives) a cambiarla; por consiguiente, para ellos lo que cuenta es el flujo del tiempo más que el espacio que pueden ocupar: ese espacio que después de todo, sólo llenan ‘por un momento’. (...) Los fluidos se desplazan con facilidad. ‘Fluyen’, ‘se derraman’, ‘se desbordan’, ‘salpican’, ‘se vierten’, ‘se filtran’, ‘gotean’, ‘inundan’, ‘rocían’, ‘chorrean’, ‘manan’, ‘exudan’; a diferencia de los sólidos no es posible detenerlos fácilmente –sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos, empapándolos–. Emergen incólumes de sus encuentros con los sólidos, en tanto que estos últimos –si es que siguen sólidos tras el encuentro– sufren un cambio: se humedecen o empapan.” (Bauman, 2004: 8)

En la sociedad del riesgo los peligros son un producto histórico, la expresión del gran desarrollo que en la modernidad han tenido las fuerzas productivas. Los riesgos no pueden atribuirse a fuentes externas, a lo extrahumano, sino a la capacidad que poseen las sociedades para configurar, transformar y destruir las condiciones que permiten la reproducción de la vida sobre la tierra. Las causas de los riesgos derivan del alto nivel de conocimiento adquirido por los hombres y no de su ignorancia. Tampoco, habría que buscar la fuente de los peligros en la falta de acción humana, sino en un sistema de decisiones y restricciones adoptado desde el inicio de la etapa industrial. Los riesgos –según Beck (1999)– se convierten en el principal motor de cambio del sistema político.

El sociólogo alemán sostiene esta argumentación en cuatro tesis. La primera, defiende la idea de que sólo una parte de las decisiones que configuran la sociedad quedan vinculadas al sistema político y subordinadas a los principios de la democracia parlamentaria. Otra parte queda excluida de las reglas de control político y pasa a depender del ámbito empresarial y científico. Al avanzar la sociedad industrial se desencadenan dos procesos de signo opuesto en lo relativo a la organización de la transformación de la sociedad: el surgimiento de la democracia político-parlamentaria y el surgimiento de un cambio social apolítico, no democrático legitimado por la idea de progreso y de la racionalización.

De su segunda tesis habría que destacar el hecho de que la sociedad está viviendo un proceso de transformación que por su calado puede concebirse como revolucionario. Esta metamorfosis ocurre sin ser percibida como cambio político, debido a que la noción de lo político se ha circunscrito exclusivamente a las actividades derivadas del sistema político. El cambio social revolucionario se produce bajo formas no políticas.

La insatisfacción por la política derivaría de la falta de equilibrio entre la autoridad oficial presentada como política y el poder real de transformación de otras instancias fuera de ese ámbito.

La tercera nos habla de la delimitación de la política y de cómo el desarrollo científico-técnico deja de ser un ámbito no político debido al poder de transformación que posee y a su capacidad de provocar daños. En esta nueva sociedad el desarrollo técnico y económico se posiciona en una categoría intermedia entre lo político y lo no político. La dirección y los resultados del desarrollo provocado por la economía y la ciencia pasa a ser objeto de debate que requiere de legitimación. La actividad económica y científica pasa a tener una dimensión política y moral hasta la fecha no conocida.

En su cuarta tesis nos comenta como en las zonas donde el estado del bienestar se ha implantado de forma exitosa la capacidad de configuración social del sistema político se ha trasladado al sistema subpolítico. Con la modernización científica, técnica y económica el monopolio del poder político se pierde, para compartirlo con otras instancias no democráticas. La toma de decisiones que afectan a la sociedad en su conjunto no está sometida a los controles democráticos y el potencial transformador de la modernidad empieza a cuestionarse por los efectos secundarios que causa la acción de estas instancias no políticas.

No obstante, en la sociedad del riesgo entre los nuevos actores sociales con capacidad para transformar la sociedad desde el ámbito de la subpolítica aparecerán fuera del ámbito institucional los denominados nuevos movimientos sociales (NMS) y recogiendo en los 90 parte de su legado, el movimiento antiglobalización. Su emergencia se deberá en gran medida a una reacción a los desequilibrios existentes entre la acción del sistema político y la actividad económica, técnica y científica.

Pues bien, si los NMS pusieron la semilla, los últimos la harán germinar. Con ellos se extenderá una nueva cultura política que apoyándose en otros valores y nuevos marcos de referencia podrá en cuestión el consenso acerca del progreso. La acción movimentista global “obligará” a los teóricos sociales a centrar de nuevo la atención en la relación existente entre cultura y desarrollo técnico-económico. La investigación social que aborde este fenómeno deberá tener en cuenta los lazos existentes entre el sistema cultural y la economía. La interpretación que se realice habrá de visibilizar las consecuencias de esta imbricación y dependencia. La acción del movimiento antiglobalización pondrá de nuevo sobre la mesa la importancia de la ‘variable’ cultura.

Resumiendo, parte de la acción colectiva de este movimiento está dirigida a romper el consenso sobre el modelo de desarrollo de la sociedad capitalista. Por lo que los analistas que se acerquen, desde un enfoque cualitativo a este objeto de estudio, habrán de otorgar de nuevo a la cultura un lugar central en sus investigaciones:

“A comienzos del siglo XX, la influencia cultural en el sistema de trabajo, de la tecnología y de la economía era algo central en una serie de estudios clásicos de la sociología. Max Weber indicó la importancia de la ética calvinista y de su ‘ascética immanente’ en relación con la implantación y desarrollo de la ‘humanidad profesional’ y del comercio capitalista. Hace ya más de medio siglo, Thorstein Veblen argumenta que las leyes de la economía no rigen de manera constante ni pueden comprenderse como algo independiente, pues están totalmente vinculadas al sistema cultural de la sociedad. Cuando varían los valores y las formas de la vida social, han de cambiar también los principios económicos. Así, por ejemplo, si la mayoría de la población (por la razón que sea) rechaza los valores del crecimiento económico, se pone en cuestión nuestro modo de pensar acerca del trabajo, de los criterios de productividad y de la orientación del desarrollo técnico, de modo que aparece una nueva presión política. Weber y Veblen argumentaban en este sentido (en forma diferenciada) que trabajo, cambio técnico y desarrollo económico permanecen vinculados para el sistema cultural de normas, para las expectativas predominantes y para la orientación, en función de los valores, de los hombres. Si esa noción, evidente en general y que se ha sido defendida por muchos otros autores¹¹ no ha conseguido transcendencia práctica, más allá de meras declaraciones verbales, hay que atribuirlo al hecho de que la cultura social y política, en lo esencial, se ha mantenido estable en el período que va desde el final de la guerra mundial hasta más allá de la década de los años sesenta –en términos simplificados—. Una ‘variable’ que se mantiene constante no se toma en consideración; deja de ser ‘variable’ en este sentido y, por consiguiente, cabe ignorar su importancia. Esto cambia bruscamente cuando se rompe la estabilidad. Precisamente al extinguirse se pone de manifiesto la importancia del consenso de trasfondo normativo en lo cultural, en la relación al desarrollo de la economía y de la técnica.” (Beck, 2010: 326-327)

El ala radical del movimiento antiglobalización es consciente al igual que lo fueron Weber y Veblen en su época que la cultura moldea la economía. Es por ese motivo que en gran medida su acción colectiva se centra en difundir un nuevo modelo cultural. Éste habría de dar paso a “otro mundo posible”. Pero como este otro modo de vida es muy difícil de instaurar en el presente, al menos de una forma hegemónica, en coherencia con los valores y principios del movimiento se impulsan formas organizativas que pretenden representarlo y articularlo de algún modo en la práctica.

Para prefigurar su modelo construirán comunidades, constituyéndose éstas en laboratorios sociales donde el movimiento experimentará las formas de organización social que podrían satisfacer las necesidades de la sociedad bajo otros valores. Sus activistas intentarán generar una estructura en red, flexible y descentralizada que

¹¹ Ulrich Beck cita como autores que abordaron esta relación en el pasado a Émile Durkheim (1857-1917) y a Georg Simmel (1858-1918). También, destaca la labor realizada en la actualidad por el economista canadiense John Kenneth Galbraith (1908-2006) y la del sociólogo estadounidense Daniel Bell (1919-2011).

posibilite la infraestructura básica para iniciar el tránsito hacia ese mundo idealizado. Un nuevo modelo de sociedad caracterizado por: unas estructuras horizontales que habrán de ir sustituyendo a las jerárquicas; el respeto a la diversidad cultural; la primacía de colaboración frente a la competencia; el mantenimiento de los bienes comunes; la conquista de la autonomía; una economía regida por valores que sitúen en el centro a las personas y no la búsqueda del beneficio, etc.

2.2 EL MOVIMIENTO DECRECENTISTA: PENSAMIENTO Y ACCIÓN ESTRATÉGICA

El economista francés e ideólogo Serge Latouche nos advierte que el decrecimiento no es un concepto teórico, por lo que no podemos hablar de la existencia de una teoría del decrecimiento. El decrecimiento es la bandera bajo la cual se presenta un conjunto heterogéneo de críticos con el desarrollo y es utilizado a modo de ariete para derribar los muros del modelo productivista. (Latouche, 2009: 16). En otras palabras, el decrecimiento es el esquema de interpretación de un movimiento social que desea construir una alternativa al actual sistema.

El decrecimiento es el marco de referencia¹² que reúne e integra al conjunto de actores que permitió el nacimiento de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC). Con él se consigue enlazar *–frame alignment–* de forma congruente y complementaria con las ideas, valores y creencias de un sector de la población sensibilizado por un debate abierto en la sociedad *–frame amplification–* que aborda los efectos negativos atribuidos a la globalización: la profunda crisis económica y social que padecen los más débiles; el deterioro del entorno natural; el expolio de los recursos comunes, etc.

El diagnóstico que establece el movimiento *–diagnostic frame–*, las soluciones que propone para corregir la situación de riesgo ambiental y social *–prognostic frame–*, las acciones de las organizaciones que se integran en este movimiento y la designación de los actores que han de promoverlas *–motivational frame–*, desarrollan el proceso de enmarcado *–framing process–* que da lugar a los tres campos de identidad *–protagonistas, antagonistas y audiencias–* que todo sistema de acción persigue generar.

Este proceso construye un marco flexible que permite conjugar y sumar una diversidad de intereses en principio ajenos generando puentes entre luchas que focalizan su acción en distintas áreas temáticas *–frame bridging–*. También, permite relacionar las preocupaciones específicas de los sistemas de acción monotemáticos con metas generales *–frame extension–*, intentado generar bajo su esquema de interpretación una acción coordinada a diferentes escalas:

¹² Para esta síntesis analítica del marco de referencia decrecentista me he apoyado en el modelo teórico constructivista desarrollado por David Snow y sus colaboradores. Tal y como se ha indicado en el capítulo I de esta tesis, estos teóricos desarrollaron una serie de conceptos clave para el análisis de los movimientos sociales distinguiendo distintos tipos de marcos *–frames–* que los sistemas de acción construyen. Proporcionándonos las herramientas esenciales para el análisis de los procesos simbólicos que se dan en las organizaciones movimentistas.

“Apareció por primera vez como un lema activista y pronto se convirtió en el marco interpretativo de un movimiento social. Hemos ilustrado la diversidad que puede coexistir dentro de este marco, no sólo para el pronóstico (estrategias), sino también para el diagnóstico (fuentes), un hecho que a menudo se descuida en la teoría de los movimientos sociales. (...) El atractivo del decrecimiento emerge de su competencia para establecerse y articularse a partir de diferentes fuentes corrientes de pensamiento y para formular estrategias a diferentes niveles. Reúne a un grupo heterogéneo de actores que se centran en la vivienda y la planificación urbana, las cuestiones financieras y los sistemas monetarios alternativos, sistema agroecológicos y de alimentación, comercio internacional, justicia climática, educación y trabajo infantil, trabajo y cooperativas, así como sistemas alternativos de transporte y energía. Nosotros hemos argumentado que el decrecimiento puede complementar y reforzar estas áreas temáticas, que funciona como un hilo de conexión (es decir, una plataforma para una red de redes).”¹³ (Demaria et al., 2013: 209-210).

Concretando, el movimiento por el decrecimiento integra una gran diversidad de iniciativas alternativas al sistema socioeconómico hegemónico, construyendo un marco de significación adaptado al contexto de crisis global actual y a los debates sociales que este escenario genera. Además, su diseño le permite ser permeable y sumar valores e intereses de otros movimientos, dotándole de un carácter dinámico que posibilita su extensión.

Como todo movimiento el decrecimiento no solo busca identificar los problemas que se dan en la sociedad, una gran parte de su esfuerzo se dirige a intentar encontrar soluciones a estos, para ello desarrollarán estrategias encaminadas a generar nuevos espacios y acciones. El movimiento decrecentista hará uso de un amplio abanico de estrategias para llegar a alcanzar sus objetivos. Estas se originan en parte por la necesidad de integrar la variedad de corrientes que se reúnen bajo su potente marco de referencia, llevando a un desarrollo donde destaca la complejidad para abrazar la diversidad. Serge Latouche, sostiene que la sociedad del decrecimiento sereno se ha de construir mediante acciones dirigidas a reevaluar, reconceptualizar, reestructurar, redistribuir, relocalizar, reducir, reutilizar y reciclar. Este conjunto de estrategias denominado las ocho “R” es percibido como un círculo virtuoso. (Latouche, 2009: 183)

Pero, ¿qué teorías y corrientes ideológicas conducen a concebir como modélicas para la consecución de una sociedad decrecentista este conjunto de estrategias?. Para comprender este sistema de acción hay que tener en cuenta los pilares que lo sostienen y proporcionan la base filosófica y teórica de su marco de referencia. Iniciaremos esta aproximación al decrecimiento apoyándonos en las obras de los pensadores que han sido referentes clave para el movimiento. En los seis primeros apartados de este capítulo se intenta recoger de forma sucinta una síntesis de ese

¹³ Traducción propia. El texto original está escrito en inglés.

substrato ideológico y teórico. Los tres últimos apartados se dedican a formular una exposición breve y concisa del conjunto de estrategias que se desarrollan dentro de este movimiento político.

2.2.1 Introducción a la ecología política

El decrecimiento integra la dimensión ecológica para romper con la ideología del desarrollo y con el modelo tecnológico y económico que ha sido el emblema de la sociedad industrial moderna. Los intelectuales que intentan a través de sus obras impulsar esta transformación han encontrado en la ecología política un conjunto de ideas que les proporcionan una base teórica sustantiva. Los partidarios del decrecimiento encuentran en la ecología política uno de los pilares que dará forma y posibilitará transitar hacia la sociedad del posdesarrollo.

Desde el movimiento por el decrecimiento son conscientes de que el modelo sociopolítico capitalista es hegemónico y que su éxito ha ido construyendo todo un imaginario que hay que derribar. El proyecto decrecentista para tener éxito debe socavar la tupida red de significaciones que el capitalismo ha ido tejiendo en su desarrollo. Las bases teóricas e ideológicas de la ecología política posibilitarán derrumbar las murallas simbólicas de la polis capitalista.

La ecología política proporciona una cosmovisión que describe una batalla dialéctica entre el productivismo y el anti-productivismo. Desde los años 70 el pensamiento que impulsa el movimiento ecologista no queda circunscrito al ámbito de específico de la ecología. La ecología política ha ampliado sus miras e incluye desde su perspectiva toda una gama de aspectos culturales, sociales y económicos que permiten concebirla como una nueva forma de concebir e interpretar el mundo. Además, su amplia gama de postulados posibilita, tanto a las organizaciones políticas clásicas –partidos políticos– que desde un enfoque ecologista promueven un desafío radical al modelo político y económico hegemónico, como a movimientos sociales afines mantener un nexo ideológico común.

En este punto es esencial tener en cuenta la distancia existente entre el conjunto de ideas que constituye la ecología política del medioambientalismo. Según indica Andrew Dobson (1997) el medioambientalismo no dirige su esfuerzo a descolonizar el imaginario social, ni tampoco se marca como objetivo acabar con el modelo de desarrollo para transitar a una sociedad del decrecimiento. Su postura tan solo conlleva la aplicación de una serie de reformas de carácter administrativo que no ponen en riesgo la estructura social que impone el capitalismo. Por el contrario desde la ecología social se aboga por un cambio de valores y normas que lleven a establecer un nuevo sistema de relaciones. Esta nueva estructura social debería facilitar una relación armónica entre el hombre y la naturaleza.

Estos rasgos nos proporcionan las claves para distinguir ambos enfoques. El medioambientalismo constituiría otra familia dentro del ecologismo que puede llegar a diluirse en otras ideologías, mientras la ecología política se entendería propiamente como una ideología. Es decir, un conjunto de ideas que caracteriza el pensamiento ecologista, estableciendo un marco de referencia propio, diseñando un tipo de sociedad particular y ofreciendo un programa de acción política para alcanzar la sociedad que desea.

Esta ideología impulsó en Francia en los 70 el nacimiento del movimiento de ecología política. Un sistema de acción que se nutría del pensamiento del filósofo y periodista austriaco André Gorz (1923-2007) –pseudónimo de Gerhart Hirsch–. Reconocido como uno de los principales teóricos del movimiento altermundista, lo fue igualmente de la ecología política. También, recogió las ideas de otro autor austriaco el pensador anarquista Ivan Illich (1926-2002) y del filósofo francés Bernard Charbonneau (1910-1996). El movimiento de ecología política posibilitó el desarrollo del sistema de acción decrecentista. El decrecimiento nace en Lyon (Francia) a comienzos del 2000 para rápidamente extenderse por otros países europeos, llegando a Italia en 2004 y a España en 2006.

Los activistas del decrecimiento comparten con sus homólogos ecologistas políticos el mismo marco teórico y conceptual. Y como sus homólogos también rechazan el modelo socioeconómico, liberal y productivista actual. Ambos defienden un conjunto de acciones políticas dirigidas a alcanzar la transformación radical de sus estructuras, de las relaciones de poder y una redistribución más justa de la riqueza. Contrarios a la introducción de los valores y normas de los mercados a lo largo de todo el campo social, de los efectos perniciosos de la mercantilización en la población, intentan prefigurar en la cascara de la vieja la nueva sociedad del posdesarrollo. Experimentar y construir un nuevo paradigma que permita restaurar los lazos simbólicos y la lógica de la reciprocidad que tradicionalmente se mantenían antes de la irrupción del capitalismo:

“El decrecimiento evolucionó a partir del multidimensional, tanto en lo filosófico como en lo sociopolítico, movimiento franco-europeo ‘l’écologie politique’ originado en la década de 1970 y que contó con teóricos como André Gorz, Ivan Illich y Bernard Charbonneau. (...) Tanto el decrecimiento como la ecología política cuestionan las interpretaciones hoy dominantes sobre las causas de los problemas ambientales. Ambos refutan las respuestas tecnocráticas y economicistas que hoy prevalecen. Ambos son críticos con el desarrollo sostenible y con la promoción, en su nombre, de la mercantilización generalizada. Y ambos incentivan las acciones políticas y prácticas a favor de una distribución más equitativa de los recursos y de los riesgos económicos y ecológicos.” (Paulson, 2015: 79)

2.2.2 El antiutilitarismo

Esta corriente implica la crítica a la noción de desarrollo sostenible y una apuesta por el antiutilitarismo, ejercida principalmente por el economista francés e ideólogo del decrecimiento, Serge Latouche. Desde este enfoque el decrecimiento debería ser el esquema de interpretación que a modo de misil impactara en el imaginario social y denostara las ideas que defienden el desarrollo y el utilitarismo. El modelo de desarrollo occidental adoptado en el resto del mundo debería ser abandonado junto a la noción de desarrollo sostenible que representaría un oxímoron, una contradicción que ha de ser desenmascarada.

A esta visión del economista francés habría que sumar la contribución teórica desarrollada desde el ámbito de la antropología. En concreto, la utilizada por el decrecimiento para la crítica del homo economicus que encuentra su inspiración en uno de los impulsores de la etnología francesa, Marcel Mauss¹⁴. La procedente del filósofo Karl Polanyi (*La gran transformación: crítica al liberalismo económico*, 1944) que desde el ámbito de la antropología económica fue crítico con la economía ortodoxa. Y la generada por el antropólogo estadounidense Marshall Sahlins (*Economía de la Edad de Piedra*, 1972) que cuestionó las visiones evolucionistas lineales de la historia tras analizar las sociedades paleolíticas y las de los cazadores y recolectores actuales.

El movimiento antiutilitarista en las ciencias sociales

La obra del antropólogo Marcel Mauss y del filósofo Karl Polanyi inspirarán a los miembros del “Movimiento antiutilitarista en las ciencias sociales” (MAUSS) en la construcción de una corriente crítica con las premisas que actualmente sostienen el pensamiento económico. Sus fundadores el sociólogo francés Alain Caillé y el antropólogo suizo Gérald Berthoud lograron reunir a intelectuales¹⁵ procedentes de diversas disciplinas académicas que han ido tejiendo una extensa red transnacional de colaboradores.

¹⁴ Del cual cabe recordar también que, aun sin considerarse anarquista, creía, en un sentido revolucionario y transformador, que era posible crear una sociedad basada en la ayuda mutua y la auto-organización “en el seno de la vieja” (Graeber, 2011: 25).

¹⁵ Destaca la labor realizada por Serge Latouche (economista y filósofo), Ahmet Insel (economista y politólogo), Jean-Luc Boilleau (sociólogo y filósofo), Jacques Godbout (antropólogo) y Philippe Rospabé (economista y antropólogo). Estos crearon en el *Bulletin du Mauss* y en 1988 *La Revue du Mauss*. (Romano, 2015: 62).

Los antiutilitaristas se posicionan contra la doctrina ética que establece que el comportamiento de los individuos se rige por la lógica del cálculo egoísta. No admiten los postulados utilitaristas que mantienen que el interés personal domina y dirige la conducta humana en su búsqueda de la felicidad. Son contrarios al conjunto de ideas que lleva a que las personas sólo acepten y comprendan lo que pueda ser expresado en términos de utilidad y efectividad instrumental. Rechazan por tanto el impacto cultural de la ideología utilitarista.

La concepción utilitarista concibe la bondad de toda acción en función de los resultados o consecuencias producidos por ella. Razón por la cual a la doctrina utilitarista se la conoce también con el nombre de consecuencialismo. Fue Jeremy Bentham (1748-1832) con su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780) quien dio lugar a la teoría moral utilitarista y entre sus más fieles seguidores encontramos a John Stuart Mill (1806-1873).

Los utilitaristas pretendían inicialmente sustituir el régimen jurídico basado en privilegios heredados por un sistema racional y secular, apoyándose en una teoría que entendía que la acción de las personas se dirigía a la consecución de la felicidad y era posterior a un cálculo de costes y beneficios. Frente al principio de racionalidad y búsqueda de la felicidad de los consecuencialistas que abolía todo acuerdo institucional basado en instancias metafísicas, religiosas o tradicionales, los antiutilitaristas intentan redescubrir la esencia de la modernidad estableciendo sus bases en otro paradigma. El antiutilitarismo ha desarrollado su modelo teórico en torno a tres ejes, el ser humano, los lazos sociales y la política.

En relación con el primer eje los antiutilitaristas mantienen que el consecuencialismo reduce de forma extremadamente simple el conjunto de metas que el ser humano persigue. El interés sería tan sólo uno de los objetivos que distingue al hombre pero no el único. Caillé apoyándose en la clasificación brahmánica de las metas del ser humano (purusârtha) amplía la visión reduccionista de los utilitaristas añadiendo al interés (artha): el placer (kama), el deber (dharma) y la liberación disipativa de todos los propósitos (moksha). (Romano, 2015: 63) Teniendo en cuenta los distintos niveles brahmánicos intentará construir una visión analítica amplia que recoge los diversos fines que se marca el ser humano.

Para abordar los vínculos sociales, Alain Caillé recurrirá al concepto del don elaborado por el conocido como padre de la etnología francesa, Marcel Mauss (1872-1950). Este último en su obra *Ensayo sobre el don* publicada en 1924 lo definirá como un hecho

social total y la matriz simbólica donde se genera la unión entre el individuo y la comunidad. El don actuaría en todas las escalas, a nivel micro-sociológico mediante una triple obligación –dar, recibir y devolver–, en el nivel meso-sociológico en la asociación y en la escala macro en la política. En este contexto, Mauss señaló la importancia de la economía basada en el trueque en muchas sociedades, donde las distinciones modernas y capitalistas entre interés y altruismo, persona y propiedad, libertad y obligación simplemente no estaban presentes.

Los antiutilitaristas establecerán en la política el tercer eje de su modelo. Desde el movimiento se aboga por revitalizarla incrementando los modos alternativos de vida social. La democracia debe festejar la diversidad ofreciendo un amplio surtido de estilos de vida, ensanchar el espacio público para el debate e incrementar las posibilidades de autoconocimiento de las personas. También, se plantea aumentar la capacidad de los ciudadanos para experimentar sus metas mediante una renta básica incondicional.

El estudio de las sociedades pre-industriales

En las economías pre-capitalistas las relaciones económicas se integraban en las sociales (Polanyi, 2007). Los intercambios de bienes y servicios se regían por el principio de reciprocidad. Entre los más destacados autores que estudiaron el comportamiento de los individuos en este tipo de economías encontramos al antropólogo polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942) que renovó la metodología de su disciplina con su libro *Argonautas del Pacífico occidental*, un detallado y modélico estudio de campo publicado en 1922 que recoge las costumbres y el sistema de intercambio “kula” de los indígenas de las Islas Trobiand (Papúa Nueva Guinea).

Junto a él figura el antropólogo Marshall Sahlins cuyos aportes sobre las sociedades primitivas permitieron a los antiutilitaristas poner en cuestión postulados universalmente aceptados hasta la fecha y dotar a su enfoque de solidez y legitimidad académica. En su obra *Economía de la Edad de Piedra* (1972) analiza la sociedad del paleolítico y las sociedades de cazadores-recolectores presentes en la actualidad. Con ella consiguió refutar las teorías evolucionistas lineales de la sociedad y poner en entredicho que el avance cultural lleve a alcanzar mayores cotas de bienestar social. Sus aportes en relación al análisis de la microeconomía en las sociedades primitivas permitieron rechazar los modelos teóricos que desde la economía ortodoxa se aplicaban a este tipo de comunidades:

“Se dice que de un tercio a la mitad de la humanidad se acuesta todos los días con hambre. En la antigua Edad de Piedra la proporción debe haber sido mucho menor. Esta, en la que vivimos es la era de un hambre sin precedentes. Ahora, en la época del más grande poder tecnológico, el hambre es una institución. Dándole la vuelta a otra venerable sentencia: el hambre aumenta relativa y absolutamente con la evolución de la cultura. Esta paradoja responde, por completo, a mi punto de vista. Los cazadores y los recolectores tienen un bajo nivel de vida por fuerza de las circunstancias. Pero tomado como su *objetivo*, y dados los adecuados medios de producción, pueden, por lo regular, satisfacerse fácilmente todas sus necesidades materiales. La evolución de la economía ha conocido, entonces, dos movimientos contradictorios: el enriquecimiento, pero simultáneamente el empobrecimiento, la apropiación con respecto a la naturaleza, pero la expropiación con relación al hombre.” (Sahlins, 1983: 51)

Un tercer autor cuyo legado pasa a integrar la teoría antiutilitarista es el filósofo Karl Polanyi (1884-1964). Dedicado al estudio de la historia y la antropología económica, uno de sus aportes más fecundos fue la construcción de una tipología que distinguía las sociedades en dos tipos ideales. En primer lugar en esta taxonomía encontraríamos las sociedades caracterizadas por la reciprocidad, la redistribución y los mercados secundarios o periféricos –no regidos únicamente por las prioridades del mercado–. Las segundas serían las que poseen un sistema generalizado de mercado. Su clasificación permite entender las diversas oleadas de apropiación de bienes comunes que se han ido produciendo a lo largo de la historia y las reacciones por parte de las víctimas de estos cercamientos (Martínez, 2013: 122).

No es de extrañar por tanto que su ensayo más conocido *La gran transformación* publicado en 1944, donde aborda el proceso de industrialización capitalista, se convirtiera en un referente para el decrecimiento. La crítica al liberalismo económico de su obra es una exposición razonada y extensa en defensa de un modelo de desarrollo “decrecentista”. Su discurso construye una crítica a la doctrina ciega del crecimiento que crece a la sombra del pensamiento utilitarista y una defensa de la filosofía social de las sociedades pre-industriales. Todo un ataque a la línea de flotación del pensamiento que dio origen al principio de “laissez faire” comparándolo con un sistema de creencias contrario a la razón y al ejercicio de la política que fomenta la ingenuidad. El liberalismo dio origen a la libertad económica y política pero no tuvo en cuenta las desigualdades sociales que iba generando su aplicación. Su alegato a favor del decrecimiento ataca el utilitarismo y al liberalismo económico, a una visión unidimensional de la sociedad que no permite valorar en toda su extensión y complejidad los efectos perniciosos que provoca su modelo de desarrollo productivista:

“En ningún otro lugar la filosofía liberal ha conocido un fracaso más patente que en su incomprensión del problema del cambio. Se creía en la espontaneidad, y se creía en ella hasta la sensiblería. Para valorar el cambio se recurría constantemente al sentido común, con solicitud mística se aceptaban resignadamente las consecuencias de la

mejoría económica, por muy graves que éstas pudiesen ser. Se comenzó desacreditando las verdades elementales de la ciencia y de la experiencia política para más tarde olvidarlas. La necesidad de *ralentizar* en la medida de lo posible un proceso de cambio no dirigido, cuando se considera que su ritmo es demasiado rápido para salvaguardar el bienestar de la colectividad, es algo que no debería precisar de una explicación detallada. Este tipo de verdades corrientes en la política tradicional, y que con frecuencia no hacen más que reflejar las enseñanzas de una filosofía social heredada de los antiguos, fueron borradas del pensamiento de las gentes instruidas del siglo XIX mediante el efecto corrosivo de un utilitarismo grosero aliado a una confianza sin discernimiento en las pretendidas virtudes de la autocatrización del crecimiento ciego. El liberalismo económico fue incapaz de leer la historia de la Revolución industrial, porque se obstinó en juzgar los acontecimientos sociales desde una perspectiva económica.” (Polanyi, 2007: 71-72)

El antiutilitarismo de Serge Latouche: el decrecimiento

Uno de los principales activistas del movimiento antiutilitarista es el economista francés, Serge Latouche. Éste da un paso más en la crítica al capitalismo e inicia el movimiento decrecentista, un “descendiente legítimo y rebelde” de la escuela de pensamiento antiutilitarista. Se apoya inicialmente por tanto en el marco antiutilitarista para cimentar teóricamente el movimiento decrecentista, convirtiéndose en su principal ideólogo:

“Debido a Serge Latouche, el así llamado Anti-Papa del MAUSS (por sus divergencias con Alain Caillé), el movimiento antiutilitarista también dio origen a una de sus principales líneas del decrecimiento. Latouche menos indulgente con el capitalismo occidental, al que analiza principalmente a través de la crítica al desarrollo. Mientras que Caillé pretende recuperar el verdadero significado de la modernidad de sus perversiones, Latouche aboga por una reconsideración radical de la modernidad, con el fin de eliminar su vínculo genético con el utilitarismo. El decrecimiento es parte constituyente de un marco de referencia antiutilitarista, puesto que persigue el ideal de una sociedad descolonizada de la ideología del crecimiento ilimitado, una ideología que supone una correlación directa entre el aumento del PIB y la felicidad colectiva. No obstante, el decrecimiento no equivale a un descenso deliberado del PIB, sino meramente a-crecimiento, es decir, la liberación de una obsesión productivista, con la finalidad de redescubrir otras dimensiones humanas, primordialmente la vinculada con las relaciones.” (Romano, 2015: 64)

Para el intelectual y activista Serge Latouche el decrecimiento es una bandera bajo la cual se reúnen los que han ejercido una crítica radical del desarrollo. Un marco que posibilita la construcción de un proyecto alternativo al modelo capitalista. Estamos ante el desarrollo de un esquema de interpretación que trata de demoler el imaginario dominante para dar paso a una política del posdesarrollo. Este frente posdesarrollista se abastece de las contribuciones realizadas en el siglo XX por el pensador y anarquista austriaco Iván Illich (1926-2002), el filósofo, teólogo, sociólogo y anarquista cristiano francés Jacques Ellul (1912-1994) y del economista francés François Partant –seudónimo de François Roche–. Un conjunto de pensadores que en ese momento ya

apostaban por la auto-organización de la sociedad y denunciaban los efectos negativos que provocaba el capitalismo en los países subdesarrollados.

Para el decrecimiento la globalización es el resultado del éxito del modelo de desarrollo vigente en la actualidad. El proceso de globalización en curso se concibe como la obra cumbre de un sistema de organización orientado hacia la maximización del crecimiento económico. Sería el producto de una economía cuya lógica tiende a extenderse por todo el campo social y dirige la sociedad hacia una única meta, el crecimiento sin límites. El modelo de desarrollo adoptado a partir de la Segunda Guerra Mundial se concibe como un sistema de creencias sin fundamentos, una doctrina sin base científica, un mito:

“La sociedad del crecimiento puede ser definida como una sociedad dominada por una economía del crecimiento y que tiende a dejarse absorber por ella. El crecimiento por el crecimiento se convierte así en el objetivo primordial, y en tal vez el único de la vida. (...) Podemos decir que la ‘globalización’ que marca el paso de una economía mundial con mercado a una economía y una sociedad de mercado sin fronteras, constituye el triunfo absoluto de la religión del crecimiento.” (Latouche, 2009, 35-36)

Los límites del crecimiento harían insostenible este modelo de desarrollo. Nuestra cultura capitalista estaría abocando al desastre ecológico y social. Un crecimiento infinito no es posible en un mundo con recursos finitos, por lo que estaríamos obligados a un decrecimiento. La falta de mesura, de sobriedad, de moderación del hombre impulsada y reforzada por el imaginario capitalista nos llevaría a transgredir los límites que marca la naturaleza. Frente a ese ataque que pone en riesgo la continuidad de nuestra existencia, el decrecimiento apuesta por extender un nuevo imaginario social que beba de las fuentes de la sabiduría ancestral y de la tradición comunal en la gestión de los bienes comunes. E intenta poner en marcha un conjunto de representaciones –creencias, leyes, costumbres– que se encarnen en nuevas instituciones y permita el desarrollo de una sociedad ‘decrecentista’. Una vez alcanzada se logrará paliar los efectos perniciosos que el movimiento atribuye a la primacía del actual modelo de desarrollo, encontrándose entre ellos: las desigualdades e injusticias que sufre la población; el falso bienestar que genera el imaginario capitalista; y una búsqueda constante por encontrar la felicidad en el consumo egoísta, una meta que lleva a la anomía, a un estado de disfunción social y aislamiento de los individuos que les lleva a padecer todo tipo de enfermedades.

Serge Latouche expone la lógica de la tesis decrecentista y la irracionalidad que conlleva el modelo de desarrollo. Para ello evoca de forma poética a través de la

analogía una mirada al conocimiento que encontramos en la naturaleza, abriendo de paso nuestras mentes a un nuevo estilo de vida más acorde con ella:

“En estas condiciones, sería urgente volver a encontrar la sabiduría del caracol. (...) El caracol, cuenta Ivan Illich, construye la delicada arquitectura de su concha añadiendo una tras otra las espiras cada vez más amplias; después cesa bruscamente y comienza a enroscarse esta vez en decrecimiento, ya que una sola espira más daría a la concha una dimensión dieciséis veces más grande, lo que en lugar de contribuir al bienestar del animal, lo sobrecargaría. Y desde entonces, cualquier aumento de su productividad serviría sólo para paliar las dificultades creadas por esta ampliación de la concha, fuera de los límites fijados por su finalidad. Pasado el punto límite de la ampliación de las espiras, los problemas del sobrecrecimiento se multiplican en progresión geométrica, mientras que la capacidad biológica del caracol sólo puede, en el mejor de los casos, seguir una progresión aritmética. Al apartarse de la razón geométrica, a la que se unió por un tiempo, el caracol nos muestra el sendero para reflexionar sobre una sociedad del ‘decrecimiento’, si es posible serena y convivencial.” (Latouche, 2009: 59)

Con su discurso Serge Latouche trata de descolonizar el imaginario para engendrar un nuevo encaje de lo económico en lo social. Para ello ha de construir un relato que permita reevaluar el conjunto de valores que el modelo de desarrollo capitalista ha generado. Un proceso de revisión axiológica que ha de socavar los cimientos del modelo productivista. Esta reevaluación sería la primera etapa en la construcción de un sistema cultural, social, económico y político que habrá de limitar el enriquecimiento económico y la acumulación del capital para sacar a las personas de la pobreza económica e incorporarlas a una sociedad más convivencial.

Para alcanzar la sociedad decrecentista se necesita que lo simbólico sea constitutivo de lo social. Se ha de dar paso a un imaginario instituyente que garantice su triunfo, que lleve a un cambio de mentalidad mediante la propaganda y el ejemplo. Sin una transformación de las representaciones sociales no se podrá acabar con el modelo de desarrollo que impone el sistema capitalista. Acabar con la economía productivista es la finalidad de dicho cambio.

Un ejemplo del intento de descolonización del imaginario económico, de la batalla simbólica que constituye replantearse las nociones que generan las élites económicas capitalistas que se apoyan en un modelo de desarrollo concebido por el decrecimiento como perjudicial e insostenible para el planeta, lo tenemos en la interpretación que sostiene Serge Latouche sobre el concepto de desarrollo sostenible. Para Latouche este término representa un oxímoron, una figura retórica que complementa una palabra con otra que tiene un significado opuesto o contradictorio. La ortodoxia neoliberal estaría construyendo una antinomia para defender una lógica económica que es “adicta” al crecimiento, para tal fin pone en relación dos ideas totalmente contradictorias.

Para el ideólogo del decrecimiento el concepto de desarrollo sostenible contiene una doble visión, la derivada del mundo empresarial y la procedente de las organizaciones no gubernamentales (ONG,s). La primera, recogería la opinión de la mayoría de los economistas, industriales y políticos. Esta aproximación sería denominada como desarrollo ecocompatible o ecocapitalismo y constituiría el mito de la compatibilidad entre el sistema industrial productivista y el medio ambiente. El segundo enfoque se centraría en la conservación del medio ambiente y aunque cuestionaría algunos aspectos del modelo de desarrollo dominante no incidiría de forma radical en la transformación del mismo. Un modelo sostenible real supondría iniciar un cambio que llevase al decrecimiento y la reconsideración de la riqueza en otros parámetros. Para el decrecimiento el concepto de desarrollo sostenible es la nueva marca publicitaria del productivismo, una “capa de pintura verde” destinada a embellecer un viejo modelo económico. Añadir calificativos no atacaría el origen del problema, el paradigma del desarrollo. Vendría a representar un débil ineficaz, e irracional intento que persigue en el mejor de los casos el tratamiento de los efectos sin llegar a analizar las causas:

“Podemos decir que desde sus orígenes implícitos como proceso histórico hacia 1750 con el *take off* (despegue) de la industrialización británica, o desde sus orígenes explícitos como política deliberada lanzada por Harry Truman en 1949, el desarrollo ha sido repensado y vestido con traje nuevo. (...) Se trata de una tentativa mágica para conjugar la maldición de la empresa desarrollista. Sin embargo, al añadir uno, dos, tres o cuatro epítetos al concepto de desarrollo, no se pone en duda la acumulación capitalista. Como mucho se le añade un componente ecológico o un aspecto social, como hace tiempo se le añadió una dimensión cultural.” (Latouche, 2009: 113)

2.2.3 Aportes teóricos para una vida sencilla

La tercera fuente teórica del movimiento decrecentista está centrada en el sentido de la vida y el bienestar. Supone una crítica a los estilos de vida basados en la sociedad del consumo. Desde esta óptica la reducción del consumo y la vida sencilla se conciben como instrumentos de liberación.

El significado de la simplicidad voluntaria para el decrecimiento

Desde el decrecimiento la simplicidad voluntaria es entendida como un modo de vida que lleva a los individuos y comunidades a reducir el consumo en recursos. Ese ahorro posibilita dedicar el esfuerzo personal y colectivo a la búsqueda de satisfactores no materiales y de significado. Prescindir de lo que consideran superfluo les permitiría liberar tiempo y recursos. Para los decrecentistas este estilo de vida les libera de la dependencia del dinero y les facilita vivir de forma consciente, libre y plena sin tener que acudir al mercado para cubrir las necesidades básicas. La simplicidad voluntaria no es entendida como un sacrificio, pues les facilitaría vivir mejor con menos y disponer de mayor libertad para elegir qué tipo de actividades desean realizar:

“En otras palabras, la simplicidad voluntaria implica adoptar un nivel material de vida mínimamente ‘suficiente’, a cambio de más tiempo y libertad para perseguir otras metas vitales, tales como compromisos comunitarios o sociales, más tiempo con la familia, proyectos artísticos o intelectuales, producción doméstica, empleo más gratificante, participación política, exploración espiritual, relajación, búsqueda del placer, etcétera; ninguna de las cuales tiene por qué depender del dinero, o de mucho dinero. Diversamente promovida por sus defensores por motivos personales, sociales, políticos, humanitarios y ecológicos, la simplicidad voluntaria se basa en asumir que los seres humanos pueden tener vidas llenas de sentido, libres, felices e infinitamente diversas sin, a la vez, consumir más que su cuota equitativa de naturaleza.” (Alexander, 2015: 212)

No obstante, al escoger este modo de vida los activistas decrecentistas no desean escapar del sistema, sino transformarlo de forma radical. Por lo que optar por una vida sencilla tiene un fuerte componente político. Provocar o facilitar el cambio de las estructuras políticas y macroeconómicas de la sociedad es su objetivo. Persiguen construir una economía centrada en lo local y de menor consumo energético. Escogen un tipo de vida que minimiza el impacto negativo del hombre en la naturaleza permitiendo una relación armónica con ella. Pero su elección por este estilo de vida no sólo intenta alcanzar el equilibrio ecológico. Su opción implica convertir su vida en acción política y les posibilita llegar a sentirse miembros de una comunidad que persigue el bienestar global y la transformación radical del sistema.

Adoptar este modo de vida les lleva a la creación de nuevas comunidades y a prácticas que intentan superar el orden simbólico del modelo de desarrollo productivista. A prefigurar la transformación de dicho orden para facilitar que la simbolización de “otro mundo posible” se realice. Su elección por la simplicidad voluntaria refuerza y potencia la politización de sus bases. En un contexto de despolitización neoliberal este estilo de vida se convierte en una opción estratégica coherente con sus principios y metas.

Reducir el consumo y los recursos empleados para posibilitar una relación armónica con la naturaleza hace necesario que los individuos que apuestan por la vía decrecentista hagan suyos unos valores y lleven a término unas prácticas culturales acordes con el objetivo macroeconómico del decrecimiento.

Los intelectuales del decrecimiento son conscientes que para poner en marcha el proceso de construcción de una economía y política decrecentista las personas han de blindarse culturalmente para poder resistir los embates del marketing capitalista y zafarse de la red de significados que el sistema hegemónico ha ido tejiendo a su alrededor. Escapar del entramado cultural que limita la visión y obstaculiza la salida del productivismo no es fácil. Las personas han de abandonar el consumismo y el conjunto de valores que lo acompaña y fomenta. Comunidades que desarrollan en su seno proyectos agroecológicos inspirados por la Permacultura, las Ecoaldeas o el movimiento por las Ciudades en Transición ayudan a fomentar esos otros valores que han de prevalecer si se desea conseguir el objetivo político y económico del decrecimiento. Saber que a lo largo de la historia este estilo de vida sencillo ha sido promovido y defendido en multitud de ocasiones y difundir sus conquistas refuerza y legitima su continuidad en el presente.

Las raíces culturales de un “nuevo estilo de vida”

Lo que se inició como un fenómeno social marginal en la década de 1960 propio de simpatizantes y miembros de movimientos contraculturales norteamericanos y europeos, ha pasado a ser una opción que cada día reúne más seguidores. Tan sólo en Estados Unidos ya ha optado por este modo de vida aproximadamente un 10% de la población, 20 millones de personas (Elgin, 2006: 29). La simplicidad voluntaria ha pasado un estilo de vida popular y un tema que se aborda de forma cotidiana en los medios de comunicación de masas. Se elige el mismo por diversos motivos y no todos sus partidarios lo escogen por la dimensión política que pueda desprenderse de su práctica. Optar por este modo de vida en la actualidad puede ser fruto de: una

búsqueda espiritual; un intento de escapar del estrés de la vida moderna; elegir vivir en armonía con la naturaleza y ser autosuficiente; etc.

Fue un filósofo social Richard Gregg quien en 1936 por primera vez mencionó el término “simplicidad voluntaria”. Pero este estilo de vida ya formaba parte del legado cultural de la humanidad. Hay que aclarar por tanto que aunque parezca original este modo de vida que apuesta por la sencillez no es nuevo y hunde sus raíces en fecundas corrientes de pensamiento que se han abierto paso a lo largo de la historia. Encontramos que sus formas más arcaicas ya eran impulsadas desde tradiciones ancestrales de base religiosa o defendidas por la filosofía clásica y oriental:

“La simplicidad en el vivir no es una idea nueva. Tiene profundas raíces en la historia y encuentra su expresión en todas las tradiciones de la sabiduría ancestral. Más de 2.000 años atrás, en el mismo período en el cual los cristianos decían “Oh Señor, no me concedas ni pobreza ni riqueza” (Proverbios 30:8), los taoístas señalaban que ‘aquel que sabe lo que es suficiente es rico’ (Lao Tsé); Platón y Aristóteles proclamaban la importancia en la sociedad del ‘hombre de oro’, cuyo sendero en la vida no tenía excesos ni carencias; y los budistas promovían ‘el sendero medio’ entre la pobreza y la acumulación sin sentido. Claramente, la vida simple no es una invención social nueva.” (Elgin, 2006: 28)

Son muchos los que desde la opción individual o colectiva han optado por escapar de una vida centrada en lo material. La inagotable búsqueda de la riqueza no se agota en lo tangible y hay quien persigue otro tipo enriquecimiento, el espiritual. Desde Siddhartha Gautama –Buda– que halló la Iluminación en “el Camino Medio”, entre los excesos de la indulgencia sensual y la automortificación, hasta el ascetismo presente en el cristianismo o islamismo, esta huida del materialismo ha sido una constante presente en todas las tradiciones religiosas. Entre la filosofía y la religión podemos señalar el ejemplo proporcionado por el que se piensa fue el fundador del taoísmo, el chino Lao-Tsé (siglo VI a.C). Un maestro oriental que abogaba por una vida sencilla, frugal, moderada. Su escuela construye un sistema de pensamiento no dogmático que rechazó ya en esa época la sumisión, la desigualdad, los tabúes, la guerra, los prejuicios, etc.

También, las lecciones impartidas por filósofos de la antigua Grecia nos ilustran como la simplicidad es la opción elegida para alcanzar la felicidad. Diógenes de Sínope (412 a.C.- 323 a.C.), –conocido como Diógenes el Cínico– un rebelde ante la autoridad de su época, convirtió la pobreza en virtud. Este “buscador de hombres honestos” iluminaba las calles con una propuesta de vida que el mismo encarnaba. Para él los honores y las riquezas eran inútiles bienes que no merecían consideración alguna, encontrando la virtud en la autosuficiencia, una vida sencilla que no dependía de la

posesión y disfrute de las riquezas materiales. La sabiduría huía del deseo de poseer y reducía sus necesidades. Ya entonces una reinterpretación –en este caso de la doctrina socrática– llevaba a considerar que su civilización y su modo de vida eran un mal a combatir. La escuela cínica y su máximo representante encontrarían en el desprecio a las riquezas materiales y la búsqueda de la autonomía la brújula que orientaba hacia la plenitud.

En 323 a.C. con la muerte de Alejandro III de Macedonia –conocido como Alejandro Magno– se inicia el periodo helenístico (Rostovtzeff, 1967). Nacerán nuevas escuelas de pensamiento, entre ellas, la estoica. Una corriente de pensamiento que planteará la virtud como el bien supremo. La virtud se alcanzaría viviendo de modo acorde con la naturaleza, con sus leyes. Esta forma de vida nos permitirá acceder a la sabiduría y a la libertad. Para alcanzar dichas metas era preciso poseer una fortaleza interior que ayudase desapegarse de lo material que en última instancia llevaba a la dependencia y a la esclavitud. Sus mensajes orientaban al ser humano hacia la autosuficiencia concebida ésta como el camino para lograr la libertad. Entre los discípulos de esta escuela encontramos a Epicteto, Marco Aurelio y Séneca que defendieron la mesura, alejándose de los que justificaban tanto la acumulación y el disfrute de bienes materiales, como la pobreza.

Dando un salto en el tiempo, en el momento de mayor esplendor de la revolución industrial encontramos personajes que optaban y defendían una vida marcada por la sencillez. En Inglaterra durante la época victoriana (siglo XIX) John Ruskin (1819-1900) un sociólogo educado en el más estricto puritanismo reaccionó ante el materialismo de la era victoriana y fue crítico con los problemas sociales derivados de la industrialización. Otro ejemplo, citado por autores decrecentistas lo tenemos en el fundador de la Liga Socialista y director del diario de la misma –The Commonwealth–, el escritor inglés y reformador social William Morris (1834-1886).

En Nueva Inglaterra –región noreste de los EE.UU– en el siglo XIX surge el movimiento trascendentalista. Una de las expresiones de la corriente subterránea que ha optado por la simplicidad voluntaria y que siempre ha existido en Estados Unidos. Destacan entre sus miembros el poeta y filósofo Ralph Waldo Emerson (1803-1832), así como uno de sus amigos y también seguidor de los postulados trascendentalistas Henry David Thoreau (1817-1862). Este último en 1845 decidió simplificar su vida y dedicar tiempo a la contemplación y la creatividad en un entorno natural viviendo en una pequeña cabaña en los bosques construida por él y cercana al pantano Walden (Concord-Massachusetts). Sólo durante dos años, cultivando sus propios alimentos y

rodeado de bosques quiso demostrar que el hombre podría encontrar en la naturaleza la auténtica libertad y la posibilidad de liberarse de la pesada carga que la sociedad industrial imponía a las personas. Fruto de esta experiencia en plena naturaleza nacerá una de sus obras más populares *Walden, o la vida en los bosques*, publicada en 1854.

Referentes actuales y la paradoja de Easterlin

Entre los autores que han influido en la actualidad elaborando una narración que promueve y defiende la opción por una vida sencilla alejada del consumo y la sociedad capitalista, encontramos al agricultor y filósofo autodidacta Pierre Rabhi. Este francés de origen argelino ha sido uno de los pioneros de la agroecología y su libro *“Hacia la sobriedad feliz”* (2013) un ensayo autobiográfico donde defiende un estilo de vida en armonía con la naturaleza ha sido un referente entre los simpatizantes de la simplicidad voluntaria y por extensión del decrecimiento.

Ernst Friedrich Fritz Schumacher (1911-1977), economista alemán, es otro de los autores que nos ayudan a comprender por qué la opción por la sencillez y la moderación en la vida ha sido una elección muy popular entre la población. En el conjunto de ensayos que recoge su libro *“Lo pequeño es hermoso”* publicado por primera vez en 1973, ya criticaba el modelo actual de crecimiento y defendía que el objetivo de la sociedad debía de estar centrado no en obtener mayores cotas de producción para alcanzar el bienestar, sino en lograr una mayor satisfacción con un mínimo consumo.

La felicidad, el bienestar subjetivo o la satisfacción en la vida son conceptos que han sido incorporados a la disciplina de la economía. Se mencionarán por primera vez por los economistas neoclásicos del siglo XIX para establecer una relación lineal y positiva entre el nivel de ingresos o riqueza y el bienestar alcanzado. El dinero se entendía no sólo allanaría el camino a la felicidad, sino que entre su posesión y el bienestar subjetivo de las personas se daba una correlación directa. Este hecho se consideraba irrefutable hasta que a mediados del siglo pasado la investigación sobre el concepto y la medición de la felicidad –inicialmente impulsada por la Psicología– permitieron poner en cuestión esta premisa.

En 1974 el economista estadounidense Richard Easterlin publicó un artículo *“Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence.”*, exponiendo los resultados de un estudio comparativo en el que señalaba que los países donde se cubrían las necesidades básicas de la población el índice de felicidad medio no

variaba en función de la capacidad de ingresos de ésta. Es decir, si bien el nivel de ingresos aumenta el bienestar subjetivo de las personas, esta relación sistemática se mantiene únicamente hasta cierto umbral, a partir del cual desaparece. En ese momento, los individuos tienden a comparar su situación con un patrón de referencia o norma que procede de su experiencia personal. Las personas pasarán a valorar su felicidad en función de su entorno social. Aunque su teoría ha sido criticada¹⁶ parece evidente que el bienestar subjetivo de la población depende de múltiples factores. Hoy la conclusión de su trabajo al cuantificar empíricamente la incidencia de los ingresos económicos en el nivel de felicidad de la población es conocida como la “paradoja de Easterlin” y ha pasado a ser el pilar central que sostiene las tesis que se formulan desde la literatura sobre la felicidad en la Economía. Estas fuentes proporcionan al decrecimiento un contenido que fortalece su posicionamiento. Sus postulados coinciden y mantienen una visión que se aleja de la premisa básica que sostiene que la satisfacción en la vida se obtiene exclusivamente mediante el consumo de bienes materiales o servicios. La felicidad desde esta perspectiva compartida estaría relacionada con determinantes más allá de la variable renta o ingreso e incide en otros aspectos que guardan una relación con otros componentes (relaciones sociales, educación, etc.):

“El primer aspecto relevante de la bibliografía sobre la felicidad es el tratamiento del bienestar subjetivo como un constructo compuesto que incluye tanto componentes tangibles como intangibles. Se ha demostrado que las esferas no monetarias (tales como la salud, el capital social, los bienes relacionales, el estado marital y el temperamento) tienden a tener un mayor peso sobre la felicidad que los factores pecuniarios (como las condiciones materiales o el nivel de ingresos disponibles) (Easterlin, 2003). Las alteraciones en los dominios no monetarios de la felicidad tienden a causar rupturas más profundas y permanentes en el bienestar que las pérdidas en el ámbito pecuniario. Estos hallazgos son coherentes con la teoría del decrecimiento y la idea de desplazar la importancia de los componentes económicos de la vida hacia aquellos basados en las relaciones humanas, la conectividad social y la convivencialidad.” (Sekulova, 2015: 164)

¹⁶ Desde el ámbito académico estudios basados en nuevas estadísticas económicas llevados a término por Ruut Veenhoven y Michael Hagerty en 2003 y Wolfer y Stevenson en 2008 niegan la existencia de la paradoja de Easterlin.

2.2.4 Bioeconomía

La cuarta corriente¹⁷ se apoya en la bioeconomía¹⁸ un campo de estudio vinculado principalmente al economista rumano Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994) fundador de esta área. Desde la bioeconomía se realiza una crítica profunda a las bases teóricas del desarrollo sostenible. Su obra *La Ley de la entropía y el proceso económico* (1971) se considera la obra central de la economía ecológica.

Decrecimiento y bioeconomía

El decrecimiento se apoya y fundamenta su marco analítico en los postulados de la bioeconomía. Al igual que su principal autor toma una postura contraria a la teoría económica neoclásica y carga contra el mercado al considerar que no permite la redistribución equitativa y racional de los recursos. Georgescu-Roegen introduce los nuevos conocimientos derivados de las ciencias físicas y naturales del siglo XX y construye un novedoso campo de estudio en la economía, la bioeconomía. Ésta incorpora a la ciencia social de la economía dos elementos centrales no contemplados en toda su extensión hasta el momento, la visión a largo plazo y la biosfera, sentando las bases de la economía ecológica. La ciencia económica, desde el punto de vista del decrecimiento, dará un salto cualitativo necesario al incorporar el concepto de irrevocabilidad. Una idea central que permitirá señalar el límite físico que poseen las sociedades industriales y la humanidad:

“Inmerso en la intensa toma de conciencia ecologista de los años sesenta, G-R¹⁹ se ha cada vez más crítico con la teoría neoclásica: el mercado libre es incapaz de llevar a cabo un reparto justo y racional de los recursos naturales entre individuos, naciones y generaciones. Para el economista (...), la misma base de toda la ciencia, lo que incluye el marxismo, ya no es válida. Apoyándose en esta premisa, G-R plantea que el proceso económico es una extensión de la evolución biológica y se erige así como precursor de la reinscripción de la economía en la biosfera y el largo plazo, pilares de la ‘economía ecológica’ o ‘bioeconomía’. Según G-R, la ciencia económica se forjó en el paradigma

¹⁷ El economista Joan Martínez Alier sería un autor clave y el máximo representante de la economía política en nuestro país. Un intelectual del movimiento decrecentista que impulsó el nacimiento del Instituto de Ciencias y Tecnología Ambientales (ICTA) en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Un espacio académico que ha dado origen al grupo “Investigación y Decrecimiento (I + D) una asociación dedicada a la investigación, la formación y la sensibilización decrecentista. Esta entidad ha sido promotora de las Conferencias Internacionales sobre Decrecimiento (Paris 2008, Barcelona 2010, Montreal y Venecia 2012).

¹⁸ El término bioeconomía fue utilizado por primera vez al finalizar los años 60 por el checoslovaco Jiri Zeman que adoptó esta expresión en una carta para definir una “nueva economía” en la que la esencia biológica del proceso económico debía ser reconocida. A Georgescu-Roegen le gusto el término, y a comienzos de los años 70 lo convirtió en el estandarte que reunía y sintetizaba las conclusiones más relevantes por él alcanzadas tras una vida de investigaciones. (Bonaiuti, 2015: 66-65)

¹⁹ El autor hace referencia al economista Georgescu-Roegen.

mecanicista, el de Newton y Laplace, es decir para fenómenos atemporales, sin tener en cuenta los descubrimientos científicos de Carnot, Clausius y Darwin que introducen un concepto central: la irrevocabilidad (G-R: 1971, [1996], pp. 352-353). (Marcellesi: 2008: 143-144)

Georgescu-Roegen trata de redefinir aspectos clave de la ciencia económica. Parte de un enfoque energético para analizar el proceso económico. Para el erudito rumano las leyes de la entropía determinan el proceso económico. Desde la bioeconomía se cuestiona ciertos postulados básicos de la teoría económica clásica, como el carácter mecánico del proceso económico y la visión de la actividad económica como un ejercicio ajeno a la naturaleza y sus leyes, del mundo natural y sus límites. La ley de la entropía es un proceso irreversible que transforma la energía y la materia (baja entropía) en residuos (alta entropía). Aplicar este principio a la economía nos permite tener en cuenta que la actividad económica implica la generación de residuos que no pueden ser totalmente reciclados. El carácter “entrópico” de los procesos económicos definiría el límite físico, la escasez de recursos que las sociedades han de tener presente si desean su continuidad. El desarrollo económico conlleva la disipación de los recursos no renovables:

“Estas observaciones le llevan a establecer una ‘cuarta ley de la termodinámica’ que afirma que la materia, al igual que la energía, está sujeta a la entropía. *Matter matters too*. Según esta ley, la ley materia también se degrada de manera irreversible y no es totalmente reciclable. Significa que las actividades humanas –alimentándose de baja entropía– se desarrollan a coste de su disipación irrevocable, lo cual marca el límite físico de las sociedades industriales y, por el carácter exosomático de su existencia, de la especie humana en su conjunto.” (Marcellesi: 2008: 144)

Desde el decrecimiento la economía no puede ignorar las limitaciones que imponen las leyes de la física; en concreto, la ley de la entropía. Por lo que el modelo de crecimiento iniciado desde la Revolución Industrial o las políticas implementadas para impulsarlo chocan inevitablemente con las leyes de la naturaleza. El crecimiento ilimitado del consumo y la producción se basa en recursos finitos de materia y energía. Las aportaciones a la ciencia de la economía de Georges-Roegen no sólo allanan el camino a la comprensión o a la “legitimación” científica de la vía decrecentista. La visión del economista rumano permite que ambas corrientes de pensamiento se unan bajo un mismo término, el decrecimiento:

“Aunque Georgescu no utilizó el término decrecimiento en sus escritos autorizó el uso de esta expresión en la traducción francesa de sus trabajos sobre bioeconomía, editada por Jacques Grinevald en 1979 y titulada *Demain la Décroissance*. El término decrecimiento fue recuperado en 2002, en el número monográfico de la revista *Silence*, y en la conferencia internacional *Défaire le développement, refaire le monde*, realizada ese mismo año en París. De inmediato quedó claro que bajo el mismo lema se

unificaban dos líneas de pensamiento: la de la crítica cultural/institucional de la sociedad del crecimiento, defendida durante años por Ivan Illich (1973), Cornelius Castoriadis (2010) y Serge Latouche; y la de la crítica bioeconómica.” (Bonaiuti, 2015: 68)

Bioeconomía y ecología política

Las aportaciones de Georgescu-Roegen permiten tener en cuenta que el crecimiento económico debe analizarse partiendo del concepto de irrevocabilidad, del agotamiento de los recursos y de su impacto en nuestro entorno natural. Para administrar estos recursos escasos el economista catalán Joan Martínez Alier asume explícitamente lo esencial de la bioeconomía para impulsar y desarrollar un área que integra economía y ecología, la economía ecológica.

Para Martínez Alier (1984) la cuestión de los recursos no renovables evidencia como la ciencia social económica versa sobre la ecología de las sociedades humanas y por ello ha de concretarse en un estudio del uso que realizan las personas de la energía y la materia. No obstante, esta ecología humana no puede equipararse al tipo de estudio que desde la ecología se centra en otras especies. El ser humano al contrario que el resto de las especies presenta entre individuos una enorme variación en el uso de materiales y energía. Por lo que la economía no puede reducirse a la ecología y ha de ampliar su campo al análisis de los aspectos sociales y culturales. Incluir por lo tanto conflictos políticos, actitudes éticas e incluso el sistema de precios permitiría una ecología humana ampliada y posibilitará la construcción de una auténtica ciencia de la economía.

La economía ecológica al igual que la bioeconomía da un paso más allá y siguiendo los pasos de Georgescu-Roegen incorpora la evaluación física del impacto ambiental en la economía. Para los decrecentistas, este campo de estudio abierto por el economista rumano es un avance en la ciencia que estudia la producción y la administración de bienes y servicios. En la actualidad, la economía se habría reducido a una simple “crematística” apoyándose esencialmente en el estudio de la formación de los precios en el mercado con la finalidad de acrecentar la riqueza. El economista catalán Joan Martínez Alier opina que esta reducción a la que se ha sometido la disciplina económica se alejaría lamentablemente y en gran medida de la concepción que Aristóteles proporcionó en su obra *La Política*. Para el filósofo griego era el arte o ciencia de la administración material de la unidad familiar, el hogar o “oikos”, conocida como “oikonomia”. Esta visión se concibe más próxima a la economía política y en cierta medida es recuperada, rescatada del “baúl de los clásicos” y reformulada por

ella, para alejarse de la reducción a la que está siendo sometida la economía en la actualidad:

“Economía significa hoy el estudio de la asignación de recursos escasos para propósitos presentes y futuros por medio del sistema de precios. En tiempos de Aristóteles, como él mismo explicó en su obra *La política*, ‘oikonomia’ (lo que llamaríamos hoy ecología humana) era el arte y la ciencia del aprovisionamiento material del ‘oikos’ (hogar), en tanto que la ‘crematística’ (que hoy llamamos economía) era el estudio de la formación de los precios del mercado con el fin de hacer dinero. En la economía ecológica, es usada en un sentido más cercano al de ‘oikonomia’ que al de ‘crematística’, aunque nos damos cuenta de que en algunos sistemas sociales el aprovisionamiento material parece conseguirse principalmente a través de intercambios comerciales. Esto es una percepción algo engañosa, puesto que la energía solar, el ciclo del carbono, los vientos y la diversidad de plantas y animales continúan estando fuera del mercado.” (Martínez Alier, 1999: 5-6)

2.2.5 Autonomía

Cornelius Castoriadis y su concepto de autonomía

El decrecimiento como proyecto de transformación radical intenta generar valores y reglas que no estén determinadas por las prioridades que marca el sistema financiero, el mercado capitalista o la tecnociencia. Alcanzar la autonomía conlleva la salida del modelo de crecimiento económico. Por lo tanto la sociedad del decrecimiento integra la visión de una sociedad autorregulada. El proyecto decrecentista es la vía hacia la autonomía y la liberación de la dominación de sistemas heterónomos. Desde el decrecimiento la autonomía es entendida como la capacidad que poseen las personas para otorgarse a ellas mismas de forma consciente e independiente leyes y reglas. Un concepto que se contrapone al de heteronomía donde las normas son impuestas por otros y el imaginario de estos prevalece:

“Para Serge Latouche, el proyecto de sociedad del decrecimiento completa efectivamente la visión de Castoriadis de una sociedad que es autoinstituida o autorregulada. (...) La senda hacia el decrecimiento puede ser entendida como un viaje de integración para recuperar la autonomía, y también como un proceso de liberación de la dependencia de sistemas alienantes y heterónomos.” (Deriu, 2015: 108)

Para el filósofo y psicoanalista Cornelius Castoriadis (1922-1997) el proyecto revolucionario no se dará sin una sociedad capaz de modificar sus instituciones en todo momento. La sociedad debía de autoinstituirse en un proceso continuo a través de la acción autónoma de las personas. Esta sociedad autodirigida debería crear instituciones que facilitaran el acceso a la autonomía individual y la participación de los individuos de forma efectiva en todas las formas existentes de poder. Alcanzar el proyecto de autonomía exigiría individuos conscientes que participasen de forma activa, tanto en la creación del contenido de las leyes y normas que se den, como en las decisiones que se tomen para su ejecución. Para Castoriadis ser autónomo es tener la capacidad para darse leyes a uno mismo en un régimen de igualdad con los demás:

“Es autónomo quien se proporciona a sí mismo la ley. Y nos referimos aquí a las leyes comunes, ‘formales’ e ‘informales’, a saber: las instituciones. Participar en el poder es participar en el poder es participar en el *poder instituyente*. Es pertenecer, en régimen de igualdad con los demás, a una colectividad que se autoinstituye explícitamente. La libertad en una sociedad autónoma se expresa por medio de estas dos leyes fundamentales: ninguna ejecución sin participación igualitaria en la toma de decisiones. Ninguna ley sin participación igualitaria en la disposición de la ley. Una colectividad autónoma tiene por divisa y por autodefinition: somos aquellos que tienen por ley proporcionarse sus propias leyes.” (Castoriadis, 2000: 35)

Juan Manuel Vera en la revista libertaria *Iniciativa Socialista* sintetiza en un texto²⁰ la obra *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre filosofía política* (2000) de Castoriadis. En su reseña hace mención al ensayo titulado “Socialismo y sociedad autónoma” (1979) que contiene dicha obra, e indica que Castoriadis introduce en él la democracia como el eje central de todo análisis. También, su ruptura con la doctrina filosófica que defiende que todos los acontecimientos están sometidos a las leyes naturales de carácter causal y mecánico –determinismo– y su transición hacia una radicalización democrática y libertaria de su pensamiento, le llevan a sugerir reemplazar el término de sociedad socialista por el de sociedad autónoma. Según Castoriadis, la lucha política ha de estar dirigida a garantizar la participación y el ejercicio del poder por parte de la ciudadanía. Una sociedad libre será aquella en la que todos puedan participar del mismo y la colectividad pueda ejercer éste de forma efectiva.

La evolución de su pensamiento de Castoriadis nos lleva a conocer su trayectoria política. No se puede entender la obra de Castoriadis sin tener presente su pasado militante en la izquierda anti-estalinista. En Francia, en 1945 ingresó en el trotskista Partido Comunista Internacionalista (PCI). En su seno con Claude Lefort y otros de sus miembros desarrolló una facción denominada Socialismo o barbarie. En 1948 esta facción rompió con la organización del PCI y abandonó las tesis trostkistas pasando el grupo a fundar la revista *Socialismo o barbarie*. Desde 1949 hasta 1965 este autor intentó dirigir su esfuerzo hacia la renovación teórica del pensamiento revolucionario con una clara tendencia anti-estalinista. En 1965, Castoriadis se distancia del marxismo e inicia una etapa marcada por un nuevo planteamiento del legado recibido. En 1975 publicará la que es considerada su gran obra *La institución imaginaria de la sociedad* donde rechaza el determinismo y cualquier forma de metafísica. Para posteriormente profundizar en diversos ensayos que constituyen una serie denominada *Las encrucijadas del laberinto* (1978) en las que amplía sus hipótesis y profundizará en la fundamentación del proyecto de autonomía:

“En 1965 su notorio distanciamiento respecto del marxismo le conduce a una nueva etapa de búsqueda y de replanteamiento del pensamiento heredado. Comenzará una reconsideración de la teoría psicoanalítica, una reflexión sobre el lenguaje y un nuevo estudio de la filosofía tradicional. Es el período en el que sienta la bases de un original ‘sistema’ de ideas, que presenta en su obra maestra *La institución imaginaria de la sociedad* (1983, 1989) y que se manifiesta en un rechazo radical de todo determinismo (incluso del simplemente probabilístico) así como de cualquier forma de metafísica. El proceso de profundización en las significaciones sociales imaginarias, y la

²⁰ Publicado en la página web de la revista libertaria *Iniciativa Socialista* (<http://www.inisoc.org/que.htm>). Se puede acceder al documento a través del enlace: <http://www.inisoc.org/jmcastor.htm>

fundamentación política y filosófica del proyecto de autonomía, será ofrecido en sucesivas recopilaciones de ensayos, publicadas con el título común de *Les carrefours du labyrinthe*, cuyo quinto volumen *Fait et à faire*, se ha publicado en febrero de 1997. Esta obra constituye, en conjunto, un intenso llamamiento a la responsabilidad individual y social frente a la trivialización capitalista del ser humano.” (Vera, 1998)

Castoriadis no busca encontrar en los mitos o utopías la base de esa nueva sociedad revolucionaria. Aunque, tiene presente que no existe una sociedad ni proyecto de transformación de la misma que carezca de ellos, sostiene que la existencia de esos elementos mitológicos o utópicos es siempre resultado de una interpretación heterónoma y por lo tanto exenta del principio de autonomía. Los individuos deben organizarse renunciando a ofrecer proyectos terminados que dibujen un determinado ordenamiento social. Las personas han de transformar su existencia de forma consciente sin que un determinado mito o utopía les limite su acción revolucionaria e instituyente:

“Por lo tanto, el proyecto social-histórico de autonomía además de emancipatorio debe ser lúcido. Ahí aparece un claro sentido diferenciado respecto de otras concepciones que proponen implícita o explícitamente adoptar el mito como un componente positivo de la acción social, tal y como defendió George Sorel (1934). Castoriadis sabe que, del mismo modo que no hay sociedad sin mito, existe un elemento de mito en todo proyecto de transformación social, pero alerta contra esa presencia que siempre es traducción de tradiciones heterónomas, ajenas al principio de autonomía. Según Sorel las grandes civilizaciones y las grandes revoluciones violentan la historia a partir de un mito que concilia las contradicciones y sólo un mito puede fundar la adhesión de la sociedad a sus instituciones. En Castoriadis, al contrario, se rechaza la fuerza social que nace de esas imágenes escatológicas y se afirma la posibilidad que los seres humanos se muevan y revolucionen su existencia social, sin mitos y utopías, por medio de significaciones lúcidas y transitorias, en el marco de lo que nosotros podríamos llamar un pensamiento *disutópico*.” (Vera, 1998)

Potenciar la autonomía: la sociedad convivencial de Iván Illich

El pensador austriaco Iván Illich (1926-2002) es otro de los autores clave para el decrecimiento. Su obra constituye una fuente constante de inspiración para el movimiento de Serge Latouche. Este inquieto pensador estudió teología y filosofía en la Universidad Gregoriana del Vaticano, doctorándose en Historia en la Universidad de Salzburgo. Fue ordenado sacerdote en 1951 y será párroco de una iglesia en Puerto Rico entre 1951 y 1956. En 1956 es nombrado vicerrector de la Universidad Católica de Puerto Rico, cargo que abandona cuatro años después para trasladarse a Cuernavaca (México) y fundar en 1961 en esa ciudad el Centro Intercultural de Información (CIDOC). En 1969 Illich tiene problemas con el Vaticano y abandona su sacerdocio para convertirse en laico. A pesar de su distanciamiento con la Iglesia en la década de 1970 inicia una etapa muy productiva y publica las obras que le convierten en un escritor crítico con la sociedad industrial y sus instituciones. Entre ellas

encontramos: *La sociedad desescolarizada* (1971), *La convivencialidad* (1973), *Energía y Equidad* (1973) y *Némesis médica* (1975).

Su obra fue objeto de debate por plantear la desaparición de la escuela obligatoria, generando una controversia sobre este tema que pervive en la actualidad. No obstante, su planteamiento está inserto en un marco más amplio de crítica que sobrepasa el tema escolar. Iván Illich defendía la tesis de que una vez alcanzado cierto estado de desarrollo las instituciones encargadas de promover los mecanismos para satisfacer las necesidades de las personas en sus distintos ámbitos – principalmente en la salud, educación y el transporte– dejan de ser útiles administradoras e inician una tendencia decadente que les lleva a ser poco eficaces. Existiría un límite en el crecimiento de dichos sistemas y el pensador austríaco lo dejaba patente en sus textos. Al sobrepasar la escala humana el sistema abocado al crecimiento deja de ser eficiente y no cubre las necesidades despojando al hombre de unos recursos que anteriormente eran comunes y ahora han pasado a ser escasos.

El polifacético pensador austriaco entiende que, tanto el uso de las instituciones, como del resto de herramientas que han sido construidas por el hombre para facilitar cubrir sus necesidades, han llevado al hombre no a ser servido por ellas, sino a ser un siervo de las mismas. El ser humano sería un moderno esclavo del sistema institucional organizado y además se vería incapacitado para hacer buen uso de los instrumentos por él mismo creados:

“Al señorío del hombre sobre la herramienta lo reemplazó el señorío de la herramienta sobre el hombre. Es aquí donde es preciso saber reconocer el fracaso. Hace ya un centenar de años que tratamos de hacer trabajar la máquina para el hombre y de educar al hombre para servir a la máquina. Ahora se descubre que la máquina no ‘funciona’ y que el hombre no puede ser educado para convertirse de por vida en su servidor. Durante un siglo, la humanidad se entregó a una experiencia fundada en la siguiente hipótesis: la herramienta puede sustituir al esclavo. Ahora se ha puesto de manifiesto que, aplicada a estos propósitos, es la herramienta la que hace al hombre su esclavo. (Illich, 2012: 67)

Para los decrecentistas perdemos autonomía cuando el uso de una institución o un producto se hace indispensable u obligatorio para satisfacer una necesidad como la educación, la medicina, el transporte, etc. La modernidad nos ha llevado a una sociedad que ataca nuestra capacidad para ser autónomos tejiendo una red que nos sirve y abastece al mismo tiempo que nos limita nuestra capacidad de acción. Este conjunto de herramientas que hemos construido para cubrir necesidades nos incapacita y además impone un monopolio radical. Un concepto este último extraído

de la obra de Ivan Illich (1975) que entiende se produce cuando la industria ejerce el dominio exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad. El mercado en esa situación no sólo no cubriría todas las necesidades de la población, sino que excluiría a otros de la posibilidad de hacerlo. Además, para Illich el monopolio radical impulsa a las personas a un consumo irreflexivo que merma su autonomía.

Cuando en 1973 Iván Illich publica su libro *La convivencialidad* realiza una crítica profunda a la sociedad industrial, proporcionando un marco conceptual para analizar de forma conjunta el riesgo ambiental, la desigualdad social en un contexto de violencia y la tendencia a la incapacidad de los individuos para adaptarse a su entorno. Para superar el desequilibrio generalizado que se da en la sociedad industrial sugirió que las personas se dotasen de herramientas convivenciales. Entendiendo como tales, el conjunto de instrumentos que posibilitasen su autonomía. Esta tecnología debería potenciar la generación de valores tradicionales y facilitar la desprogramación de la población.

La sociedad que propone y califica de convivencial posibilitará generar de nuevo los antiguos lazos existentes entre las personas antes de la irrupción del modelo de producción industrial. Con esta propuesta Illich pretende construir un puente que permita a la población una salida de la modernidad y de sus contradicciones retornando a un modelo de producción a escala humana. Lo convivencial sería la antítesis de la productividad industrial. Una sociedad convivencial se dotaría de una estructura social que facilitaría la “producción” de bienes relacionales y no su destrucción. La sociedad industrial destruiría los lazos comunitarios e impondría el tener por el encima del ser, llevando a la población a la carencia. La convivencial recuperaría la red afectos y solidaridad de la comunidad, la base en la que se asienta el bienestar de las personas. Además, facilitaría que el hombre pudiera ser autónomo y creativo, libre por fin del control institucional. En otras palabras, una sociedad convivencial nos ayudaría a dejar de obsesionarnos por el *tener* para realmente poder llegar a *ser*:

"Una sociedad convivencial es la que permite a todos sus miembros la acción más autónoma y más creativa posible, con ayuda de las herramientas menos controlables por los demás. La productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser." (Illich, 2012: 83)

Para Iván Illich y los decrecentistas la mayor parte de las necesidades en la sociedad actual son creadas por un sistema socioeconómico que actúa de forma mecánica. A modo de palanca impulsaría a la población a un consumo desmedido carente de

sentido. Una sociedad convivencial potenciaría la libertad y la autonomía facilitando herramientas liberadoras del yugo de la producción industrial. La autonomía no es independencia y es entendida como un proyecto colectivo. Este proyecto no mermaría la libertad personal, sino que la potenciaría favoreciendo la puerta de salida hacia una sociedad más equitativa, autónoma y creativa. El camino hacia una sociedad del decrecimiento o convivencial implicaría recuperar la autonomía, zafarse de la alienación y la heteronomía. Escapar de la burocratización del orden social, de la jaula de hierro que obstaculiza el nacimiento de una sociedad convivencial, es un proceso político. Superar el control de los tecnócratas conlleva la acción de una minoría militante y activa que recupere los derechos que han sido arrebatados bajo su dominio. No obstante, si queremos garantizar la supervivencia de la humanidad una mayoría ha de posicionarse para conquistar el poder y dirigir la sociedad hacia el decrecimiento:

“La convivencialidad y la autonomía se complementan la una a la otra; el placer de la convivencialidad es una alternativa al disfrute que se busca en el consumo o en la subyugación y la explotación de las otras personas. No solamente hay una manipulación a gran escala (aunque también existe), sino que, sobre todo, se da una sumisión voluntaria a un cierto tipo de vida. La senda del decrecimiento puede ser entendida como un viaje de integración para recuperar la autonomía, y también como un proceso de liberación de la dependencia de sistemas alienantes y heterónomos. Es tan importante que debatamos este proceso de transición como lo es lograr el objetivo del decrecimiento; y el proceso debe de ser convivencial y basado en un llamamiento a la autonomía. Illich se opone tajantemente a la idea de encomendarle a expertos la tarea de fijar límites al crecimiento. ‘Ante estos desastres inminentes, la sociedad puede optar por sobrevivir dentro de los límites establecidos y regulados por una dictadura burocrática; o puede implicarse en un proceso político mediante el uso de procedimientos legales y políticos’ (Illich, 1975). Como escribe Illich, ‘solo una minoría activa en la que todos los individuos y grupos reivindiquen, por su propias razones, sus derechos, y cuyos miembros compartan los mismos procedimientos convivenciales, podrá recuperar los derechos del hombre en poder de las corporaciones’ (Illich, 1975). En este sentido, podríamos suponer que Illich sostendría que la única vía a la supervivencia sería una mayoría activa que estuviese en condiciones de arrebatarse el poder al leviatán que apuntala al crecimiento.” (Deriu, 2015: 108-109)

El decrecimiento abre el camino hacia la construcción de un proyecto político liberador. Intenta superar las barreras cognitivas y la estructura burocrática que el sistema hegemónico capitalista ha creado para avanzar hacia la autonomía, la convivencialidad y la regeneración. La sociedad del decrecimiento será el resultado del uso de herramientas convivenciales, de la transformación de las personas en un sistema de organización social guiado por otras normas y valores. El proyecto del decrecimiento tiene un objetivo político que ha de ser alcanzado apoyándose en nuevas representaciones sociales. Construir un imaginario que proyecte en las mentes

una sociedad regenerada, más justa, solidaria y diversa, permitirá zafarse de la primacía de la ideología del crecimiento económico ilimitado:

“La propuesta del crecimiento es, por lo tanto, un objetivo político y un ejemplo de lo que Castoriadis definió como ‘nuevos imaginarios y significados sociales’. Este cambio genera y es generado (en una lógica circular) mediante una revolución en las tecnologías que son más convivenciales, y a través de la transformación de los individuos y de las formas de organización social. El proyecto para una sociedad del decrecimiento es una propuesta de autolimitación, conscientemente buscada y democráticamente organizada. Implica la creación de un mundo común que otorgue prominencia a los ideales de la autonomía, convivencialidad y regeneración, y que rechace la ideología del crecimiento económico ilimitado.” (Deriu, 2015: 109)

La técnica moderna, su autonomía y la ética del no poder

El teólogo, abogado y anarquista cristiano francés Jacques Ellul (1912-1994) es uno de los pensadores que ha posibilitado con sus obras construir un punto de encuentro entre la doctrina cristiana y la tradición libertaria. Pionero del movimiento ecologista francés su pensamiento ha pasado a integrar con Serge Latouche el marco teórico del decrecimiento. Sus análisis se centran en el fenómeno de la técnica durante la modernidad y en ellos incorpora su visión como teólogo y moralista. Sobre este tema hay que destacar de sus publicaciones: *La Technique ou l'enjeu du siècle* (1954), *Le système technicien* (1977) y *Le bluff technologique* (1988).

En un breve estudio publicado en 2003 por Andrés Felipe Peralta bajo el título “*La noción de ambivalencia de la técnica en Jacques Ellul*” se realiza un repaso muy útil de su obra para los efectos que aquí se persiguen. Este autor nos indica que en su libro *La Technique* el pensador francés analiza el fenómeno de la técnica en su conjunto en un intento de mostrar la relevancia que ésta tiene en la vida del hombre y la relación que mantiene con la economía y el Estado. La técnica pasa a ser el evento más importante de nuestra época debido a la acción transformadora que genera en la cultura. Ellul se muestra desesperanzado frente a los cambios que se producen en el conjunto de saberes, creencias y pautas de conducta de la población. La técnica se caracteriza por su autonomía, su extensión universal y su desarrollo acelerado.

Para Ellul la técnica representa el fenómeno más importante del siglo XX. La técnica desbordaría los muros de contención de las distintas formas de organización social para abarcarlo todo. No sólo estaría relacionada con las máquinas o el proceso de industrialización sino que extendería su influencia a todas las actividades humanas. Nuestra época estaría marcada por la influencia de la técnica en todas las esferas de actividad del ser humano. Su estudio se asemeja en cierta medida al análisis sobre el

capital que Marx inició en el siglo XIX. Ellul sustituye el capital por la técnica por comprender que representa el fenómeno social que determina la época actual. Desplaza del centro de su análisis la economía y la estructura capitalista para enfocar su estudio en la técnica pero manteniendo en lo posible la misma metodología utilizada por Marx.

Jacques Ellul entiende por técnica el conjunto de todos los métodos que determinan las cualidades o los rasgos característicos de la sociedad en un momento dado. Este método o modo ordenado y sistemático de proceder para llegar a alcanzar unos objetivos obedece a un juicio basado en la razón. Es decir, los procedimientos elegidos poseen un carácter racional. Una racionalidad que se expresa en la adecuación de los medios utilizados a los fines que la sociedad se marca. Además, el procedimiento elegido para alcanzar un resultado óptimo pasa a concebirse como el único método admisible para solventar el problema por el cual se creó. Su utilización una vez superada el proceso de selección previo pasa a ser “obligatoria” al reunir todas las cualidades que garantizan su resolución efectiva.

Este autor distingue entre operación técnica y fenómeno técnico en un intento de explicar la novedosa naturaleza de la técnica moderna. La operación tendría un carácter tradicional, estaría contenida en un espacio y un tiempo concreto, no influyendo en otras áreas de actividad del ser humano y posibilitando la libertad de elección entre los diversos procedimientos.

En cambio, el fenómeno técnico –exclusivo de la sociedad industrial– afectaría a todas las esferas en las que el ser humano ejerce su actividad. Antes de la revolución industrial las técnicas no poseerían los atributos necesarios para extender su influencia. Con la mecanización las máquinas pasan a ocupar un lugar preeminente en el proceso de producción representando la forma que adquiere la técnica en la modernidad.

No obstante, como se ha indicado el fenómeno técnico desborda los procesos que se dan en la industria. La técnica moderna sobrepasa todo límite e invade nuevos espacios incorporando la búsqueda de la eficacia mediante la mecanización a todo el campo social. El fenómeno técnico inunda cualquier tipo de sistema político o económico ya sea este liberal o socialista. La búsqueda del método más eficaz se convierte en la preocupación de la mayoría de las personas. La eficacia se acaba convirtiendo en la nueva ideología. El hombre pasa a aplicar la técnica a todos los niveles, modifica su entorno tecnificándolo y acaba transformándose a él mismo para

adaptarse al nuevo mundo de la primacía técnica. Nada quedará fuera del alcance del fenómeno técnico. Los cambios que la técnica provoca se manifestarán con procesos que en lo económico llevarán la centralización y en lo político a la merma de la democracia.

Entre las características esenciales del fenómeno técnico encontramos: el automatismo; la indivisibilidad; la universalidad; la racionalidad y la autonomía. En primer lugar, uno de los rasgos es la elección de la solución técnica frente a cualquier otro tipo de medida. Este automatismo se produce por la creencia en que todo asunto es de orden técnico y por lo tanto su solución requiere de un procedimiento de igual tipo. Reflejando esta fuerte tendencia la convicción generalizada de la superioridad de este tipo de soluciones. En segundo lugar, otra característica es la indivisibilidad. Esta se fundamenta en la dependencia que se genera entre los diversos procedimientos de carácter técnico. A mayor extensión del fenómeno técnico mayor interdependencia se provoca entre los métodos y las actividades que se realizan aplicándolos. Como consecuencia cualquier alteración en una de las partes acaba afectando al resto del conjunto. En tercer lugar, encontramos la universalidad, el fenómeno técnico se extiende en todo lugar y toda cultura. Este rasgo es potenciado por la relación directa que se establece entre la ciencia y la técnica. La ciencia abastece a la técnica industrial y la extensión universal de la primera favorece la difusión al mismo nivel de la segunda. La cuarta característica es la racionalidad. El hombre escoge para realizar sus actividades los métodos que se demuestran obtienen mayor éxito. De estos selecciona el más eficaz y no contempla la utilización de otros, cerrando el camino a otro tipo de medidas.

La quinta característica es la autonomía. De los rasgos esenciales del fenómeno técnico este sería el más relevante. Liberada del escudo axiológico y de los fines humanos, la técnica moderna se gobierna bajo una única ley, la eficacia. Sin ningún tipo de control crecería por sí misma. Las actividades se mecanizan, al encontrar un procedimiento exitoso y eficiente el hombre no vuelve a seleccionar ningún otro. Se inicia entonces un proceso de mecanización que se apoyaría en los sistemas de información, en la lógica industrial y en las políticas que facilitan la aplicación de la técnica.

La técnica autónoma que impulsa la modernidad domina y limita al hombre. Esta se concibe como una potencia irrefrenable que lo transforma, lo somete y lo sustituye. La técnica en la modernidad aparece como un fenómeno novedoso pero también como un sistema. La indivisibilidad del fenómeno técnico provoca el nacimiento de un

sistema autónomo que domina al hombre. El ser humano adopta una actitud pasiva y es incapaz de controlarlo. La técnica se convierte en un fin en sí misma y da forma a un sistema autónomo que se reproduce constantemente. Las técnicas se multiplican y actualizan cada vez a mayor ritmo y de forma más eficaz. A mayor extensión de las mismas más avanza el riesgo que conlleva su uso. Su carácter sistémico provoca a su vez que los efectos negativos puedan reproducirse a lo largo de todo el campo social.

Para evitar los efectos negativos que acarrea inevitablemente su utilización se generan instituciones burocráticas, organizaciones que no impiden en su totalidad los riesgos y por lo tanto la incertidumbre permanente. Al mismo tiempo la velocidad con que se producen los cambios en la sociedad actual y la enorme complejidad que acarrea el fenómeno técnico acaban por impactar de forma contundente en el campo social. La rápida transformación de nuestras tecnologías llevaría a que una parte de la población se vea excluida de las “ventajas” que el progreso técnico va incorporando a la sociedad. La velocidad de los cambios que provoca el avance imparable del fenómeno técnico impediría su adaptación. En el altar de progreso sacrificaríamos a un sector de la población incapaz de seguir el ritmo frenético del progreso técnico.

Para Ellul la técnica y su progreso tiene un carácter ambivalente, ya que dibuja un escenario complejo que presenta efectos de carácter ambiguo. Este rasgo se manifiesta en que todo progreso tiene un coste difícil de evaluar por el carácter sistémico del fenómeno técnico y la dificultad que presenta medir el valor de los recursos que se destruyen o se generan en este proceso. También, sostiene que el progreso técnico produce más efectos negativos a largo plazo que positivos. Además de que los negativos presentan una mayor dificultad para ser corregidos, pues se extienden a otros campos y no pueden ser solventados en su totalidad por quienes los originaron. El personal técnico capacitado únicamente para afrontar problemas específicos –no globales– es incapaz de dar una solución a los problemas sociales derivados del uso de la técnica moderna. Tampoco la población aceptaría tomar las medidas necesarias para corregir los posibles inconvenientes derivados del uso de la técnica, porque no dispondría de los conocimientos necesarios para observar, diagnosticar y vislumbrar un horizonte alternativo. Además, el progreso técnico genera ciertos inconvenientes que no son previsibles. El ser humano es imperfecto y no puede medir todos los efectos negativos que el uso de la técnica puede provocar.

No obstante, no todo está perdido. Jacques Ellul entiende que el hombre es capaz de oponerse a la autonomía de la técnica. El ser humano es “autónomo” en la medida que puede rechazar no utilizar la técnica de la que dispone, a esa voluntad firme la

denomina, la ética del no poder. Es decir, frente al poder de la técnica propone una ética de la renuncia. Cuando el poder emana de la técnica y está se convierte en un objeto sagrado al que se rinde culto dentro del sistema dejar de implementar los avances de la tecnociencia se transforma en una forma radical de resistencia.

2.2.6 Justicia y sostenibilidad

Las tres corrientes del ecologismo

Para abordar este apartado me he apoyado en la obra *“El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración”* (2004) del economista ecológico y ecologista político catalán Joan Martínez Alier²¹. Publicado originalmente en inglés en 2002 es calificado por la editorial Icaria como una obra excelente e inspiradora cuyo contenido rebosa de percepciones teóricas y datos empíricos. Un libro que iluminaría el camino del activismo abriendo la puerta a la esperanza. El autor es citado como un referente clave en el seno del movimiento mundial por la sostenibilidad ecológica y la justicia social.

El economista catalán nos habla en su primer capítulo de las tres corrientes ideológicas que se están dando en el ambientalismo, clasificándolas en: el culto a la vida silvestre; el evangelio de la ecoeficiencia y la justicia ambiental o ecologismo de los pobres. Considerando a las tres “canales de un solo río”, el ecologismo. Los antagonistas del movimiento ecologista se enfrentarían a las tres “versiones” del ambientalismo desvalorizándolas, ignorándolas o invisibilizándolas. La nueva corriente dentro del ecologismo o ambientalismo global tiene su origen en los conflictos sociales derivados del riesgo de contaminación y del acaparamiento en manos privadas de recursos naturales. Esta viene a desafiar los límites y concepciones de las dos primeras corrientes. Aunque es conocida como ecologismo de los pobres ha recibido otras denominaciones:

“Como se verá a lo largo del libro tanto la primera como la segunda corrientes ecologistas son desafiadas hoy en día por una tercera corriente, conocida como el ecologismo de los pobres, ecologismo popular, movimiento de la justicia ambiental. También ha sido llamada el ecologismo de la livehood, del sustento y la supervivencia humanas (Garí, 2000), y hasta la ecología de la liberación (Peter y Watts, 1996).” (Martínez, 2006: 26)

Para el autor el movimiento ambientalista se asemeja y recuerda el inicio del movimiento socialista y la Primera Internacional. Este tipo de activismo haría rememorar esos momentos históricos en el seno de una nueva sociedad, la sociedad

²¹ Joan Martínez Alier es catedrático del Dpto. de Economía e Historia Económica de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), miembro del Comité Científico de la Agencia Europea de Medio Ambiente, y Presidente-electo de la International Society of Ecological Economics. Es director de la revista *Ecología Política* que la editorial Icaria publica desde 1991. Es autor de las obras *La economía y la ecología* (1991) y *Economía ecológica y política ambiental* (2000) editadas por el Fondo de Cultura Económica, México, y *De la economía ecológica al ecologismo popular* (Icaria, Barcelona, 1994).

red. Impulsada por la revolución tecnológica generará una nueva economía – informacional, global y reticular–, que impactará en la cultura y en la política. Un siglo y medio más tarde nacerá el movimiento ecologista, en opinión del autor por suerte y a diferencia del anterior sin dirección aparente:

“Este libro trata del crecimiento del movimiento ecologista o ambientalista, una explosión de activismo que hace recordar el inicio del movimiento socialista y la Primera Internacional, hace casi un siglo y medio. Esta vez, en la sociedad de redes (como la llama Manuel Castells), afortunadamente no hay un comité ejecutivo.”
(Martínez, 2006: 15)

Pero existen profundas diferencias entre ellas que conviene conocer si queremos seguir avanzando en la comprensión de la tercera corriente de la que nos habla el autor y que es conocida indistintamente como movimiento de justicia ambiental, ecologismo popular o ecologismo de los pobres. La primera, el culto a la vida silvestre tuvo su origen hace ya un siglo en la obra del naturalista estadounidense John Muir y en la creación de los parques nacionales Yosemite y Yellowstone (Martínez, 2006, 2015). La obra del ingeniero forestal Aldo Leopold (1887-1948), *La Ética de la Tierra* editado póstumamente en 1949, atrajo la atención tanto hacia la belleza que podemos encontrar en la naturaleza, como hacia la ciencia de la ecología. Este movimiento es relevante, pues dispone de una gran disponibilidad de recursos humanos y económicos. No obstante, su propuesta desde el siglo XIX se ha centrado en la preservación de la naturaleza primigenia y no tenía en cuenta que ésta conllevaba la exclusión de las personas de las zonas que conseguía proteger. Desde 1960 la biología de la conservación contribuye al marco científico de esta corriente ecologista. También, en ocasiones ésta se apoya en la religión, el panteísmo o las religiones orientales para nutrirse de argumentos en defensa del medio ambiente.

La segunda corriente el evangelio de la ecoeficiencia es considerada como la de mayor influencia, pues domina los debates sociales y políticos que se abren en torno al medio ambiente en Estados Unidos y en Europa. Esta corriente es denominada por Martínez como el evangelio de ecoeficiencia en un gesto que intenta rendir tributo a la obra de Samuel Hays publicada en 1959 *La conservación y el evangelio de la ecoeficiencia: el movimiento conservacionista progresista, 1890-1920*. En ella se explica el esfuerzo que se realizó para conservar los bosques y disminuir los residuos a través de la política ambiental federal en Estados Unidos. El referente más popular dentro del movimiento conservacionista es el ingeniero forestal y político estadounidense Gifford Pinchot (1845-1946). Este personaje introdujo la gestión forestal científica en Estados Unidos y fue fundador en 1905 del Servicio Forestal del

gobierno federal de ese país, e intentó a través de la planificación racional de ámbito estatal la conservación de la naturaleza como recurso recreativo y productivo.

El evangelio de la ecoeficiencia se apoya científicamente en la Economía Ambiental, centrada en alcanzar precios que incorporen las externalidades y, en la Ecología Industrial que estudia el “metabolismo industrial”. El marco conceptual que esta corriente construye se apoya en las denominadas “Curvas Ambientales de Kuznets” que explican cómo inicialmente el aumento de ingresos conlleva una mayor contaminación, para posteriormente alcanzar una reducción de la misma. Otros conceptos clave que defiende son el “Desarrollo Sostenible” muy cuestionado desde el decrecimiento y, la estrategia que persigue una solución satisfactoria y generadora de provecho para la ecología y la economía (win-win). Por último, destaca igualmente la denominada “modernización económica” que apuesta por medidas económicas – ecoimpuestos y mercados de emisiones– y tecnológicas para el ahorro de energía y materiales. Ingenieros químicos y biotecnólogos se dedican desde este enfoque a corregir los efectos negativos del desarrollo industrial acelerado.

Desde los partidarios del ecologismo de los pobres se observa con cierto recelo este conjunto de soluciones dirigidas a alcanzar la ecoeficiencia y son concebidas como una operación de maquillaje empresarial. Aunque se percibe como un aporte enriquecedor para la investigación su análisis centrado en el gasto de materiales y energía que se entiende abre la puerta a desvincular el crecimiento de su base material. El enfoque conservacionista de las dos primeras corrientes, el culto a la vida silvestre y el evangelio de la ecoeficiencia está siendo cuestionado en la actualidad por una tercera corriente el ecologismo de los pobres.

Los partidarios de esta corriente se oponen de forma radical al crecimiento económico. El ecologismo de los pobres nos advierte de la gravedad de los daños que la acción del hombre provoca en el medio ambiente y nos muestra como la cultura campesina e indígena ha coevolucionado de forma armónica con la naturaleza garantizando la conservación de la biodiversidad. También, señala el desplazamiento geográfico de las fuentes de recursos y de los vertederos donde se acumulan los desechos que genera el crecimiento sin límites. Los países del Sur serían los perdedores en un mercado que les lleva a ser receptores de residuos y exportadores de recursos.

Desde esta visión los conflictos ecológicos se deben al incremento de escala de la economía. Esta llevaría a aumentar considerablemente el volumen de residuos y el daño a la naturaleza. También, provoca el cercamiento de los recursos y servicios

ambientales. El avance tecnológico podría paliar en parte el aumento del consumo energético y material que conlleva el modelo de crecimiento actual, pero su alcance es limitado y genera nuevos riesgos, por lo que no es una solución a los problemas que plantea el productivismo sin freno y la globalización económica. El camino que nos permitiría encontrar la salida a este proceso destructivo lo hallaríamos en la fusión de los conocimientos tradicionales y la ciencia. En esta hibridación construiríamos una ciencia económica centrada en las personas. En el Tercer Mundo la defensa de la agroecología tradicional que mantienen los grupos indígenas y campesinos sería una fuente de referencia para esta nueva ciencia.

El movimiento de Justicia Ambiental

Una de las fuentes ideológicas del decrecimiento deriva del marco de referencia construido por el movimiento de Justicia Ambiental. Su origen lo encontramos en las luchas por los Derechos Civiles en Estados Unidos. El sistema de acción generado en defensa de la justicia ambiental ha ido potenciándose y ampliándose de tal forma que ha conseguido transformar el activismo ecologista.

El movimiento de Justicia Ambiental intenta que la pesada carga de la contaminación y el despojo de los recursos naturales no sea soportado por un sector de la población pobre o excluido. En Estados Unidos en los 80 se produjeron conflictos locales en territorios marcados por la pobreza y la presencia de minorías étnicas. La población protestaba por la instalación de vertederos en su territorio y por la contaminación procedente de las actividades industriales que se generaban en sus localidades. Aunque estas protestas guardaban relación con el riesgo ambiental no estaban organizadas por grupos ecologistas, sino por ciudadanos concienciados que reivindicaban desde lo local una solución al problema en los municipios donde se acumulaban residuos y crecía la contaminación.

En los 90 el movimiento se extiende geográficamente y temáticamente. El libro *Dumping in Dixie: Race, Class and the Environmental Quality* (1990) de Robert Bullard fundador del movimiento de justicia ambiental en Estados Unidos y uno de sus pensadores más influyentes, supuso un avance significativo en la difusión de los conflictos ambientales que se estaban dando. Otro acontecimiento que ayudó a consolidar su avance lo encontramos en la primera reunión nacional de los distintos grupos que hasta la fecha estaban trabajando en solitario. En la capital de EE.UU. Washington D.C. tuvo lugar en 1991 la "First National People of Color Environmental Leadership Summit". Gracias al encuentro se amplió el enfoque inicial de las

denuncias de actividades contaminantes a un marco de injusticia que incorporaba los problemas de salud pública, seguridad laboral, uso de la tierra, transporte, vivienda, distribución de recursos, etc. También, se superó el enfoque racial para abrazar una perspectiva social más amplia. Resultado de este encuentro fue la redacción de los “Principios de la justicia ambiental” que establecieron los elementos esenciales del movimiento en todo el mundo (Ortega, 2011:18-19). Se estaban dando los primeros pasos para un movimiento de estructura reticular y de carácter transnacional. La Justicia Ambiental rompía las fronteras de un contexto local marcado por lo étnico para abarcar luchas comunes en todos los territorios. Se transitaba de los derechos civiles a los derechos humanos y de género, del Norte al Sur, de la justicia racial a la global.

“El activismo vinculado a las injusticias ambientales ha sido potente en el Norte Global, especialmente en Estados Unidos. Los residentes secundados por ONG ecologistas, organizaciones comunitarias, científicos y abogados se han organizado en contra de refinerías, vertederos, instalaciones de reciclaje y, fundamentalmente, contra los usos localmente indeseados de la tierra (LULU, por su sigla en inglés). Las exigencias para que se abordase el racismo ambiental estuvieron inicialmente encuadradas dentro del ámbito de derechos civiles, para luego pasar a formar parte de una perspectiva de derechos humanos hasta de género. En Estados Unidos, el movimiento por la justicia ambiental se tornó global a mediados de la década de los 1990. A partir de su origen norteamericano, el término de justicia ambiental se extendió por todo el mundo, y muy especialmente en el Sur Global, vinculándose con lo que ha sido llamado el ecologismo de los pobres y con los conflictos que ya estaban teniendo lugar en América Latina, por ejemplo, en relación a las luchas por la tierra y a los desastres ecológicos.” (Anguelovski, 2015: 93)

Desde la justicia ambiental se trabaja para obstaculizar el proceso de apropiación de tierras que se da tanto en las zonas urbanas, como en las rurales. Esta lucha está motivada por entender que bajo la bandera del crecimiento se especula y explotan las tierras que antes eran comunes. Ahora cercadas han pasado a manos privadas. Además, el progreso tecnológico acelera e incrementa la producción lo que lleva a un incremento del consumo. Las estructuras del poder político y económico establecen una relación de dependencia con el modelo de desarrollo y perpetúan el ciclo de producción, extracción de recursos y acumulación de residuos. Lo que nos lleva a un desarrollo espacial desigual que beneficia a los grandes capitales y acaba perjudicando tanto a los sectores más desfavorecidos de la población, como al medio ambiente. El derecho al lugar, a la defensa del territorio frente a la apropiación en manos privadas de la tierra para la extracción de recursos naturales se convierte en el elemento central que lleva a la movilización. Ya sea ésta para reclamar la rehabilitación de espacios urbanos degradados o la devolución de las tierras a las comunidades campesinas e indígenas para evitar su explotación intensiva.

Nos encontramos con un movimiento que se extiende en el Norte para recuperar las ciudades de la privatización de espacios comunitarios, la gentrificación, el acceso a la vivienda, etc. Un conjunto de acciones que podemos resumir en una movilización por el derecho a la ciudad de Lefebvre y una apuesta por el decrecimiento. En el Sur, la lucha por la justicia ambiental es protagonizada por movimientos que actúan por recuperar el derecho a la tierra. El movimiento internacional La Vía Campesina destaca entre ellos por la defensa de la soberanía alimentaria, la reforma agraria, la biodiversidad, los derechos humanos, etc. Una apuesta por el derecho de los pueblos a establecer su propia política agropecuaria y por la producción local. Nacido en 1992, está formado por una extensa red de organizaciones presentes en la actualidad en 69 países. Se decanta por el desarrollo de una agricultura familiar que lleve a la sostenibilidad y permita hacer realidad los derechos humanos.

También, encontramos el *Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra* (MST). Éste se distingue por su esfuerzo en conseguir una reforma agraria en Brasil y ser el mayor movimiento de Latinoamérica. Se calcula que lo forman aproximadamente un millón y medio de personas. Tal y como indica Jaume Vallverdú (2012) en su obra *Los sin Tierra. Mística y resistencia en el MST de Brasil*, un pilar central en su repertorio de acción colectiva lo constituye la ocupación de tierras que protagonizan:

“Los objetivos básicos del MST se mantienen intactos desde su surgimiento: la lucha por la Tierra, la reforma agraria y la transformación social. Si estos son los pilares esenciales de su discurso, a nivel táctico o estratégico una de sus prioridades sigue siendo ocupar Tierras improductivas y sin aprovechamiento agrícola o ganadero con el fin de constituir en ellas asentamientos rurales de la reforma agraria. Estos asentamientos tienden a fortalecer los movimientos de la lucha por la Tierra una vez se constituyen en prueba de eficacia de las presiones y de las formas de lucha encaminadas.” (Vallverdú, 2012: 58)

En la India también encontramos organizaciones que se movilizan contra la apropiación de las tierras, es el caso del Bhumi Uchhed Patrirodh Committee. Todos estos sistemas de acción representan el esfuerzo por parte de la sociedad civil –en sentido restringido del término– de movilizarse en pos de la creación de espacios autónomos dirigidos a la construcción de una democracia directa. En resumen no sólo tenemos que decrecer, sino que dicho proceso ha de estar dirigido a la consecución de una sociedad que potencie la participación y el control ciudadano de los procesos de producción:

“En las ciudades del Norte, muchos grupos a favor de la justicia ambiental han desplazado sus objetivos de los vertederos y la rehabilitación de espacios degradados a las luchas por el acceso a la vivienda y para asegurar que los habitantes puedan permitirse vivir en sus espacios revitalizados. (...) muchos activistas están involucrados

en las luchas vinculadas al derecho a la ciudad, que a su vez está conectado con los discursos por el decrecimiento. (...) En el Sur, la resistencia contra los desplazamientos está frecuentemente vinculada a movimientos en defensa de los derechos de la tierra como Vía Campesina (Internacional), el Movimiento de los Trabajadores sin tierra (MST, Brasil) o el Bhumi Uchhed Patriroddh Committee (India). Desde el punto de vista organizativo y político, tales movimientos representan reivindicaciones transformadoras; la necesidad de permanecer autónomos respecto al Estado y construir formas más espontáneas y directas de democracia y de toma de decisiones.” (Anguelovski, 2015: 96)

No obstante, no todos los movimientos por la justicia ambiental apuestan con el mismo grado de intensidad en la transformación de la sociedad. Un grupo formado por los más radicales incide en la necesidad de un cambio del sistema económico y el fin del imaginario social que potencia un irreflexivo crecimiento sin límites. Otros en cambio pretenden únicamente la reforma del sistema capitalista con el fin de adaptarlo sin poner en riesgo su continuidad. Una propuesta considera de menor calado, carente de una visión a largo plazo de los efectos que acarrea el actual modelo e insuficiente para alcanzar una sociedad del decrecimiento. Es decir, unos movimientos cuyas propuestas no serán capaces de representar una alternativa real al sistema capitalista:

“Desde el punto de vista de los resultados, los movimientos por la justicia ambiental están escindidos entre aquellos grupos que exigen una transformación más radical del sistema económico (por ejemplo, los grupos indígenas que promueven el concepto de Sumak Kawsay o buen vivir, en Ecuador), y aquellos otros que pretenden mejorar el capitalismo de libre mercado sin proponer verdaderas alternativas al sistema actual; estos no llegan a tener en cuenta las grandes implicaciones a largo plazo de un incremento de producción y del consumo, de la extracción de recursos y de los emplazamientos ecológicamente desiguales.” (Anguelovski, 2015: 96)

Deuda ecológica

Entre las nuevas formas de hacer posible la justicia y la sostenibilidad podemos identificar las que implican la reparación de las injusticias del pasado. De esta restitución derivan el concepto de deuda ecológica y la exigencia de que los países del Norte paguen por su pasado de explotación colonial. Desde esta óptica la justicia se entendería como una distribución equitativa de los bienes y daños económicos, sociales y medioambientales que abarcaría tanto el presente como el pasado – intrageneracional e intergeneracional–(Demaria et al., 2013: 200).

La deuda ecológica es un concepto novedoso que hunde sus raíces en el pasado colonial de Occidente, para convertirse en una excelente herramienta de movilización en manos de los partidarios de la justicia ambiental. Un instrumento interdisciplinar que permite entrar en los debates contra el modelo de desarrollo actual y cuestionar a la par la legitimidad de la deuda externa acumulada en los países del Sur. Desde la

visión de sus promotores es un instrumento de denuncia contra la visión del crecimiento sin límite que agota los recursos naturales y empobrece los pueblos que han sufrido o padecen su expolio. A pesar de su carácter ambiguo y su dificultad para que sea admitido en el circuito legal, permite integrar los problemas medio ambientales derivados de la contaminación con los intercambios comerciales marcados por la desigualdad en un único discurso. Economía, justicia y ecología se integran en una argumentación creativa y potente que intenta trascender el límite espacial y temporal de los fenómenos sociales:

“La Deuda Ecológica es la deuda acumulada por los países del Norte hacia los países del Sur por dos razones. En primer lugar, por las exportaciones de productos primarios a precios muy bajos, es decir, sin incluir los daños ambientales producidos en el lugar de la extracción y del procesamiento, ni la contaminación a escala global. En segundo lugar, por la ocupación gratuita o muy barata de espacio ambiental –la atmósfera, el agua, la tierra– al depositar los residuos producidos por el Norte. La Deuda Ecológica se ha originado durante el colonialismo y sigue generándose cada día. El concepto de Deuda Ecológica se basa en la idea de justicia ambiental: si todos los habitantes del planeta tienen derecho a la misma cantidad de recursos y a la misma porción de espacio ambiental, los que usan más recursos o ocupan más espacio tienen una deuda hacia los otros.” (Russi, 2005: 48)

Por deuda ecológica se entiende en primer lugar, la deuda del carbono. La acumulación de gases por el uso de combustibles fósiles produce efectos muy negativos sobre todo el planeta, pero serían los países del Sur, los que padecerían con mayor intensidad las consecuencias del sobrecalentamiento de la Tierra. Estos países dispondrían de menos recursos para hacer frente a las mismas y su economía anclada en el sector primario sería la más expuesta al cambio climático. Los países del Norte serían deudores de los del Sur, pues en Occidente se hace un uso intensivo de las energías que emiten gases que provocan el efecto invernadero. Esta parte de la deuda implica que todos los habitantes del planeta tendrían derecho a emitir la misma cantidad de emisiones, pero el país que contamine más de la parte que le corresponde se convierte inmediatamente en deudor de la humanidad.

En segundo lugar, la deuda ecológica también se genera en la acción de adueñarse del conocimiento y el uso relativo a las plantas medicinales y semillas protagonizado por la biotecnología, la industria farmacéutica y agrícola. Los partidarios de la justicia ambiental entienden que la apropiación de conocimientos gestados por las comunidades en un lento proceso de selección de especies destinadas a la alimentación y a la curación del ser humano es ilegítimo. Los beneficios que obtienen las industrias –sobre todo, farmacéuticas– no repercuten en las poblaciones locales

que generaron el conocimiento de las propiedades de estos recursos naturales y lo denominan, biopiratería.

Igualmente, hemos de incluir el tráfico de residuos. Esta tercera forma de deuda ecológica la produce el actual modelo de producción industrial y el afán de las empresas por minimizar los costes derivados del tratamiento de residuos que éste genera. Estos deshechos acaban en los países que poseen una legislación ambiental más laxa. La contaminación y los problemas de salud derivados se “exportan” a terceros países ubicados en el Sur Global.

Por último hemos de tener en cuenta el denominado pasivo ambiental. Este tipo de deuda ecológica procedería de los daños ecológicos producidos y no compensados por las empresas. Su existencia se debe a la presencia de un marco legislativo excesivamente permisivo en los países del Sur y la ausencia de una legislación internacional sobre la responsabilidad ambiental. Las empresas en ese marco carecen de incentivos que les lleven a reducir el daño que su actividad ocasiona al medio ambiente y a las poblaciones locales que sufren su deterioro.

A pesar de la dificultad que supone cuantificar la deuda ecológica, este concepto permite al movimiento de la justicia ambiental visibilizar el desequilibrio existente entre los países del Sur y el Norte Global en la utilización de los recursos naturales y la contaminación. También, abre una serie de debates encaminados a la generación de políticas ambientales y económicas dirigidas a prevenir y subsanar los daños que la actividad industrial produce en el medio ambiente. Y representa un esfuerzo por construir la senda que lleve a abolir la deuda externa de los países del Sur Global:

“¿Cuáles son las relaciones entre deuda externa y deuda ecológica? Esas relaciones comprenden dos aspectos principales. El primer aspecto de la relación entre deuda externa y deuda ecológica es el reclamo de la deuda ecológica, a cuenta de la exportación mal pagada (pues los precios no incluyen diversos costos sociales y ambientes, locales y globales) y a cuenta de los servicios ambientales gratuitos. (...) Puede pues reclamarse una deuda ecológica que el Norte debe al Sur, y que existe aunque no sea fácil cuantificarla en términos crematísticos y esa deuda ecológica puede contraponerse a la deuda externa. Puede considerarse que no debe pagarse la deuda externa a menos que el Norte pague antes la deuda ecológica. El segundo aspecto de las relaciones entre deuda externa y deuda ecológica ha sido ya más estudiado: de qué manera la obligación de pagar la deuda externa y sus intereses lleva a una depredación de la naturaleza (y por tanto aumenta la deuda ecológica).” (Oliveras; Martínez, 2003: 42-43)

2.2.7 La acción directa: una estrategia para la liberación

La acción directa es una forma de acción contenciosa que el ordenamiento institucional dominante rechaza. El Estado moderno que nació con el capitalismo se fue dotando de una serie de patrones de conducta regulados por normas. Este proceso de institucionalización tenía por objeto generar un mecanismo reproductor del orden y controlar el sentido del cambio social. La política quedaría integrada dentro de su estructura y de las instituciones propias del gobierno. Las distintas formas estatales modernas pasan a regular la conflictividad mediante reglas codificadas formalmente cuyo cumplimiento es obligatorio y está asegurado en última instancia por el uso de la coacción externa a los individuos. El Estado pasaría a tener el monopolio del uso de la fuerza en su territorio. Nace la ciudadanía y el conflicto social intenta ser canalizado institucionalmente (Rebón; Pérez, 2012).

No obstante, en ocasiones los actores sociales que protagonizan la lucha por el cambio optan, para dar curso a sus demandas, por prescindir de los canales institucionales que limitan su acción a la regulada por el Estado en su territorio. Nos encontramos ante la acción directa, caracterizada por la no mediación de la autoridad y el enfrentamiento entre las regulaciones normativas que abordan la conducta permitida y la acción conflictiva protagonizada por los ciudadanos. La acción no permite la delegación, es directa y por lo tanto autónoma. Los movimientos, colectivos o personas que la llevan a término se sitúan en las fisuras del orden social, en una situación intersticial que les lleva a intentar alcanzar su objetivo fuera del marco institucional dominante. La acción directa es una de las estrategias que utiliza la extensa red de movimientos, grupos, proyectos e iniciativas que se movilizan bajo la bandera del decrecimiento o están influidos por su visión. Entre las diversas formas que la acción directa puede tomar encontramos las manifestaciones, los boicots, la desobediencia civil, etc.:

“Gracias a una toma de consciencia cada vez mayor, un creciente número de luchas que incluyen la desobediencia civil y las acciones directas no violentas han sido influenciadas, si no conducidas, por ideas, visiones o reivindicaciones relacionadas con el decrecimiento. Entre ellas podemos citar las acciones para detener proyectos mineros, introducir cambios radicales en las políticas sobre energía y agua (movimientos contra la privatización del agua en Italia, Francia y Grecia), oponerse a grandes proyectos de infraestructuras de aeropuertos, autopistas o trenes de alta velocidad (España, Italia, Francia), etc. Como a veces es necesario desobedecer para vivir de acuerdo a los principios decrecentistas, algunas de las luchas que incluían la desobediencia civil han sido iniciadas directamente por activistas a favor del decrecimiento. Por ejemplo, en Francia en 2011, se instalaron campamentos ilegales en varias ciudades para oponerse –con éxito– a una ley que habría perjudicado a la vivienda gratuita (tiendas, caravanas, ocupaciones) y al derecho a construirse su propia vivienda. La masiva movilización contra la introducción de los cultivos modificados

genéticamente en Francia, a fines de la década de 1990, que mostro a centenares de personas participando en la destrucción de cultivos MG, estuvo en gran medida motivada por el decrecimiento (al igual que en España y Bélgica), como lo fue la batalla por el derecho a cultivar y comercializar semillas tradicionales (adhiriéndose a una campaña internacional de desobediencia civil llamada “Actúa por las Semillas” que inició la activista india Vandana Shiva). La desobediencia civil ha sido utilizada contra la publicidad (con activistas provocando juicios por pintar vallas publicitarias) o nuevas tecnologías intrusivas (movilizaciones neoludditas como las opuestas a las nanotecnologías en el Reino Unido y Francia).” (Renou, 2015: 234)

La acción directa puede ser violenta pero no es ese el atributo que la define. No puede reducirse a un modo de acción violento y son numerosos los ejemplos que a lo largo de la historia nos muestran como una estrategia conflictiva puede ser ejecutada sin recurrir a la violencia. El indicador clave que nos señala el carácter directo de una acción es la relación que mantiene con la institucionalidad dominante. Tampoco, la acción directa puede entenderse como un simple delito, pues su empleo persigue alcanzar la legitimidad confrontándose de forma abierta con las instituciones reguladoras del orden social. Son por tanto un esfuerzo colectivo o individual para solventar o denunciar un problema fuera del canal institucional. Sus protagonistas se “liberan” temporalmente de las instituciones para intentar mantenerse en una posición de fuerza que les permite “jugar” en igualdad de condiciones frente al poder. Estamos ante una acción que expresa la tensión entre legalidad y legitimidad. Se entra en conflicto con el orden jurídico por una demanda que se entiende legítima porque intenta dar cumplimiento a una norma moral. No se utiliza la vía institucional por considerarla carente de efectividad y validez para la resolución del problema planteado. La transgresión, el acto de violación de la norma jurídica suele justificarse moralmente. La acción directa encarna los valores morales del grupo que rompe con el orden dominante. Las metas justifican el acto de transgresión, pues estas persiguen destruir un marco de injusticia por el único modo posible que el colectivo o la persona creen efectivo, la ruptura con el orden jurídico y sus instituciones:

“En el emblemático caso del activista catalán por el decrecimiento Enric Duran, los actos de ‘desobediencia civil financiera’ tuvieron directamente como finalidad patrocinar el decrecimiento. Duran ‘expropió’ (según sus propias palabras) abiertamente 492.000 euros de 39 bancos, llamando la atención sobre el insostenible sistema bancario y de crédito español, poco antes de que la crisis estallase en 2008. Duran, que utilizó el dinero para financiar proyectos y movimientos alternativos, declaró que no tenía intenciones de devolver la deuda y que estaba preparado para afrontar las consecuencias de su acción e ir a la cárcel. Estas luchas políticas les recuerdan a los decrecentistas que puede llegar a ser necesario luchar contra las leyes mediante la desobediencia civil; no se salvarán cambiando su estilo de vida mientras el mundo que les rodea se colapsa, y no derrotarán al capitalismo y al productivismo solo por virtud de su ejemplo, como pensaban que podían lograrlo los ‘socialistas utópicos’ del siglo XIX o los hippies de la década de 1970.” (Renou, 2015: 235)

2.2.8 Proyectos alternativos

La acción directa puede ser un principio político o estrategia única por parte de ciertos grupos. Sin embargo, en el caso del decrecimiento ésta es complementaria con otro tipo de estrategias. Como segunda opción estratégica el movimiento decrecentista opta por promover en una escala local y descentralizada una gran diversidad de prácticas dirigidas a escapar de “la prisión del trabajo asalariado” y la dependencia del mercado. Nos encontramos con iniciativas, proyectos y comunidades alternativas que se apoyan en la agroecología, la economía solidaria, la creación de cooperativas de todo tipo (consumo, crédito, energía, etc.), la creación de moneda social, el desarrollo de software libre, la apuesta por el regreso al ámbito rural y la autosuficiencia, el reciclaje, el uso de la bicicleta para evitar hacer uso de los derivados del petróleo, etc.

El movimiento decrecentista intenta reunir una serie de proyectos e iniciativas caracterizadas por practicar actividades que tienen como denominador común salir del capitalismo e iniciar un camino de transición hacia una forma de vida postcapitalista. Pretende situarse como una plataforma que impulsa prácticas dirigidas a experimentar los fundamentos sociales y tecnológicos que hagan posible esa transición. Son experiencias que aunque no se reconozcan explícitamente como decrecentistas comparten la misma vía, salir del mercado capitalista y de su lógica, cortocircuitando la búsqueda del crecimiento que le caracteriza. Sus miembros persiguen escapar del trabajo asalariado y en un intento de tomar las riendas de su propio destino se integran en comunidades donde compartir y ayudarse mutuamente constituye los principios básicos del grupo.

En teoría, en estas nuevas comunidades las jerarquías desaparecen para dar paso al establecimiento de relaciones horizontales donde la toma de decisiones forma parte de un proceso asambleario. Buscan liberarse de una vida condicionada por la lógica del mercado. Sin militar en las clásicas organizaciones políticas, intentan construir iniciativas autónomas, liberadas de un sistema socioeconómico y cultural que perciben como hostil. En su transición dan forma a nuevos espacios, se agrupan para impulsar proyectos que contribuyan a descolonizar el imaginario. Y en su camino intentan crear un mercado social no sujeto a la lógica del capital y el dinero. Lejos de esperar un cambio institucional desde arriba construyen “otro mundo posible” desde abajo, intentando abrirse camino entre fracturas de la sociedad capitalista. Sin necesidad de sindicatos, lejos de la división del trabajo definida por el mercado del capital, se genera un espacio libre de la disciplina laboral, la monotonía y la precariedad que impone el sistema actual.

Los decrecentistas son conscientes de la necesidad de crear nuevos imaginarios. El 99% de la población occidental está dormida en el sueño consumista y no desea escapar de él, “cómoda y calentita” huye de fantasías igualitarias y ya no bebe de idearios emancipatorios del pasado (comunismo, anarquismo, etc.). Una minoría inquieta y activa ha de luchar contra la caverna del capital y repolitizar las áreas económicas, sociales y culturales que el neoliberalismo ha colonizado. Para este fin no basta resistir en las calles, el ritual de la nueva comunión de los santos activistas repartiendo su mensaje de salvación y liberación en las calles (manifestaciones, pequeñas revueltas, etc.) no es suficiente. El calor de la llama de la revolución se extingue rápidamente cuando los participantes espontáneos se refugian en sus hogares y vuelven su vida cotidiana sin lazos que les unan a la parroquia del desencanto. El inicio de un orden nuevo postcapitalista requiere de una segunda estrategia que vaya más allá de provocar nuevos acontecimientos. Hay que dirigir la acción colectiva a la ruptura del orden simbólico hegemónico, la segunda fase de la revolución en curso ha de darse en el campo cultural.

Para cultivar en el desierto que ha dejado el paso de la ola neoliberal, se han de generar refugios que escapen de su alcance. Integrar a la masa de náufragos, que su impetuoso avance haya dejado por el camino, con aventureros militantes, requiere visibilizar los islotes en el inmenso océano capitalista que puedan contener la “población en resistencia”, a la par de dar cobijo y posibilitar la subsistencia de los arriesgados navegantes que surcan las aguas a contracorriente. La politización de los “alternativos” implicará la construcción de nuevas comunidades donde se adopten prácticas que transgredan el orden simbólico del capital y de las instituciones que lo amparan. Espacios que posibiliten vivir en común, escenarios que prefiguraren el potencial que las personas poseen para hacer realidad la producción de una forma de vida igualitaria y libre.

La repolitización puesta en marcha por el decrecimiento nos conecta directamente con una de las corrientes ideológicas que subyacen en el movimiento. La ideología²² impregna las prácticas que propone el movimiento, haciendo visible lo que por “marketing” permanece oculto o no explícito de forma directa en su discurso, la fuerte influencia procedente de la tradición anarquista en este sistema de acción. Estos tres fragmentos de publicaciones de autores decrecentistas, anarquistas y partidarios de la economía solidaria nos permiten observar como mantienen el mismo discurso de fondo y comparten la misma estrategia:

²² En concreto, la que deriva del anarquismo social y su corriente verde (ecoanarquismo).

“Lograr tal cosa exige, principalmente, la radical politización de los modos en que organizamos el acceso, la transformación de los bienes y servicios socioecológicos. (...) También exige la inauguración de nuevas trayectorias políticas para vivir la vida-en-común y, más importante aún, el valor para elegir, tomar partido, declarar fidelidad a las prácticas igualitarias ya prefiguradas en algunos de los lugares-momentos, que caracterizan a los panoramas políticos emergentes, de los cuales el movimiento por el decrecimiento es parte integral. En este sentido debemos recuperar las prácticas igualitarias como algo extremadamente necesario en el momento actual (Swyngedouw, 2015: 153)

“En efecto, para ser coherente con su apuesta por el presente, el anarquismo se ve emplazado a ofrecer, en el marco de la realidad actual, unas *realizaciones concretas* que permitan vivir ya, aunque sólo sea parcialmente, en otra sociedad, tejer otras relaciones sociales y desarrollar otro modo de vida. Esas realizaciones van desde los espacios autogestionados hasta las redes de intercambios y de ayuda mutua, pasando por los espacios okupados y por todo tipo de cooperativas. (...) Luchar ya no consiste sólo en denunciar, oponerse y enfrentarse, es también *crear, aquí y ahora, unas realidades diferentes*. (...) Se trata, por consiguiente, de arrancar espacios al sistema para desarrollar experiencias comunitarias que tengan un carácter transformador, porque sólo cuando una actividad transforma realmente y radicalmente una realidad (aunque sólo sea de modo provisional y parcial) es cuando se establecen las bases para ir más allá de una mera (aunque siempre necesaria) oposición al sistema, creando la alternativa concreta que la desafía de facto. Es éste el planteamiento que ya preconizaba Proudhon cuando dudaba de las virtudes de la destrucción y la oposición, y cuando hacía énfasis en la construcción de alternativas.” (Ibáñez, 2014: 35-36)

“Disueltos los espacios tradicionales de socialización de las clases populares (el barrio obrero, la fábrica, la comunidad rural...) como consecuencia de la fragmentación social, la descentralización productiva, el consumismo y la hiperurbanización, necesitamos crear nuevos espacios de socialización que cubran con satisfactores alternativos las necesidades humanas. De hecho, los movimientos sociales más avanzados siempre han construido una trama de instituciones paralelas generadoras de conciencia, de resolución alternativa de necesidades, y de recursos para la movilización: el movimiento de los Knight of Labor en los Estados Unidos a finales del siglo XIX, una de las mejor organizadas de la época, de influencia socialdemócrata, o el movimiento obrero catalán en el primer tercio de siglo XX, de influencia anarquista ¿Alguien puede imaginar la revolución social en la Cataluña de 1936, e incluso la victoria del Frente Popular en el Estado español, sin la influencia del formidable entramado de escuelas racionalistas, cooperativas, corales obreras, ateneos y publicaciones tejido a lo largo de los 50 años anteriores? La creación de contrapoderes que faciliten la satisfacción cooperativa y auto-organizada de las necesidades puede caer en terreno abonado en estos años de crisis, donde cada vez son más los excluidos del sistema. Estamos pensando en la producción de estructuras de cooperación, de autogestión, de solidaridad, de creación de nuevos comunes que permitan a las personas cubrir necesidades mediante formas alternativas de vida, es decir, que les hagan vivir experiencias alter-sistémicas. Precisamos propiciar experiencias de este tipo en todos los ámbitos: En la economía, en forma de cooperativas de producción, agricultura campesina y ecológica, cooperativas de consumo agroecológico, de energías renovables, artísticas y culturales; cooperativas mixtas entre productores y consumidores; redes de intercambio de bienes, servicios y conocimientos; monedas sociales, tiendas gratis, prácticas de comercialización justa; equipos de consumo colaborativo; finanzas éticas; etc. En la cultura, en forma de escuelas libres y de iniciativas de educación popular; medios de comunicación alternativos; fiestas populares alternativas; recuperación de juegos cooperativos; ateneos; cultura libre y bienes comunes de conocimiento en internet, etc. En el hábitat, en forma de casas okupadas, ecoaldeas edificios y barrios comunitarios, recuperación de pueblos abandonados, etc. En la política, en forma de centros sociales autogestionados que combinan el activismo cultural, la creación de contrapoderes y la lucha reivindicativa; de asambleas populares locales (...) La primera función de esta trama autogestionada

es cambiar la forma de vivir de cuantas más personas mejor y, por lo tanto, construir sujeto transformador. (García, 2012: 40-42)

2.2.9 Reformismo

Desde el movimiento decrecentista se apuesta por mantener la existencia en su seno de dos estratégicas en principio antagónicas. El objetivo revolucionario de destruir los lazos de unión de la población con el Estado puede potenciarse con la estrategia que poseen los partidarios de su reforma:

“Mientras que algunos toman una perspectiva anarquista tradicional a favor de abandonar el Estado, otros creen que el Estado debe mantenerse y mejorarse. En muchos casos, sin embargo, las posiciones revolucionarias podían convivir con las reformistas (o incluso se refuerzan entre sí). Por ejemplo, las propuestas de configurar nuevas instituciones en un contexto de democracia directa, que sustituiría al actual, son compatibles con la defensa y la reforma de algunas de las ya existentes.” (Demaria et al., 2013: 203)

La democracia directa que persigue el decrecimiento se alcanzará si se toma conciencia de la necesidad de mantener ambas propuestas políticas, puesto que la primera podría beneficiarse de un proceso de transición que desde las instituciones existentes facilite el desmantelamiento progresivo de las estructuras de dominio del capital. El Estado se puede diluir “asaltando el poder” por la vía electoral.

“Las luchas y los contrapoderes terminan y los contrapoderes terminan por consumirse en sí mismos cuando no tienen vocación de convertirse en mayoría social o cuando dejan intactos los aparatos del Estado, instrumentos clave de poder de las clases dominantes. En estos casos, los movimientos emancipadores quedan, a lo sumo, como grupos de presión sobre el poder político para temas concretos. Así pues, los movimientos necesitan controlar las instituciones del Estado para democratizarlas tanto como sea posible y poner sus recursos al servicio de la sociedad organizada en contrapoderes y organizaciones sociales, el único sujeto posible de su propio cambio.” (García, 2012: 63)

La revolución popular, la conquista del poder por el pueblo, su empoderamiento, se plantea no sólo en diferentes escalas (local, regional, nacional, global) y ámbitos (cultural, social, económico, político), también se piensa alcanzarla de forma secuencial, en distintas fases. El gobierno amigo que “asalte” el poder por la vía electoral estará obligado a ir dando los pasos necesarios que se estimen oportunos para la desaparición del Estado. Concebido éste como un instrumento de control en manos de las élites económicas su destino una vez alcanzado el poder dentro del sistema será el progresivo desmantelamiento del mismo *desde arriba*. Los movimientos sociales que constituyen el contrapoder ejercerían de centinelas del proceso revolucionario y “forzarían” si fuera necesario ese objetivo.

“Ahora bien, estamos hablando tan solo de un episodio, el de la toma de poder del Estado, en el marco de un proceso de transformación más largo, con su antes y su después. Y estamos hablando solamente de uno de los frentes de lucha propuestos, el electoral e institucional, dentro de una estrategia de transformación más general, que

tiene que seguir contando con los contrapoderes y los movimientos como actores que no solo vigilan al gobierno amigo, sino que siguen desplegando sus reivindicaciones y contrapoderes.” (García, 2012: 64)

Aunque los intelectuales orgánicos del movimiento decrecentista son conscientes de que esta gama amplia de acción estratégica puede resultar contradictoria y una fuente de conflictos entre sus miembros, no la abandonan. Sostienen que la misma posibilita generar un movimiento vivo, dinámico, que permanece alerta ante los cambios que se producen. La diversidad de estrategias se adaptaría a la multitud de desafíos que la sociedad actual ha de hacer frente y permitiría estar presente en todas las escalas (local, regional, nacional, global), por lo que sería una fuente de riqueza. Conscientes de la dificultad de que una estrategia pura de oposición triunfe en las sociedades opulentas del Norte apuestan por intentar la acción conjunta de diversas estrategias que oscilan entre la oposición revolucionaria, la creación de alternativas (instituciones, comunidades, etc.) y la presión para alcanzar reformas políticas. Su combinación generaría el impacto necesario para ir construyendo un nuevo imaginario, el “otro mundo posible” simbólico que proporcionaría las imágenes de un futuro alternativo. La acción coordinada de los miembros revolucionarios, alternativos y reformistas posibilitaría facilitar el acceso de la acción movimentista a los medios de comunicación de masas, a la academia y a la población. Una batería de acciones que facilitarían ir mermando las barreras culturales a la experimentación de nuevos patrones sociales, nuevas formas de regular las relaciones y el ejercicio del poder. Una tarea de transición donde los intelectuales orgánicos del movimiento serían los encargados de la creación del imaginario y de vincular con éxito la acción entre las diferentes escalas y perspectivas que integran este movimiento social. Resumiendo, la diversidad estratégica posibilitaría la generación de las condiciones necesarias, la construcción de un nuevo escenario para el éxito del proyecto decrecentista:

“El movimiento tiene una tarea urgente pendiente: elaborar un camino de transición (mejor dicho de transformación) en las sociedades ricas de la crisis real del crecimiento económico para el decrecimiento socialmente aceptado. En virtud de esta perspectiva, las estrategias se pueden combinar a lo largo de un periodo de tiempo definido para moldear escenarios. Las personas que emplean la estrategia de oposición al ‘desarrollo’ sobre el terreno detienen proyectos “nocivos” y generan un debate público fundamental. Los científicos e intelectuales que dedican la mayor parte de sus esfuerzos a la lucha de ideas, pueden abrir nuevos imaginarios y crear vínculos entre los niveles y enfoques. Los practicantes experimentan con nuevas posibilidades todos los días, tanto a nivel individual como colectivo. (...) El acto de oposición no tendrá éxito si las condiciones para el cambio social no son adecuadas. Aquí es donde algunos de los llamados “reformistas” tienen un papel que jugar. Podríamos llamarlos reformistas revolucionarios. (...) La historia del éxito eventual del decrecimiento en los medios de comunicación, el mundo académico y la sociedad en realidad podrían estar relacionadas con una buena variedad de estrategias dentro del decrecimiento:” (Demaria et al., 2013: 207-208)

2.3 UNA NUEVA NARRATIVA: LA REVOLUCIÓN DEL COMÚN

2.3.1 Una aproximación al procomún

El debate de los bienes comunes²³ actual tiene su origen en el conocido artículo de Garret Hardin “La tragedia de los comunes” publicado en 1968 en la revista Science. Hardin describía un escenario hipotético donde el libre acceso a unos pastizales comunitarios acababa con el agotamiento de esos recursos. Para este autor las personas que libremente acceden a los recursos naturales o bienes comunes son proclives a aumentar comportamientos egoístas cuando tienen que hacer frente a una situación de escasez. Éstas, movidas por su propio interés serían incapaces de cooperar y terminarían esquilmando el recurso comunitario. El artículo sería bien recibido y empleado por los neoliberales para reclamar avances significativos en la desregulación y la privatización del común.

Habría que esperar al trabajo de la politóloga Elinor Ostrom – la primera mujer en ganar el Premio Nobel de Economía (2009) – para obtener una crítica que refutase en gran medida el dilema planteado por Hardin. En su obra *El gobierno de los bienes comunes* (1990) la autora expone los resultados de su investigación proporcionándonos una teoría que intenta arrojar luz sobre cómo ciertas comunidades tradicionales gestionan de manera sostenible y organizada sus bienes comunes, en base a acuerdos institucionales (reglas) y, como la sobreexplotación aparece por la fragilidad o inexistencia de estas. Para Elinor Ostrom, ni el Estado ni el mercado han conseguido con éxito controlar los recursos naturales y evitar su destrucción. No así ciertas comunidades que haciendo uso del recurso han posibilitado la creación de un entramado organizativo eficaz en el mantenimiento del bien común y su uso productivo.

Dado que existen recursos naturales que no son renovables, el volumen de existencias de estos bienes y la velocidad de regeneración de los mismos definen los límites del crecimiento. El movimiento decrecentista apoyándose en la tradición comunal en la gestión de estos recursos a lo largo de la historia, estima que el mantenimiento, producción y distribución de los mismos corre grave riesgo con la desaparición de las obligaciones comunitarias. La modernidad y su economía conllevan la destrucción de los recursos naturales no renovables y de las comunidades que garantizaban su existencia, dibujando un escenario donde la devastación está

²³ La noción de bienes comunes es expresada en distintos términos en las obras que la abordan y puede ser denominada también como procomún, el común, los comunes o bienes comunales.

garantizada y el saqueo sistemático es la práctica habitual. Para el decrecimiento la humanidad forma parte de un todo armónico con la naturaleza. Esta visión defiende prácticas que han de estar dirigidas a beneficiar el común y eliminar los efectos negativos que la acción del hombre pudiese generar:

“Los límites del decrecimiento son definidos a su vez por el volumen de las existencias disponibles de recursos naturales no renovables y por la velocidad de regeneración de la biosfera para los recursos renovables. Durante mucho tiempo, en la mayoría de las sociedades, estos recursos se mantenían fundamentalmente como bienes comunes (los commons). Esos bienes, o al menos la mayoría de ellos, no eran propiedad de nadie. Cada persona podía aprovecharlos según los límites de las reglas de uso de la comunidad. (...) Con frecuencia, la ausencia de comercialización sistemática de los bienes “naturales” y las “costumbres” limitaban las extracciones a un nivel que no comprometía su reproducción. La rapacidad de la economía moderna y la desaparición de las obligaciones comunitarias lo que Orwell llama ‘la decencia común’, han transformado las extracciones en depredación sistemática.” (Latouche, 2009: 16-17)

Podemos clasificar los bienes comunes en tres categorías. La primera, incluiría los recursos generados por la naturaleza – agua, aire, los frutos de la tierra, la biodiversidad–, estos constituyen la herencia que ha de ser compartida de la humanidad. La segunda, recoge la producción material del hombre, las creaciones tangibles fruto de su carácter social. La tercera, hace referencia al conjunto de conocimientos, códigos, información, etc. que son necesarios para la interacción social y la producción. Una definición que nos acerca a comprender la complejidad de esta noción la proporciona David Bollier²⁴:

“El concepto de bienes comunes describe una amplia variedad de fenómenos; se refiere a los sistemas sociales y jurídicos para la administración de los recursos compartidos de una manera justa y sustentable. De esto modo, se puede referir a los recursos compartidos que una comunidad construye y mantiene (bibliotecas, parques, calles), los recursos nacionales pertenecientes que todos los seres vivientes necesitan para sobrevivir (la atmósfera, el agua y la biodiversidad). Los bienes comunes también se refieren a las ‘economías de regalo’ como la ciencia, que favorecen la creación y difusión de investigación e información. Internet alberga incontables recursos creados y mantenidos por gente con intereses compartidos, desde grupos de software de licencia abierta hasta la Wikipedia y archivos especializados. Los bienes comunes llevan implícita una serie de valores y tradiciones que otorgan identidad a una comunidad y la ayudan a autogobernarse. Aunque hay innumerables variedades de bienes comunes – muchos de ellos bastante idiosincrásicos y arraigados en culturas particulares–, en su mayoría corresponden a tres categorías generales: regalos de la naturaleza, creaciones materiales y creaciones intangibles.” (Bollier, 2008: 30-31)

²⁴ Es periodista, activista, consultor y asesor político independiente. Ha trabajado una amplia gama de temas de interés público, especialmente aspectos políticos, económicos y culturales de los bienes comunes. También, es editor del blog y de la página web www.onthecommons.org. Entre sus libros encontramos: *Silent Theft: The Private Plunder of our Common Wealth* (2002) y *Brand Name Bullies: The Quest to Own and Control Culture* (2005). Bollier es Senior Fellow en la Escuela Annenberg para comunicaciones USC, así como co-fundador de Public Knowledge, un grupo de trabajo independiente para la defensa de los derechos ciudadanos en la cultura digital emergente. (Helfrich, 2008)

El decrecimiento, por tanto, al incluir el enfoque de los bienes comunes no sólo concibe estos como recursos naturales no renovables. Esta cualidad se extiende para abarcar la práctica totalidad de los bienes que ofrece la naturaleza o son producidos por el hombre. No obstante, para que un recurso (material, intangible, natural o artificial) se etiquete y conciba como procomún la gestión de éste ha de estar en manos de una comunidad o colectivo. Este principio dota a estos bienes de un carácter social, una vez es definido como procomún pasará a formar un todo indisoluble con la comunidad y sus reglas:

“Los procomunes no caen del cielo. No son simplemente recursos colectivos, sean materiales o intangibles, sino procesos de administración compartida de cosas que una comunidad (una red específica o toda la humanidad) posee y gestiona en común, o así debería hacerlo. Estas cosas a las que tenemos derecho a usar colectivamente pueden ser regalos de la naturaleza o recursos producidos colectivamente, como conocimientos y técnicas culturales, espacios urbanos, paisajes, e innumerables etcéteras. Un recurso se convierte en un procomún cuando de su cuidado se encarga una comunidad o una red personas. La comunidad, el recurso y las reglas constituyen un todo integrado.” (Helfrich; Bollier, 2015: 206)

La función principal del procomún es generar un vínculo social, cimentar la unión que posibilite a la población interesada construir una alternativa económica y política. Un espacio de lucha y convivencia que permita vivir al margen del sistema sociopolítico hegemónico, el capitalismo. Desde esta perspectiva la gestión de los recursos pasa directamente a la comunidad. Esta tendrá que darse un conjunto de normas, reglas e instituciones que faciliten el control y cuidado de esos bienes, modulando todo un sistema de gobernanza basado en la autogestión.

Pero los bienes comunes no son únicamente recursos colectivos a disposición de una comunidad o un modelo de gobernanza. Para comprender el alcance de esta apuesta hay que tener en cuenta cómo se producen, el proceso social que da lugar a su nacimiento, la comunización (commoning). El enfoque comunal proporciona uno de los pilares que permitirían subvertir la actual estructura social generando y potenciando “nuevas” relaciones sociales fuera del mercado y del Estado. Su concepción esta fuera de la lógica capitalista y de sus fundamentos. Se desarrolla social, cultural, política y económicamente en un territorio fronterizo donde la defensa de los bienes comunes intenta construir una nueva narrativa. El decrecimiento al integrar en su elaboración teórica la lucha en defensa de los bienes comunes proporciona una sólida, flexible y dinámica plataforma ideológica que dota de sentido, contenido y legitimidad al movimiento. La lucha por el procomún posibilita generar estrechos lazos de unión con las actuales luchas populares, además de permitir vincular históricamente su causa

con principios y prácticas ancestrales para cargar simbólicamente contra el imaginario de la modernidad:

“En otras palabras, colocar a los bienes comunes en el centro de la escena significa afirmar que ‘otro mundo es posible’. Entre otras cosas una teoría de los bienes comunes que rechaza la mercantilización y la explotación y que reivindica las condiciones ecológicas de la existencia en comunidad, parte de otra realidad. Una realidad que pone en cuestión el pensamiento dominante y que afirma que otro *mundo* es necesario si queremos salvar nuestro planeta. (...) Recrear esta inteligencia común a nivel general requiere la plena salvaguarda de muchísimas prácticas locales de gobierno ecológico de los bienes comunes, con el objetivo de reparar las redes de vida que la ideología de la modernidad continúa desarticulando al colocar los intereses de parte por encima de los intereses de todos (...). Recrear la inteligencia común presupone necesariamente el reconocimiento de los bienes comunes. Esto comporta una crítica de las concepciones culturales que los han mantenido marginados durante siglos. En un cierto sentido, la Ilustración se legitimó convenciendo a la humanidad de haberla despertado del sueño de la superstición medieval. Hoy, en una suerte de némesis histórica, el reconocimiento de los bienes comunes –sobre los cuales se fundaba buena parte de la vida medieval– puede ayudarnos a abrir los ojos respecto de la superstición tecnológica producida por el delirio de omnipotencia de la modernidad iluminista que todavía hoy intoxica nuestras mentes de consumidores.” (Mattei, 2011: 64-65)

La decadencia de la cultura campesina

El mundo medieval europeo es para el decrecimiento un modelo idealizado que proporciona una fuente de principios y prácticas sociales ejemplares. La vida cotidiana constituiría en ese periodo histórico un marco para la cooperación y no para la competencia. La economía de subsistencia obligaba a los individuos a apoyarse en la colectividad para poder seguir viviendo y hacer frente a las adversidades. La economía y la cooperación se daban en un territorio concreto a nivel local, donde los bienes comunes ejercían de banco de recursos comunitario de la población. Las personas antepondrían el “ser” al “tener” debido a la escasez de bienes privados y la economía mantendría una dimensión relacional en una sociedad fundada en el estatus. Este reino de provisión comunitaria perduraría en la sociedad campesina pero iniciaría su declive con la modernidad. El fin de la sociedad preindustrial iría acompañado de la pérdida de una comunidad ecológica, donde los elementos que la componen forman un conjunto equilibrado, un ecosistema donde sus partes se mantienen en relación simbiótica.

La decadencia de la cultura campesina comenzará con los primeros cercamientos –enclosures– en la Inglaterra del siglo XV. Se inicia el proceso de acumulación originaria –descrito por Marx en *El Capital*– que no es fruto del régimen de producción capitalista sino anterior a él y su punto de partida. Con él comienza la división entre el productor y los medios de producción dando inicio a la modernidad y poniendo las

bases para la transición de la estructura económica de la sociedad feudal a la capitalista. Un cambio de época –Karl Polanyi la definirá como la Gran Transformación–, la transición de una sociedad basada en gran medida en la reciprocidad, donde el intercambio de productos se realiza en mercados secundarios, a una sociedad regida plenamente por un sistema de mercado generalizado. La modernidad nace con el cercamiento de los bienes comunes. El fin del medioevo impulsado por el proceso de acumulación originaria da paso a la modernidad capitalista. De la apropiación de lo común nacerá una nueva época que irá rompiendo con los valores de la sociedad preindustrial para construir una nueva visión del mundo y con ella una nueva ideología, el capitalismo. El proceso que fue posible gracias al poder centralizado del Estado es concebido como violento y contrario al interés de la población:

“La aparición de los *enclosures* como se ha visto, carece de una fecha clara de nacimiento. En Inglaterra, los primeros cercamientos masivos tienen lugar en el siglo XV, pero es en los siglos XVI, XVII y XVIII cuando la tenaza que aplasta los bienes comunes termina de cerrarse, convirtiéndose en ideológica dominante del capitalismo y de la modernidad. Los cercamientos ingleses constituyen el arquetipo de las privatizaciones, o sea, de la ‘privación’ de los *commoners* de sus bienes comunes. También etimológicamente, propiedad privada significa propiedad ‘quitada’, ‘sustraída’, no disponible para quien hasta entonces podía gozar de ella. La violencia del proceso fue inaudita (...). Los historiadores dan cuenta, de hecho, de no pocas leyes del Estado que fueron consideradas expropiaciones ilícitas de bienes comunes pertenecientes al pueblo.” (Mattei, 2011: 51)

Los campesinos desprovistos de recursos colectivos para su supervivencia debido al cercamiento de los bienes comunes pasarán a formar parte del ejército de reserva de las primeras protofábricas. Constituirán la mano de obra barata necesaria para el incipiente proceso de acumulación originaria y los no adaptados o excluidos serán presa fácil de las instituciones totales –cárceles, manicomios, casas de pobres– de una sociedad disciplinaria. Las teorías procedentes de la fisiocracia –una escuela de pensamiento económico del siglo XVII– legitimarán desde la academia de la época el *laissez faire* y bajo este principio validarán el ejercicio de la ley del más fuerte, la base o el sustrato ideológico del llamado *darwinismo social*. Una interpretación de las leyes de la naturaleza trasladada a las relaciones de producción dará paso a una sociedad que acabará con las comunidades campesinas, las relaciones equilibradas que éstas mantenían con la naturaleza y los lazos de solidaridad entre sus miembros. Se inicia el proceso de transición hacia una nueva cosmovisión que llevará al capitalismo a constituirse como sistema hegemónico, a una modernidad que irá abasteciéndose de los miembros de las comunidades campesinas en decadencia. Un cambio apoyado

por un Estado que irá dotando a las emergentes empresas propietarias de los medios de producción de los necesarios instrumentos jurídicos que legitimen su acción:

“Durante largo tiempo, una parte de la tierra permaneció como ‘bien común’. Las comunas aseguraban el uso de las tierras por el conjunto de los miembros del pueblo o de una comunidad. En Inglaterra, las leyes del cercado (*enclosure*) hicieron desaparecer este tipo de propiedad, entre el siglo XVIII y mediados del siglo XIX (desde cerca de 1700 hasta 1845) 4.000 leyes fueron promulgadas con el fin de cercar las tierras y permitir su apropiación privada. Fue la condición para ‘liberar’ una mano de obra que debía servir en el nacimiento proceso de industrialización. (...) La apropiación privada de las tierras contribuirá en gran parte a la distensión de los lazos de solidaridad que unían a los miembros de una misma comunidad.” (Pérez, 2010: 20)

Desde la óptica de los defensores de los bienes comunes, los cercamientos ingleses constituyeron el factor decisivo que permitió una coalición perniciosa entre el Estado y la propiedad privada. Una alianza que continúa presente en la actualidad bajo otras formas más complejas y que ha de ser destruida. Si a este fenómeno le añadimos la conquista de América y el tráfico de esclavos africanos obtendríamos los componentes clave del primer proceso de globalización. Una globalización que iría fortaleciéndose bajo el amparo estatal y la apropiación de los recursos naturales por parte de una minoría. No obstante, para sostener el proceso de expolio del procomún no bastaba el recurso de la violencia. La hegemonía del Estado y la propiedad privada necesitaba de un conjunto de ideas que fortaleciesen el sistema capitalista. Asistimos en ese momento al abandono del pensamiento holístico, de las prácticas de reciprocidad y solidaridad para caer en la red del positivismo científico cartesiano. Nacerán en ese momento las ciencias sociales y con ellas la economía que como disciplina inserta en dicho paradigma reduce su visión y presenta problemas para admitir la dimensión ecológica en su campo, la madre tierra –Pachamama o Gaia– pasa ser una mercancía más.

Se inicia la construcción de una narrativa que coloca al Estado y la propiedad privada en una posición de preeminencia. Estas dos instituciones habrán de ser las encargadas de velar y posibilitar la salida del estado de la naturaleza. El filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) será el encargado de sostener una visión que define sintéticamente las relaciones entre los hombres como predatorias “homo homini lupus est” situándolo en un estado permanente de guerra contra sus iguales “bellum omnium contra omnes”. Para combatir el egoísmo innato en el hombre, éste habrá de ceder al Estado mediante un pacto el derecho a garantizar su autodefensa. Otro célebre pensador inglés John Locke (1632-1704) –considerado el padre del liberalismo

moderno— ayudará a construir el relato situando a la propiedad privada como un derecho natural del hombre y al Estado como su valedor.

Frente a la narrativa que cimentó las bases de la apropiación violenta del procomún nacerá una corriente subterránea centrada en recuperar los bienes comunes. Emergerá toda una contranarrativa fundada en una visión que se construirá con las aportaciones del pensador Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) que defendía en su obra *Emilio o De la educación* (1763) como “el hombre es bueno por naturaleza”. También, de la visión transcendental de los primeros padres de la iglesia para, *mutatis mutandis*, inspirarse en la obra del teólogo Tomás Moro (1478-1535). Contemporáneo de los primeros cercamientos ingleses en su obra cumbre *Utopía* (1516) describió detalladamente un nuevo orden político que intentaba remediar los daños colaterales de la propiedad y la creación del dinero:

“En *Utopía* no se presenta una variante de paraíso como las surtidas por varias religiones, sino la descripción minuciosa de un nuevo orden político; no se muestra una tierra rescatada de los males por decisión divina, sino por el empeño y la voluntad humana; y los males evitados no son los metafísicamente necesarios, propios de nuestra condición y que hallan curso también en *Utopía* (la muerte, la enfermedad, la vejez, el desamor, la guerra, la traición...), sino los daños sociales provocados por una institución aciaga: la propiedad privada y su vehículo principal, el dinero como medida de todo lo valioso.” (Savater, 2001: 11)

Otros aportes no menos significativos son los procedentes de una figura clave en la historia de las luchas sociales, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) que junto a Mijaíl Bakunin (1814-1876) y Johann Kaspar Schmidt (1806-1856) más conocido como Max Stirner, sentaron las bases ideológicas del movimiento anarquista. Proudhon de ascendencia humilde —madre sirvienta y padre cervecero— tuvo al parecer una gran vocación para el aprendizaje y fue un fértil autodidacta. En su tercer libro *¿Qué es la propiedad?* (1840), contestaría a la pregunta que da título a su obra con la revolucionaria respuesta: la propiedad es un robo. Esta obra sentó las bases del pensamiento anarquista y con ella Proudhon pasó a ser un referente del socialismo europeo. Su doctrina cimentaría la lucha contra la propiedad privada y la recuperación de los bienes comunes, trazando el camino a seguir hacia una sociedad libre de tiranías. En el prólogo de una de las ediciones de esta obra, el pensador y escritor anarquista George Woodcock, nos relata la influencia que ejerció su legado:

“*¿Qué es la propiedad?* abraza los fundamentos del anarquismo del siglo XIX, sin presentar los matices de violencia que luego se adosaron a la doctrina. Si bien algunos de sus sucesores no coincidieron con Proudhon, en cuanto a la posibilidad de eliminar los abusos de la propiedad, sin las convulsiones traumáticas de una revolución sangrienta, lo cierto es que en esta obra encontramos, explícita o implícitamente, la

esencia de todo anarquismo: la idea de una sociedad libre unida por asociación que pone los medios de producción en manos de los trabajadores. Proudhon elaboraría después otros aspectos de su teoría, tales como la necesidad de que la clase trabajadora emprenda una lucha política propia (especialmente en su obra póstuma *Capacidad política de la clase obrera* [1864], la conveniencia de remodelar la sociedad sobre la base del federalismo y la descentralización, la formación de comunas y asociaciones industriales, como células primarias de la interrelación humana y la eliminación de fronteras y naciones. *¿Qué es la propiedad?*, pese a ser una obra de juventud desprovista de la elocuencia y los trofeos que ornaban obras posteriores como *De la justicia* y *La guerra y la paz*, ha sido el cimiento sobre el cual se construyó íntegramente el edificio de la teoría anarquista del siglo XIX.” (Woodcock, 2005: 15-16)

No es de extrañar que la lucha por los bienes comunes y por extensión el decrecimiento tenga en el pensamiento anarquista uno de sus pilares. Esta corriente socialista rechaza la concentración de poder presente en la institución de la propiedad privada y en la democracia representativa. Las jerarquías representarían para los dos marcos de referencia la exclusión y el dominio de una minoría. Desde el discurso de los bienes comunes al igual que el precedente del anarquismo se defiende y promueve una difusión del poder que lleve a una inclusión participativa. El gobierno de los bienes comunes promueve la descentralización, el poder se diluye en una comunidad de individuos que mantiene una relación simbiótica con la naturaleza y una estructura en red con otras comunidades. Rechaza al mismo tiempo la competitividad como principio rector de la sociedad para abrazar la colaboración y el apoyo mutuo. La lucha de los bienes comunes por tanto encuentra en el anarquismo una fuente inagotable de “encuentros productivos”, un “territorio común” donde abastecer su proyecto de un conjunto de ideas que proporcionan un sistema de organización política acorde a sus principios.

La lucha por los bienes comunes en la actualidad

La actual batalla por los bienes comunes se inició sobre el terreno en países de la periferia donde las estructuras de poder estatal y sus instituciones no han servido para preservar los bienes comunes. Posteriormente, se trasladó a Occidente en la medida que un sector crítico y activo de la población iba tomando conciencia de la dimensión que iban adquiriendo los cercamientos. El alzamiento zapatista de 1994 supuso el pistoletazo de salida de un frente común contra el proceso de globalización y sus nuevos cercamientos. Los zapatistas se daban a conocer y escenificaban para el auditorio global una batalla en buena parte simbólica por los bienes comunes que sedujo y atrajo la atención de una izquierda extraparlamentaria que en occidente vagaba a la deriva y sin referentes. Pronto el subcomandante Galeano (en ese momento Marcos) se convirtió en un icono mediático cuyo discurso posibilitaba

comprender y enlazar su causa con la de campesinos e indígenas que a lo largo de la historia habían sufrido los abusos de las élites y sus gobiernos.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) consiguió remover el imaginario y proporcionar esperanza en un momento clave. El 1 de enero de 1994 el mismo día que entraba en vigor *Tratado de Libre Comercio de América del Norte*²⁵ (TLCAN), un acuerdo regional que establecía una zona de libre comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, siete cabeceras municipales del estado de Chiapas en México eran tomadas por indígenas armados del EZLN. Su objetivo derrocar al presidente mexicano Carlos Salinas de Gortari y dar paso a una democracia participativa. Este nuevo sistema de gobernanza posibilitaría la recuperación y protección por parte de las comunidades indígenas de sus bienes comunes:

“La insurrección zapatista de 1994 en Chiapas fue la primera lucha política por los bienes comunes, una vez acabada la Guerra Fría, capaz de capturar el imaginario mediático global, convirtiéndose así en un episodio decisivo de la contraglobalización. Todos recuerdan al mítico y encapuchado subcomandante Marcos, defensor de ‘la tierra como bien común’. Su enemigo era la tenaza mortífera del Estado y de los planes de ajuste estructural que desde Washington imponían la privatización de las tierras a favor de las corporaciones y el desalojo de los campesinos que vivían desde siempre en dichas tierras. Se trataba de una batalla profundamente simbólica por la tierra productora de alimentos. Una batalla emprendida por los herederos de los mayas exterminados sin piedad por Cortés quinientos años antes y víctimas, una vez más, de la codicia del hombre blanco por los bienes comunes indígenas.” (Mattei, 2013: 36)

Si el levantamiento del EZLN actuó como revulsivo y supuso el regreso de los bienes comunes a la arena política, la lucha contra los nuevos cercamientos producto del proceso de globalización neoliberal en curso no quedaría circunscrita al estado de Chiapas (México) y se extendería dando forma a un frente común antiglobalización. Del alzamiento de Chiapas, a las protestas de Madrid contra el Fondo Monetario Internacional (FMI) en octubre de 1994; de la contracumbre de Seattle donde 50.000 activistas consiguieron paralizar el encuentro de la Organización Mundial de Comercio (OMS), a las protestas en Praga en el 2000 contra la reunión conjunta del Fondo

²⁵ En inglés, *North American Free Trade Agreement (NAFTA)*. Este acuerdo marca los siguientes objetivos para la región: a) eliminar obstáculos al comercio y facilitar la circulación transfronteriza de bienes y de servicios entre los territorios de las Partes; b) promover condiciones de competencia leal en la zona de libre comercio; c) aumentar sustancialmente las oportunidades de inversión en los territorios de las Partes; d) proteger y hacer valer, de manera adecuada y efectiva, los derechos de propiedad intelectual en territorio de cada una de las Partes; e) crear procedimientos eficaces para la aplicación y cumplimiento de este Tratado, para su administración conjunta y para la solución de controversias; y f) establecer lineamientos para la ulterior cooperación trilateral, regional y multilateral encaminada a ampliar y mejorar los beneficios de este Tratado.

Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) o la contracumbre del G-8²⁶ en Génova en 2001.

Todos estos acontecimientos consiguieron construir un solo frente de lucha conocido mediáticamente como movimiento antiglobalización, un conjunto de sistemas de acción muy diverso que posibilitó transformar la mirada local de las organizaciones movimentistas en un enfoque global que traspasaba las fronteras y que se estructuraba para adaptarse al nuevo desafío y posibilitar la diversidad, dando forma al lema de los zapatistas de “*un mundo en el que quepan muchos mundos*” a una red autónoma descentralizada o rizoma. Asistíamos a los primeros pasos de un movimiento político que en sus protestas identificaba el rol y la falta de transparencia en su ejercicio de las principales instituciones que posibilitan la existencia de un mercado global. Toda una nebulosa y difusa red de grupos se unía contra los agentes (OMC, FMI, BM, etc.) que sostienen el cercamiento global de los bienes comunes que protagonizan las corporaciones transnacionales. La acción de estas últimas posibilitará a los movimientos visibilizar las conexiones entre las distintas causas y el denominador común que mantienen, la tutela del procomún:

“Centrándose en las corporaciones, los activistas pueden demostrar gráficamente el modo en el que se conectan numerosas cuestiones ecológicas, económicas y de justicia social. No he conocido ningún activista que crea que la economía mundial puede transformarse compañía a compañía; no obstante, las campañas han abierto una vía de acceso hacia el misterioso mundo del comercio y las finanzas internacionales. El lugar al que apuntan son las instituciones centrales que dictan las reglas del comercio mundial: la OMC, el FMI, el ALCA [Área de Libre Comercio de las Américas], y para algunos, el propio mercado. También aquí el hilo conductor unificador es la privatización, la pérdida del común.” (Klein, 2001: 158-159)

La protección, el cuidado, la producción y la distribución de los bienes comunes se convierten en la causa general de los movimientos, en un espacio común que proporciona los elementos clave para su confluencia. Desde un punto de vista emic, conformarán la argamasa que mantendrá unida una nueva sociedad libre de los

²⁶ El G-8 es un espacio para el debate y la reflexión donde los países miembros toman decisiones respecto de la gestión política y económica mundial. Constituye, fundamentalmente, un ámbito para la cooperación internacional. Está compuesto por los países que integran el G-7, más Rusia. El G-7 agrupa a las economías más industrializadas del mundo: Alemania, Italia, Canadá, Japón, Estados Unidos, Reino Unido y Francia. El objetivo de las reuniones, que se celebran de forma periódica, es informarse acerca de sus políticas, intentar coordinarlas en la medida de lo posible y posicionarse sobre diversos temas internacionales. Sus decisiones se toman por consenso, si bien no resultan vinculantes ni de obligado cumplimiento para cada uno de los países. Las reuniones anuales de los jefes de Estado o de Gobierno son a puerta cerrada, por lo que únicamente se conoce el contenido de las declaraciones finales. (Fuente: <http://www.expansion.com/diccionario-economico/grupo-de-los-8-g8.html>)

imperativos del mercado desbocado por el proceso de globalización neoliberal, donde los Estados²⁷ son fieles servidores de las entidades mercantiles y financieras transnacionales que se extienden a costa del cercamiento de los comunes. Pero para los intelectuales que con su discurso nos dan a conocer la importancia que posee la defensa de los bienes comunes, estos recursos (bienes, servicios, conocimientos, etc.) no sólo representarían los cimientos donde se apoyaría la construcción de un nuevo mundo. Van más allá y enmarcan su protección en una batalla contra el Estado y las corporaciones donde la población es víctima del atropello del capital. El procomún se describe como una nueva categoría imprescindible e irrenunciable que proporciona el contenido de una narrativa contrahegemónica que inicia, mantiene e impulsa la contraofensiva en curso. La estructura que sostiene la destrucción y privatización de los comunes provoca su nacimiento. Aparece así para movimientos distantes un territorio común, un espacio para la convergencia, la unificación de las luchas y la resistencia activa.

Las luchas protagonizadas por los movimientos de resistencia a la globalización neoliberal: en México la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); la que promueve el movimiento “La Vía Campesina” (LVC) denunciando las expropiaciones de tierras a los campesinos por parte del Estado y de las grandes empresas transnacionales; la que desarrolla en Brasil el “Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra” (MST) que hunde sus raíces en la cultura socio-religiosa procedente de la teología de la liberación; así como un amplio surtido de movimientos que las apoyan o se inspiran en ellas en el resto del mundo, encuentran en los bienes comunes el punto de partida de su acción colectiva y una base sólida para iniciar proyectos basados en la democracia participativa o directa.

La revolución del común

Presenciamos la acción colectiva de movimientos que buscan potenciar sus luchas en un encuentro transnacional. Un conjunto de sistemas de acción que perciben como a través de las relaciones sociales de mercado el capitalismo irrumpe en las sociedades campesinas tradicionales llevándolas a su desmantelamiento. Que se levantan para protestar como bajo nuevas formas se realizan los viejos cercamientos y con ellos el

²⁷ A excepción de la tutela constitucional de los bienes comunes que se ejerce en Bolivia y Ecuador. Estos países de forma prioritaria anteponen el control comunitario de los recursos naturales (agua, gas, petróleo, etc.) y la conservación de la Pachamama –madre tierra– a los intereses de las corporaciones.

acaparamiento en manos privadas de unos recursos que son de todos. Se rebelan y se aferran en su lucha a una cultura que entienden preservaba las relaciones armónicas del hombre con la naturaleza.

En este camino pretenden iniciar una revolución que ponga en duda el poder de los Estados para establecer las leyes que rigen sus vidas. Su lucha explícita o implícitamente está dirigida a zafarse del dominio de las instituciones que rigen el mercado mundial y del control de sus guardianes o cómplices los Estados. Sus proyectos se esfuerzan en construir un conjunto de instituciones que en teoría permitirían acceder al gobierno democrático y ecológico de los bienes comunes. Escapar de la lógica del capital que rige las instituciones políticas de las democracias liberales se convierte en un reto que únicamente se puede alcanzar reemplazando estas últimas por otras de nueva creación.

Para ello han de poner en funcionamiento los instrumentos necesarios que lleven a las personas a tomar conciencia de la importancia que en sus vidas tiene el mantenimiento del procomún. Este proceso representa un duro desafío para los activistas que tienen presente que la población está inserta en una red cultural que los individualiza y no les impide percibir como los bienes comunes producidos por la naturaleza o de forma cooperativa por el hombre son los que hacen posible que sus propiedades privadas sigan teniendo valor.

Derribar los muros simbólicos, acabar con los esquemas cognitivos que invisibilizan y hacen imposible la defensa eficaz de los bienes comunes, es todo un reto. Esta meta decrecentista se enfrenta al aparato ideológico que mantienen las élites políticas, financieras, culturales y sociales que promueven el neoliberalismo. El marketing de los mercaderes globales impacta en la población y su mensaje impregna su imaginario a través de un constante flujo cimentando y potenciando su dominio. Escapar de la primacía del mercado y del control estatal para alcanzar una sociedad de los bienes comunes les lleva a intentar transformar el sujeto pasivo receptor de la producción ideológica del régimen neoliberal, en sujeto activo y crítico frente a la manipulación mediática ejercida desde el poder. Fomentar una cultura crítica y recuperar los lugares comunes de producción de ésta posibilitará un espacio para el diálogo crítico y participativo que producirá el cambio cognitivo necesario para apreciar la imperiosa necesidad de salvaguardar los bienes comunes.

Para los partidarios de la lucha por los bienes comunes, el capitalismo, su modelo del desarrollo asociado y los Estados nos abocan a una catástrofe mundial de

dimensiones desconocidas que pone en riesgo la continuidad de la vida y la democracia. Abrir un espacio común crítico con la primacía del modelo productivista nos permitiría avanzar en la concienciación de la población, en la transformación del sujeto. No obstante, provocar el cambio que impida el desastre ecológico al que estamos abocados hace necesario una propuesta de mayor calado que complemente a la anterior. El capitalismo acaba con la democracia. Es urgente por tanto que se inicie un proceso revolucionario que permita reestablecerla. Esta acción dará paso a la auténtica democracia, la participativa. La manifestación más representativa de este sistema de organización política se hace presente en los movimientos sociales contrahegemónicos. Serán estos últimos –en unión de partidos políticos afines– los protagonistas más activos en llevar a la práctica el proceso revolucionario para la tutela efectiva de los bienes comunes. Una revolución que ha de ser cultural, ecológica y política al mismo tiempo. Un proceso necesario pero que carece de estrategias consensuadas en este momento que permitan visionar como se llevará a término:

“La incompatibilidad entre el modelo de desarrollo dominante en su estructuración jurídico-política y la supervivencia de la vida en el planeta pone en cuestión la compatibilidad misma entre estatalidad moderna y tutela de los bienes comunes. Y torna imperiosa y urgente la instancia de una democracia participativa que encuentra en los movimientos sociales la epifanía más vital. Solo una genuina puesta en práctica de la democracia participativa capaz de generar percepciones difusas del real y urgentísimo riesgo de supervivencia del planeta, podría producir un cambio auténtico. (...) El capitalismo globalizado y mercantilizado actual es incompatible con la supervivencia de la democracia, de modo que reestablecer la democracia y cambiar de rumbo es una auténtica cuestión de vida o muerte. Estamos, en otros términos, frente a una exigencia moral de transformación y frente a un auténtico estado de necesidad que reclama una revolución cultural ecocompatible que difícilmente puede prescindir de una revolución política. Los partidos y los movimientos contrahegemónicos que colocan en el centro la cuestión de los bienes comunes deberán discutir, de manera consciente y preocupada, si las armas de la crítica son suficientes y si los tiempos de la catástrofe ecológica son compatibles con programas de reformismo radical.” (Mattei, 2011: 88-89)

2.3.2 La revolución del común en la Cooperativa Integral Catalana

La *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) es una organización dedicada a la producción de la vida social, en ella lo político, económico y lo cultural se fusionan. Esta asociación *biopolítica*²⁸ insertada en el *tercer sector* se convierte en un recurso que recoge parte de la indignación popular y le posibilita un camino de transición hacia “otro mundo posible”. En su marcha construye un espacio de encuentro que intenta extender un proyecto de liberación de la sociedad capitalista y el Estado: la *Revolución Integral*. Con ella establece el marco que guía y delimita su acción libertaria, un esfuerzo colectivo y autogestionado dirigido a resistir los embates derivados del dominio de las instituciones estatales y los mercados económicos. Construir en un contexto de crisis económica, social y política los cimientos de un nuevo mundo, les lleva a mirar al pasado, a extraer de las anteriores luchas de liberación sus mejores frutos, a apoyarse en la experiencia de las actuales y unir fuerzas en encuentros productivos. Extender y potenciar un proceso revolucionario donde *el común* desbanque a la propiedad privada o pública es su meta. Para alcanzarla desarrolla en el camino la infraestructura material e inmaterial que permite zafarse de la red de significados que la sociedad capitalista ha ido tejiendo durante la modernidad: la lucha toma forma de *éxodo*.

Para la elaboración de este apartado me he basado en el estudio de las publicaciones de los miembros y colectivos que integran la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) y en el trabajo de campo que he ido desarrollando a lo largo del periodo de doctorado en esta organización. Este subapartado es un breve análisis del planteamiento ideológico de la CIC como plataforma antisistema. Su objetivo es visibilizar el vínculo cognitivo existente entre la CIC y el movimiento antiglobalización.

Para tal fin se ha construido un relato contextualizado y comprensivo que aunque reducido permite avanzar hacia el conocimiento de la misma. Redactado con una visión emic [desde la perspectiva de los activistas de la CIC] intenta relatar el sentido de la movilización que protagoniza esta organización, decodificando su discurso para aproximarnos al mundo de representaciones simbólicas de los actores. Es decir, he descrito la acción colectiva de la CIC utilizando sus propias estructuras de significación.

²⁸ Defino a la CIC en este subapartado como asociación biopolítica porque es el término que ciertos activistas y autores de referencia del MAG emplean para referirse al espacio de producción para la resistencia donde lo económico, lo social y lo político se unen.

No habría que confundir este tipo de aproximación con una defensa o un posicionamiento ideológico que impida analizar con la distancia necesaria esta plataforma antisistema. Lograr el acceso al mundo conceptual de los activistas me ha permitido describir su acción colectiva y trasladar este conocimiento al resto de la comunidad académica. Sigo por tanto la orientación de Geertz cuando en su obra *La interpretación de las culturas* (2011) menciona que para desarrollar un análisis antropológico nuestras descripciones deben orientarse en función del actor, en intentar captar el conjunto de valores y principios que sostienen su acción apoyándonos en su propio discurso. Mi descripción será un intento de comprensión de su cultura donde no se establecen juicios de valor. No es por tanto una mera reproducción acrítica de la acción colectiva que protagoniza la CIC:

“Comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad (...). Dicha comprensión los hace accesibles, los coloca en el marco de sus propias trivialidades y disipa su opacidad. (...) Nada es más necesario para comprender lo que es la interpretación antropológica y hasta qué punto, es interpretación que una comprensión exacta de lo que significa –y de lo que no significa– afirmar que nuestras formulaciones sobre sistemas simbólicos de otros pueblos deben orientarse en función del actor. Lo cual significa que las descripciones de la cultura de bereberes, judíos o franceses deben encararse atendiendo a los valores que imaginamos que bereberes, judíos o franceses asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede. Lo que no significa es que tales descripciones sean ellas mismas, bereberes, judías o francesas, es decir, parte de la realidad que están describiendo; son antropológicas pues son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico. Deben elaborarse atendiendo a las interpretaciones que hacen de su experiencia personas pertenecientes a un grupo particular, porque son descripciones, según ellas mismas declaran, de tales interpretaciones; y son antropológicas porque son en verdad antropólogos quienes las elaboran.” (Geertz, 2011: 29-28)

En la misma línea, siguiendo la recomendación metodológica en lo relativo al estudio de los movimientos sociales del sociólogo Manuel Castells (2013), he considerado que estos sistemas de acción se definen en función de sus prácticas, especialmente de las discursivas. Y que para establecer una relación entre los distintos movimientos es imprescindible atender a las mismas. Desde esta óptica, una investigación que asuma este reto deberá centrarse en ellas, profundizando en los valores que las sostienen y en los principios que las rigen. Además, de intentar contextualizar la acción colectiva de los movimientos y relacionarlos con los procesos sociales que inciden en ella:

“En primer lugar, los movimientos sociales han de comprenderse en sus propios términos: a saber, son lo que dicen ser. Sus prácticas (y sobre todo sus prácticas discursivas) son su autodefinición. (...) Una operación de investigación diferente y necesaria es establecer la relación entre los movimientos, según los definen sus prácticas, sus valores y sus discursos, y los procesos sociales a los que parecen estar asociados.” (Castells, 2013: 102-103)

En las páginas que siguen podremos observar cómo el discurso generado desde la CIC encaja y se integra en el discurso en red del movimiento de justicia global. He seleccionado para visibilizar esta relación el marco conceptual que reúne la obra conjunta de dos referentes internacionales clave del movimiento global de resistencia contra el neoliberalismo, Michael Hardt y Antonio Negri. Sus aportaciones son una muestra significativa de ese discurso en red que construye el movimiento antiglobalización. Aquí servirán para destacar las semejanzas entre el esquema de interpretación de la CIC y el del movimiento antiglobalización, cómo esta relación de afinidad posibilita su confluencia:

“Como evolución o como ruptura con respecto a estos nuevos movimientos sociales, (...) los nuevos movimientos globales ‘democratizan radicalmente’ sus formas de actuar. Manejarán un internacionalismo que busca confluencias estables y heterogéneas (...). Se tenderá a concatenar discursos que tendían a aparecer tematizados por los nuevos movimientos sociales (militarismo, patriarcado, medioambiente, autonomía) o por el movimiento obrero (relaciones capital-trabajo). (...) Así, de las coordinaciones en red pasamos a la difusión de discursos en red. Estos discursos no son una simple agregación de demandas. Tienen en el marco de democracia radical su asiento, (...) enfatizan la participación sobre la estructuración o representación social, los procesos abiertos sobre los proyectos totales, la horizontalidad y la vinculación sobre la organización vertical, el cuestionamiento concreto y constructivo sobre la idealización de una universal certeza. (Calle, 2005: 25-26)

Me apoyo en la doctrina de Hardt y Negri por dos motivos. En primer lugar, la misma nos ofrece la oportunidad de enmarcar globalmente la acción colectiva de la CIC. A su vez, nos facilita comprender como ésta se dirige a la construcción y extensión de un proyecto de transformación social radical. Concretando, con su marco conceptual podremos apreciar como las prácticas, valores y discursos que se dan en esta organización están asociados a los que construye, defiende y desarrolla el movimiento antiglobalización. Contrastar las prácticas discursivas de la CIC con la “filosofía de la liberación” de Hardt y Negri posibilita entender por qué esta plataforma antisistema se constituye en un nodo más de la compleja estructura reticular del sistema de acción global que hace frente a la ola neoliberal.

Podríamos definir el proyecto colectivo de la CIC como una apuesta por el cambio incidiendo en todos los ámbitos de la actividad humana (social, económico, cultural y político). Esta iniciativa puede parecer arriesgada y no exenta de grandes obstáculos: cultura hegemónica contraria a sus postulados; dominio actual del poder económico y político antagonista, etc. No obstante, sus miembros son conscientes de esta situación y la misma no les resta energía para poner todos sus recursos en el empeño de dejar de estar “bajo la bota” del poder del capital. La CIC es un espacio para la resistencia e

intenta extenderla a todos los niveles posibilitando que su acción colectiva se inserte en el tejido reticular de las rebeldías locales y globales que luchan contra el neoliberalismo.

Llegados a este punto, proporciono una síntesis de la genealogía del movimiento de resistencia global en nuestro país. Para posteriormente, centrarme en la acción colectiva de la CIC, en cómo intenta generar un nuevo marco de referencia y se conecta a la lucha global para construir el contrapoder. Por último, desarrollo brevemente cómo esta organización intenta construir el éxodo de la sociedad del capital, qué quiere dejar atrás y hacia dónde se dirige.

De forma esquemática podríamos definir la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) como el intento desde la *sociedad civil*²⁹ –sentido restringido– de construir una plataforma que proporcione los instrumentos básicos –asesoría jurídica para la desobediencia civil y fiscal, asistencia financiera, vivienda, comunidades, experiencia activista, etc.– que posibiliten llevar a efecto iniciativas autogestionadas. El objetivo general es que bajo su paraguas legal se extienda de forma organizada una red activista que construya los cimientos de un proyecto holístico de transformación de la sociedad. Para ello, pone a disposición de las personas interesadas un conjunto de herramientas que posibilita el desarrollo de nuevas iniciativas y la continuidad –financiera– del proyecto colectivo de la CIC.

Esta organización concibe su proyecto como parte del proceso que acompañará a su colectivo en la transición del sistema económico capitalista y la actual cultura hegemónica, a una sociedad donde las personas sean las protagonistas de su propio destino en el seno de comunidades autogestionadas. Para este fin han construido un *marco de referencia* que mantiene la esperanza de la llegada de un nuevo mundo que posibilite la justicia y la fraternidad entre las personas. El proceso de liberación de la CIC corregiría la situación actual concebida como deficitaria en todos los ámbitos –social, económico, político, cultural– y lograría la transición a una nueva sociedad apoyándose en principios y prácticas libertarias –autogestión, solidaridad, apoyo mutuo, sistema asambleario, toma de decisiones por consenso, eliminación del estado y del mercado capitalista, acción directa, colectivización, etc.–

La CIC propone, potencia y desarrolla una acción colectiva que pretende superar la *democracia representativa* concebida ésta como la fachada de un sistema oligárquico

²⁹ Representa una muestra de la nueva *economía solidaria* impulsada desde el Foro Social Mundial (FSM).

del que derivan todos los problemas que la ciudadanía padece. Esta forma de gobierno sería sustituida por un modelo de transición que construiría una gobernanza constituida por redes de asambleas populares soberanas –democracia directa–. Estas asambleas pondrían en marcha una economía diseñada para satisfacer las necesidades de la población y no los intereses del mercado. Un nuevo sistema político y económico contemplado por sus miembros como la única vía posible para lograr la justicia social y la libertad.

En su seno se encuentran activistas procedentes de diversos movimientos –decrecimiento, anarquista, neo-zapatista, okupación, 15M, hacker, queer, economía solidaria, ecologista, etc.– que encuentran en el principio de autogestión y el espacio de protección de la CIC la posibilidad de ir construyendo una red que proporcione la seguridad, estabilidad y flexibilidad suficiente para llevar a cabo acciones colectivas que conduzcan a un nuevo estadio histórico de la lucha social. Esta multiplicidad de singularidades que encontramos en la plataforma nos permite visionar los primeros elementos que configuran el carácter reticular que adquiere su estructura y nos da pie a abordar en el siguiente apartado la influencia de las luchas de liberación globales en las locales.

Tal y como he comentado anteriormente, la obra de Michael Hardt y Antonio Negri constituye un referente básico para la comprensión del movimiento de resistencia global contra el neoliberalismo. Sus libros y artículos posibilitan adentrarnos en el océano de las luchas de liberación desde la óptica activista. Podríamos decir que estos dos intelectuales intentan construir a través de sus obras toda una “filosofía de la liberación”. Desde una óptica activista derrumban los muros académicos para dotar a las fuerzas que luchan por la transformación social de un vasto arsenal conceptual que pretende actuar como instrumento teórico contra lo que han venido a denominar *imperio*, una nueva forma global de soberanía compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales que ejercen el dominio bajo la lógica del capital.

El imperio se caracteriza por la ausencia de fronteras y se presenta como un orden que suspende la historia, un intento de congelar el tiempo en un eterno presente. Su dominio traspasaría todo límite y se extendería a todos los ámbitos de la actividad humana, impactando el mundo social en su totalidad, dando lugar al *biopoder*³⁰. Para

³⁰ Michael Foucault añadió el neologismo “bio”, a poder para caracterizar el conjunto de prácticas empleadas por los estados modernos para subyugar los cuerpos. Este concepto es reinterpretado por Hardt y Negri definiéndolo como: “una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola” (Hardt; Negri, 2002: 38).

hacer frente a esta nueva forma de dominio las fuerzas de la liberación tampoco deben de ser frenadas por fronteras territoriales y limitarse a actuar exclusivamente en áreas concretas, sino que han de extenderse globalmente y construir un *contraimperio*. La cartografía de proyecto de liberación todavía no ha sido diseñada y asistimos a encuentros productivos entre una multiplicidad de singularidades en resistencia que habrán de sentar las bases de la nueva revolución.

El proceso de globalización ha socavado las fronteras³¹. Ya no hay límites territoriales efectivos, ni esencias culturales que conservar para mantener intacta la “pureza original” de las naciones y los pueblos. Esta situación resultado del triunfo y el dominio de las élites económicas y políticas neoliberales tras la caída del muro de Berlín, establece a su vez un entorno propicio para la difusión de las fuerzas de liberación que intentan extenderse globalmente y adecúan su forma y contenido para posibilitar la convergencia entre los distintos movimientos partidarios de la revolución. Para Hardt y Negri el contagio del virus de la liberación se extiende paradójicamente gracias a las condiciones impuestas por el triunfo del capital: *“las fronteras de los Estados-nación son cada vez más permeables a toda clase de flujos. Nada puede devolvernos los escudos higiénicos de las fronteras coloniales. La era de la globalización es la era del contagio universal.”* (Hardt y Negri, 2002: 133)

Sin fronteras

Las culturas, en plural, a saber, los conjuntos de significados que son característicos de un grupo o de un territorio y que se adquieren a través de la vida social, no pueden ser concebidas actualmente como contenedores estancos que repelen a modo de barrera las influencias del exterior. Los significados que construimos y sus expresiones reciben el impacto de la creciente interconexión espacial (Hannerz, 1998). Las ideas y sus concreciones fluyen en un mundo globalizado con rapidez en gran medida favorecidas por las TIC. Los antropólogos han pasado del estudio de lo “exótico” y rural al análisis de los fenómenos transnacionales que se generan en las urbes occidentales; las ciudades se constituyen en sus nuevos observatorios.

El mundo se ha convertido en una caja de resonancia, podemos oír los ecos de una cultura en otra. Lo global se funde con lo particular. La modernidad nos llevó a una etapa donde la interdependencia acaba con la “pureza original y su reino”. La hibridación y el mestizaje cultural es una constante y este fenómeno es válido tanto

³¹ Aunque no para todos. Esta afirmación es cierta para el capital, las mercancías y la información que viaja a la velocidad de la luz. Pero el drama de los refugiados o el rechazo de los inmigrantes sin papeles nos devuelve una imagen menos optimista de la realidad fronteriza.

para la “cultura hegemónica” como para las “culturas de resistencia”. Ningún fenómeno “local” puede ser analizado sin tener presente la influencia y el impacto que recibe del exterior. Si esta premisa es básica para el conjunto de científicos sociales, aún más para los que se dedican al estudio de los movimientos sociales. No sólo han surgido formas de acción locales influidas por movimientos exitosos en sus respectivos ámbitos, sino que éstas están inmersas en un esfuerzo continuo enfocado a generar vínculos globales que les posibiliten su existencia y les permita potenciar sus luchas.

Una muestra evidente la tenemos con el “movimiento de movimientos”, la “nube de mosquitos”, la extensa y diversa estructura reticular que contiene el conocido mediáticamente como movimiento antiglobalización. Una red global de activistas unidos con un objetivo común el fin o la reforma [en algunos casos] del sistema cultural, social, económico y político que caracteriza a la sociedad actual resultado de la extensión del sistema capitalista a la práctica totalidad de los países. Este conjunto multiforme de movimientos se oponen a los componentes del sistema mundo, al capitalismo como sistema económico y al Estado como sistema político (Iglesias, 2008).

La tesis que realizó Pablo Iglesias y que aborda como objeto de estudio esta acción colectiva transnacional nos servirá para ilustrar el proceso de génesis y extensión del proyecto de transformación protagonizado por estos grupos:

“El conjunto de colectivos que dieron origen al movimiento global comenzó a coordinarse en las redes de solidaridad del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de México (EZLN) a partir de 1996, dando origen al grupo Acción Global de los Pueblos (AGP) en 1998, que llevó a cabo el llamamiento a la acción global para responder a las reuniones de la OMC en Seattle y del BM y FMI en Praga. Entre aquellos colectivos radicales, estaban los que asumirán después la desobediencia como práctica y discurso. (...) Dentro de esta área de colectivos, la tesis se ocupa específicamente de lo que hemos llamado desobediencia italiana, como conjunto de formas de acción colectiva desarrollado por algunos centros sociales y colectivos de la izquierda post-autónoma italiana así como del intento de adaptación de estas formas de concebir y practicar la desobediencia en Madrid.” (Iglesias, 2008: 43-44)

Su trabajo académico nos permite relacionar el movimiento antiglobalización con los colectivos y espacios generados en Italia por el movimiento autónomo³². Así como, la extensión y adaptación en España de las formas de accionar de sus colegas europeos por parte de colectivos de izquierda extra-parlamentaria. En él describe cómo el movimiento va creciendo en un proceso que conecta *neo-zapatistas* mexicanos con

³² Corriente política que parte del marxismo libertario para situarse junto al anarquismo, con el que comparte postulados, en lo que se ha venido denominar: socialismo libertario o anarquismo social.

los desobedientes italianos y estos a su vez con *los invisibles* españoles y el *Movimiento de Resistencia Global* (MRG) embrión de la antiglobalización en España.

Fuera de nuestras fronteras Michael Löwy (2004) captará también la importancia del levantamiento del EZLN en el proceso de génesis de un movimiento global que lucha por hacer frente a la ofensiva neoliberal. Esta “nube de mosquitos” constituirá después del proclamado “fin de la historia” con la caída del Muro de Berlín, el intento de creación de un movimiento que a falta de sujeto histórico (el proletariado) persigue con la construcción de una red transnacional de movimientos la reformulación del proyecto revolucionario socialista y su sustitución por este entramado movimentista:

“Fue en un contexto de derrota y desorientación de la izquierda que llegó como un rayo de luz en la oscuridad, el levantamiento zapatista de 1994. Y en 1996, el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo se celebró en las montañas de Chiapas. Este acontecimiento tuvo un impacto mundial y juntó, por primera vez en muchísimos años, a militantes, activistas e intelectuales de diferentes tendencias del Norte y del Sur, de América Latina, Estados Unidos y Europa. De esa reunión salió el histórico llamamiento a la construcción de la Internacional de la Esperanza en contra de la “internacional del terror que representa el neoliberalismo”, como dice la Segunda Declaración de la Realidad, y a la realización de la inmensa tarea de crear una red colectiva de todas nuestras luchas y resistencias específicas. Ese fue un llamamiento a la creación de una red intercontinental de resistencia contra el neoliberalismo, (...) Una red que, reconociendo las diferencias y las similitudes, iba a intentar unirse a otras resistencias de todo el mundo y ser el medio por el que las resistencias diferentes aprenden unas de otras.” (Löwy, 2004: 56-57)

La CIC y el anarquismo extramuros

Abordar un fenómeno tan complejo y multidimensional como el movimiento global de resistencia contra el neoliberalismo y sus expresiones locales exige cierta amplitud de miras. Si nos centramos en la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) podremos observar como el anarquismo clásico se ha diluido a lo largo del siglo XXI en la extensa red de movimientos sociales (ecologista, hacker, queer, okupación, 15M, etc.) y ha pasado a conformar parte de sus valores, principios y prácticas. Generando una manera de hacer, de organizarse, una cultura de resistencia inspirada en la tradición libertaria que dota a una parte de los sistemas de acción de unos rasgos comunes y constituye el denominado *anarquismo extramuros*³³:

“Para evitar posibles malentendidos, conviene precisar que no se trata aquí de enrolar, bajo la bandera del anarquismo, unos movimientos que no se reclaman de él y de calificar de anarquismo cualquier manifestación popular de base en la democracia directa. Ni la gran manifestación de Seattle, ni el movimiento 15M, ni Occupy Wall

³³ Tomás Ibáñez (2014) emplea esta expresión en su libro: “*Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*”.

Street fueron anarquistas, y sus derivas posteriores pueden, incluso, acabar contradiciendo sus iniciales tonalidades libertarias. El anarquismo no consiste sólo en ciertas modalidades organizativas formales, sino que se basa, también en *unos contenidos* que son fundamentales para caracterizarlo. (...) Es innegable que los movimientos a los que me refiero aquí presentan un 'aire de familia' con el anarquismo que los sitúa claramente, en su campo ideológico y que estas manifestaciones forman parte del anarquismo en acto, aunque no reivindiquen el nombre y aunque alteren un poco sus formas tradicionales. Es, en parte, para designar esta forma de anarquismo un tanto difuso, no identitario, forjado directamente en las luchas contemporáneas y exterior al movimiento anarquista que recurro a la expresión 'anarquismo extramuros'. (Ibáñez, 2014: 27)

En este tejido sincrético, híbrido y movimentista la identidad se reformula constantemente para posibilitar la confluencia. La convergencia, la unión, generará la sinergia que potencia las luchas. Un entorno que puede concebirse como laboratorio social y como semillero de propuestas alternativas que pasan a concretarse gracias al paraguas legal del CIC. Un espacio que permite la extensión de una cultura de resistencia y la incorporación de activistas o simpatizantes para las diversas causas que allí se dan cita. Resumiendo, este marco común inspirado en la tradición libertaria y en permanente construcción posibilita la generación de un espacio que dota de recursos a un conjunto de actividades, resistencias y deseos que rechazan el orden neoliberal hegemónico y proponen líneas de fuga forjando itinerarios alternativos.

Contraimperio

La *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) forma parte de un proyecto global de liberación, siendo una expresión local de un conjunto de movimientos que luchan por emanciparse y zafarse de lo que consideran un sistema de dominio multidimensional que opera abarcando todo el campo social. Escapar de la *sociedad del control*, del poder que se extiende penetrando en las conciencias es su meta.

La *multitud*³⁴ que en la modernidad protagonizó la lucha de clases se enfrenta ahora a un régimen de *biopoder* en el que la producción económica y la constitución política se

³⁴ Hardt y Negri (2004) utilizan el término multitud en sus obras como concepto de clase. Entienden por multitud un conjunto de singularidades que actúan unidas. La multitud se gobierna a sí misma y representa el único sujeto social capaz de realizar la democracia, entendida ésta como el gobierno de todos por todos. Desde el punto de vista socio-económico representaría el sujeto productivo de la etapa posmoderna. Estos pensadores creen que la multitud en un futuro debe liberarse del dominio del capital y desarrollando una producción basada en el común emerger desde la autonomía y gobernarse a sí misma. La potencia del concepto estriba en que no existe contradicción entre singularidad y comunalidad. No implica por tanto elegir entre unidad y pluralidad ya que éstas son compatibles. Se funda esencialmente en sus condiciones de posibilidad y no en la existencia empírica actual. En su concepción restringida se concibe como la totalidad de los que trabajan bajo el capital y forman, en potencia, la clase que no acepta el dictado del capital.

funden. El enemigo no es la globalización, sino un régimen concreto de relaciones que abarca la totalidad del planeta: el imperio.

Podemos concebir las luchas que emergen (EZLN, MST, etc.) contra esta nueva forma de dominio no como el advenimiento de un nuevo ciclo de resistencia internacionalista, sino como la aparición de una nueva calidad de movimientos sociales (Hardt y Negri, 2002: 66). Estos poseerían nuevas propiedades que permitirían distinguirlos de las anteriores. Su primera característica distintiva sería la capacidad para saltar de la esfera local a lo global de forma inmediata. Aunque mantienen un firme compromiso y arraigo a nivel local transitan al global para hacer frente al dominio del imperio. La segunda se centra en acabar con la distinción existente entre luchas económicas y políticas. Estos movimientos han puesto fin a la distinción que tradicionalmente se concebía entre la batalla política, la económica y la cultural. Nos hallamos ante una lucha *biopolítica*:

“La acción revolucionaria no puede realizarse o siquiera pensarse con éxito en un solo ámbito. (...) La revolución sólo puede avanzar como un *ciempiés* o, a decir verdad, como una multitud. Sólo en el campo de las luchas biopolíticas, compuestas mediante paralelismo y multiplicidad, puede llevarse a cabo con éxito una lucha revolucionaria por el común.” (Hardt; Negri, 2011: 344)

La CIC representaría un ejemplo paradigmático que expresa en la Península Ibérica estos cambios en el seno de los movimientos sociales. En ella se observa como una lucha local transita de forma inmediata a la global y batalla en el campo biopolítico para crear nuevos espacios y comunidades en su intento de construir un camino hacia la liberación. El proceso iniciado por la CIC se fija como objetivo superar la modernidad para alcanzar por fin el sueño de una revolución puesta al día. Una transformación que llevará a nuevas estructuras, nuevos valores e instituciones, en una nueva etapa que Hardt y Negri definen como *altermodernidad*:

“Las luchas revolucionarias paralelas deben descubrir como intersecarse en acontecimientos insurreccionales y preservar sus procesos revolucionarios en formas institucionales. (...) la triada identidad-propiedad-soberanía que define la modernidad es reemplazada en la altermodernidad por la singularidad-el común-revolución. La revolución se ha puesto, finalmente, al orden del día.” (Hardt; Negri, 2011: 345)

El discurso que emana de las publicaciones de la CIC denuncia que no existe en esta etapa histórica de acumulación y mercantilización capitalista el proclamado libre juego y la igualdad, sino la imposición de jerarquías. Para hacer frente al sistema económico capitalista y al Estado, la CIC apuesta por la *desobediencia civil*. Rehusar someterse a la autoridad posibilita el comienzo de una política liberadora. Pero van más allá de la

simple denegación y apoyándose en ésta construyen un nuevo modo de vida, una nueva comunidad.

En la *Cooperativa Integral Catalana*, como sugieren Hardt y Negri (2002: 196), el proyecto concreto de liberación surge de la práctica revolucionaria. El *contraimperio* ha de extender globalmente, desde abajo, brotando del esfuerzo diario de las personas, colectivos y movimientos que se comprometan en la lucha. Esta tarea se concibe como una fase de experimentación, un paso adelante que llevará posteriormente a una reflexión teórica. Del mismo modo que Marx utilizó la Comuna de París para elaborar el comunismo, la multitud ha de poner en marcha nuevas formas sociales, ensayar sobre el terreno, probar su viabilidad. Desde la óptica activista, esta fase posibilitaría edificar un cuerpo social autónomo libre del poder del imperio.

La CIC apuesta por ubicar el poder de la multitud no en las instituciones representativas, sino en un proceso que lleve a la *autonomía*. Para llegar a ella es necesaria una nueva producción de la subjetividad. Más allá de la lucha por los beneficios sociales empleada por los partidarios de la reforma, se pretende generar un cambio radical centrado en el estilo de vida.

En el imaginario de la CIC producir es construir cooperación, edificar comunidades cooperativas donde el concepto de propiedad privada no tiene sentido y *lo común* prevalece. La política no es una esfera independiente y el consenso ya no se determina mediante los mecanismos tradicionales de mediación política. Las organizaciones de trabajadores que durante los siglos XIX y XX han ejercido la resistencia al dominio capitalista han perdido poder y se muestran ineficaces para favorecer la revolución dentro del régimen político nacional. En esta situación no es viable transformar la sociedad utilizando los instrumentos del Estado. Hay que construir una nueva forma de resistencia, Hardt y Negri la denominarán *contraimperio*.

Hacia la Revolución Integral

La *multitud* no surge como figura política de forma espontánea, tampoco su existencia asegura que su proyecto de liberación del capital aboque a un nuevo régimen de explotación y control. Para conseguir alcanzar la meta de la *autonomía* a través de la *autogestión* se necesita un marco de referencia que oriente y guíe un proceso político. En la CIC este marco es denominado *Revolución Integral*.

La *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) es además de un paraguas legal para evitar la represión de la administración pública por la práctica de la desobediencia civil –

okupación, insumisión fiscal, etc.– un lugar de encuentro, un espacio común de socialización conformado por una red de pequeños proyectos y comunidades, constituido por un núcleo de activistas procedentes de diversos ámbitos de la izquierda anticapitalista. A todos ellos les une luchar por lo que han venido a denominar *Revolución Integral* un proyecto que persigue una sociedad basada en la *autonomía*. La noción de *Revolución Integral* dota al grupo de una guía básica que proporciona las bases de su ideario, lo orienta y posibilita a otros movimientos o colectivos afines que puedan sentirse cómodos en este marco confluir en la CIC.

El colectivo³⁵ que realiza el llamamiento³⁶ para la creación del *Bloque para la Revolución Integral* es promotor de un espacio ideológico que intenta sentar las bases de la revolución. Ésta se expresa de forma esquemática pero concisa como un proceso que trata de acabar con las formas en que el poder se extiende a lo largo del cuerpo social. Pero no se queda ahí, va más allá, el éxodo que inicia exige una “tierra prometida” que está por alcanzar. Estamos ante una línea de fuga que señala una fase de transición donde se construye una alternativa real al sistema actual. El éxodo ha de ser constituyente, el esfuerzo colectivo va dirigido no únicamente a la “destrucción” sino a la construcción de un nuevo modo de vida, una estructura social y unas instituciones que posibiliten a los que hayan tomado el camino llegar a un mundo más humano, más justo:

“Revolución: transformación radical de las estructuras y valores que fundamentan una sociedad. Integral: que contiene todos los elementos que puede tener para ser completo. Revolución Integral: proceso de significación histórica para la construcción de una nueva sociedad autogestionaria, basada en la autonomía y la abolición de las formas de dominación vigentes: el Estado, el capitalismo y todas aquellas que afectan a las relaciones humanas y a la relación con la naturaleza. Implica una acción consciente, personal y colectiva, para la mejora y la recuperación de las cualidades y los valores que nos capaciten para una vida en común. Al mismo tiempo, implica la construcción de nuevas formas y estructuras organizativas en todos los ámbitos de la vida que garanticen igualdad de decisión y equidad en la cobertura de necesidades vitales.”³⁷

La *Revolución Integral* objetivo de este núcleo de activistas nace con vocación de extenderse no sólo a lo largo y ancho del territorio nacional, sino más allá de sus

³⁵ Se puede ampliar información sobre este grupo en su página web: <http://integrarevolucio.net/es/> . Fecha de consulta: 24 de mayo de 2017.

³⁶ Podemos acceder al documento a través del enlace: <http://integrarevolucio.net/es/documents/> . Fecha de consulta: 24 de mayo de 2017.

³⁷ Texto publicado en la web: <http://integrarevolucio.net/es/revolucion-integral/que-entendemos-por-revolucion-integral/> . Fecha de consulta: 24 de mayo de 2017.

fronteras. Es la iniciativa de vincular la lucha por la *autonomía* bajo prácticas que se inspiran en la tradición libertaria –proceso asambleario, búsqueda del consenso, colectivización, etc.– y que expresan el intento de prefigurar un proyecto de transformación económica, política, social y cultural de la sociedad. Con este fin dan forma a una organización de estructura reticular, orientada por un conjunto de valores que permiten constituir un marco de referencia amplio y dinámico. Los activistas procedentes de diversos movimientos –decrecimiento, anarquismo, 15M, economía solidaria, okupación, ecologismo, hacker, queer, etc.– encuentran en las *bases ideológicas de la Revolución Integral*³⁸ un punto de partida y un objetivo común.

El colectivo que intenta impulsar el Bloque expresa una propuesta global: en su contenido, ha de comprender todos los ámbitos de la vida de las personas –salud, educación, alimentación, trabajo, etc.–; y en su extensión, ya que esta iniciativa ha de vincularse a las otras luchas con las que guarda afinidad y se dan en el resto del mundo. En este camino de transición nace la necesidad, de resistir generando una estructura reticular que desea extenderse sin centro aparente, de formar frentes comunes bajo dinámicos y flexibles marcos ideológicos que se construyen transnacionalmente. En el proceso se reformulan corrientes de pensamiento –anarquismo, autonomía, ecologismo, etc.– que van construyendo el imaginario colectivo del grupo, gestando una cultura híbrida, una identidad en continua construcción que se mantiene gracias a la disposición permanente de resistir el dominio del Estado y la hegemonía del mercado. Para los partidarios de la *revolución integral* estos dos últimos componentes estructurales minan la dignidad del ser humano y provocan la respuesta de los pueblos que sufren la explotación, la amenaza del fin de su cultura y la humillación de su población.

La Revolución Integral de la CIC genera un espacio internacional de confluencia, un grupo de activistas que posibilita el trabajo en red entre movimientos de liberación, en la práctica: mantener relaciones de solidaridad y de apoyo mutuo. Frente a la democracia parlamentaria, el neoliberalismo económico y el Estado presentan la creación de una nueva sociedad que desde la *autogestión* edifique los cimientos de la *autonomía*. Se han de plantar las semillas (comunidades y proyectos) que posibiliten vivir bajo otros valores, principios, normas y estructuras.

El éxodo

³⁸ Podemos acceder al documento a través del enlace: <http://integrarevolucio.net/es/revolucion-integral/bases-ideologicas-del-llamamiento/>. Fecha de consulta: 24 de mayo de 2017.

Para los activistas de la CIC, los medios que producen la realidad social en la actualidad se han modificado e instaurado un nuevo modelo de dominio. Hardt y Negri nos muestran a través de su trilogía los elementos clave para la comprensión de este proceso. Describen el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control. En la primera, una red de instituciones disciplinarias –la fábrica, la escuela, los psiquiátricos, la prisión, etc.– establecen los límites del pensamiento, prescribiendo y sancionando las conductas consideradas desviadas. Este primer paradigma de dominación estaría presente en su forma más pura a lo largo de la primera fase de acumulación capitalista.

Este modelo inicial habría sido sustituido progresivamente por nuevos mecanismos de dominio, que distribuirían éste a lo largo de todo el campo social impactando sin límites fuera de las instituciones en las mentes y cuerpos de la población. Los ciudadanos interiorizarían las conductas adecuadas para que el poder y sus élites siguieran ejerciendo su dominio. Las instituciones sociales seguirían moldeando las conciencias pero el control se habría extendido fuera de ellas tomando forma de red cuyas propiedades permitirían la flexibilidad y el flujo constante, un proceso que genera *biopoder*. *“la tendencia de la soberanía a convertirse en poder sobre la vida misma*. (Hardt; Negri, 2004: 379)

El poder ejercería su dominio efectivo administrando la vida social de forma integral. Los ciudadanos interiorizarían las normas y responderían apoyando el sistema. La sociedad del control sería el resultado de la eficacia de este nuevo paradigma que cubriría las carencias del anterior modelo de dominio traspasando e impregnando ahora sin obstáculos la totalidad de las relaciones sociales.

Para Hardt y Negri, el poder se torna biopolítico al convertir la vida social en su objeto. La fuente del poder nace de la máquina de producción social y no del derecho. El imperio no se presenta como un orden jurídico, su legitimidad brota de la producción biopolítica globalizada. En esta situación la resistencia ha de emerger desplegándose en forma de red en el seno de la sociedad del control y atacar la legitimidad en la misma base de su producción.

Lo económico, lo social y lo cultural se unen formando el ámbito de lo biopolítico, un espacio de producción que puede transformarse en una excelente plataforma para la resistencia. Pues bien, la CIC apuesta por el desarrollo del tejido biopolítico para construir espacios de liberación que posibiliten a sus miembros escapar de la sociedad del control. Esta plataforma antisistema pone a disposición de sus miembros un

conjunto de herramientas que permiten transitar hacia un nuevo mundo. Su objetivo dejar atrás el dominio que se ejerce a través del *biopoder*. Éste se instala en el interior de la vida social para regularla. Escapar de su control requiere retirarse de la relación que mantiene con él, esa “huida” es un potente instrumento para la resistencia y constituye el éxodo de la CIC:

“Por éxodo entendemos aquí, al menos inicialmente un proceso de sustracción respecto a la relación de capital mediante la actualización de la autonomía potencial de la fuerza de trabajo. De esta suerte, el éxodo no es un rechazo de la productividad de la fuerza de trabajo biopolítica, sino más bien un rechazo de las argollas cada vez más restrictivas colocadas sobre la capacidad productiva por el capital. (...) Cabe pensar esta primera forma de lucha de clases como una especie de cimarronaje. Como los esclavos que escapan colectivamente de las cadenas de la esclavitud para construir comunidades y quilombos autogobernados, el trabajo biopolítico, sustrayéndose de su relación con el capital, debe descubrir y construir nuevas relaciones sociales, nuevas formas de vida que le permitan actualizar sus potencias productivas. Pero, a diferencia de los cimarrones, este éxodo no significa irse a alguna parte. Podemos emprender una línea de fuga quedándonos en el mismo sitio, transformando la relación de producción y el modo de organización social bajo el cual vivimos.” (Hardt; Negri, 2011: 165)

¿Cómo logran la liberación?

Los activistas de la CIC entienden que el sistema capitalista ha creado una sociedad que participa del mantenimiento de sus propias cadenas, de su dominio, convirtiéndose ella misma en el guardián del orden no sólo a través de sus estructuras institucionales, sino de la estructuración de la conciencia individual.

Desde la óptica activista, no hay otra salida que escapar de sus redes e intentar generar un nuevo *nomos*. Este nuevo orden significativo no se producirá espontáneamente, sino que será el resultado de la interacción social que se produzca en los encuentros entre singularidades, entre personas y colectivos, movimientos y fuerzas de liberación que desde la diversidad se integren en un orden de significado común.

La creación de un nuevo mundo social liberador que regule todos los elementos tenderá a ser totalizador (Berger, 1969), “imponiendo” un orden común de interpretación que se concibe dinámico, en construcción. Frente a la *anomia*, la falta de sentido, la incapacidad del actual sistema socioeconómico para dotarnos de una estructura social que produzca los recursos que posibiliten y potencien la vida, no hay otro camino que recuperar los mecanismos que dotan de sentido la experiencia.

La CIC se marca como prioritario la concienciación de una masa crítica en unos valores que lleven a la ruptura de ésta con la sociedad actual. Concebida ésta como enferma, como una muestra salvaje del deterioro ético que ha sufrido la población en la modernidad, promueven la construcción de una sociedad paralela que han de

impulsar a través de su acción colectiva y en donde el recurso de la concienciación se convierte en un instrumento que busca alcanzar la *liberación cognitiva*³⁹, un proceso que se beneficiaría en gran medida por el “clima socio-político” generado en un contexto de profunda crisis económica.

Hasta la fecha nunca se habían dado las condiciones necesarias para que un proceso de concienciación que propugnaría el fin de la sociedad capitalista pudiera tener ciertas garantías de éxito. El Grupo de Reflexión para la Autonomía⁴⁰ (GRA), constituido por activistas que dan origen y desarrollan la noción de *Revolución Integral* en la CIC, pone de relieve que es el momento adecuado para su proyecto revolucionario, el contexto “invita” a iniciar el *éxodo*, el sistema pierde credibilidad y sus valores se ponen en cuestión:

“Hoy este mundo está en crisis. En occidente se desploman los valores de una civilización: la organización político-económica comienza a hacer crisis, la abundancia de recursos materiales y la ficción del crédito han tocado techo, el ejército de reserva no para de crecer y se entrevé la verdadera naturaleza del trabajo asalariado como forma de esclavitud, falsa libertad en un mundo con cadenas. El hecho es que cada vez pueda satisfacer menos las propias expectativas y promesas, le hace perder credibilidad y fuerza. Así, se nos abre una ventana de oportunidad, un momento en que se hacen muy evidentes las contradicciones del propio sistema y la incapacidad del Estado y el mercado para cubrir las necesidades humanas básicas. Esta ventana se abre tras décadas de desarrollo del Estado de bienestar en occidente, de aniquilar las comunidades y sus lazos de ayuda mutua dejando solo individuos aislados e insociables.”⁴¹ (Grupo de Reflexión para la Autonomía, 2015)

Pues bien, dentro de este contexto altamente favorable tanto para el desarrollo de proyectos orientados a la reforma, como para propuestas alternativas o de perfil revolucionario, habría que distinguir a la CIC del resto de movimientos más

³⁹ Bert Klandermans nos habla de este proceso en su artículo “*La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizados*” (2001): “McAdam (1982 y 1989) propuso el concepto de ‘liberación cognitiva’ para referirse a la transformación de la conciencia de los participantes potenciales en la acción colectiva. Hace referencia a Pive y Cloward (1979), al describir la liberación como un cambio de conciencia en tres sentidos: a) el sistema pierde legitimidad; b) la gente que normalmente es fatalista empieza a exigir cambios; y c) hay un nuevo sentido de eficacia. Según McAdam, las transformaciones de las condiciones políticas son un impulso fundamental para el proceso de liberación cognitiva al provocar un cambio en el contenido simbólico de las relaciones sociales de defensores y críticos del sistema político. El hecho de que los primeros cambien de actitud hacia los segundos indica a todos los que están en contra del sistema que éste se está haciendo cada vez más vulnerable a sus ataques.” (pág. 186)

⁴⁰ Podemos ampliar la información sobre este colectivo y acceder a sus publicaciones accediendo a su página web: <http://www.grupreflexioautonomia.org/es/>

⁴¹ Fragmento del artículo “*¿Reforma o revolución? Pensando la transformación social hoy – Acabar con el orden establecido*”. Publicado por el GRA en su página web el 16/04/2015 y en la web de la CIC (<http://cooperativa.cat/es/>) el 15/05/2015.

“convencionales” por el grado de impacto que desea alcanzar mediante el proceso de liberación cognitiva. La concienciación va más allá de la activación de una protesta por parte del movimiento, de la generación de una masa concienciada en la legitimidad de lucha y en su posible éxito.

El proceso de *liberación cognitiva* ha de ser profundo y socavar los cimientos culturales en los que se asienta la civilización occidental; las estructuras e instituciones actuales son concebidas como corruptas e ineficaces. Para que esta revolución se lleve a efecto es necesario diseñar una nueva forma de vida, una nueva cultura. Las creencias, las costumbres, los valores y la conducta han de ser modificados. Han de generar un puente que una el pasado, marcado por la vida comunitaria y los valores espirituales, con un futuro donde su acción colectiva conquiste la hegemonía cultural y el sistema capitalista sea tan sólo un mal recuerdo, una etapa salvaje que olvidar:

“Actualmente nos encontramos en un mundo hiperindustrializado, depredador de recursos, regido por una economía de mercado salvaje y grandes Estados, instituciones que se disfrazan de garantes de la seguridad y la libertad, pero que en realidad no son más que máscaras para mantener los regímenes de dominación y de explotación. En estos territorios sobreviven individuos individualizados e individualistas, alienados y cómplices del sistema, que en su mayoría no se cuestionan el orden establecido sino que optan por una apatía y un victimismo conformista. (...) Para poder establecer una sociedad autónoma se requieren personas mínimamente autónomas y por tanto tenemos que construir la autonomía tanto a nivel de los individuos como de las instituciones, tenemos que arrancar las malas hierbas de raíz, extrayéndolas también de nuestro interior, forjado en el proceso de socialización de una sociedad enferma. Así, si bien muchas veces se ha asociado la revolución con periodos breves de tiempo, pensamos que para que una verdadera revolución sea posible nos hace falta al menos el tiempo y esfuerzo suficientes para consolidar una firma conciencia revolucionaria.”⁴²

Los miembros de la CIC son conscientes de la dificultad de implantar en la sociedad actual, principios, valores y prácticas antagonistas con el sistema capitalista y el dominio estatal. Un sistema económico y político hegemónico que lleva a la población ávida de consumo y temerosa de perder el cada vez más reducido *estado de bienestar* a no participar en proyectos que exigen librarse del dominio del mercado y del “manto protector” del Estado. Por lo que optan, en lo que podría constituir una segunda fase⁴³

⁴² Texto extraído del artículo: “¿Reforma o revolución? Pensando la transformación social hoy”, publicado por el Grupo de Reflexión por la Autonomía (GRA) en la página web de CIC el 15/05/2015.

⁴³ La primera iniciada por el EZLN llevó a la creación del movimiento antiglobalización y a los actos de protesta dirigidos a captar la atención mediática (Seattle, Praga, etc.). En la actual (la segunda) la CIC se concentra: en mantener la llama en los espacios de resistencia que se han ido generando tras el ciclo de protestas; intentar crear red en los tres ámbitos (local, nacional e internacional) para fortalecerse y potenciar su organización; en la producción de la subjetividad mediante la socialización en otros valores de sus miembros.

de un proyecto revolucionario concebido como global, por intentar facilitar a sus miembros la creación de una red de iniciativas volcadas en la construcción y promoción de nuevas subjetividades. Semillas que liberadas del influjo pernicioso que la sociedad capitalista ejerce sobre la población, pueden dar lugar a nuevas instituciones y a la transformación interior de sus miembros:

“El núcleo principal de la producción biopolítica, (...) no es la producción de objetos para sujetos, sino la producción misma de la subjetividad. Éste es el terreno del que debe partir nuestro proyecto ético y político. (...) uno de los escenarios decisivos de la acción política hoy implica la lucha en torno al control o la autonomía de la producción de la subjetividad. La multitud se hace a sí misma componiendo en el común las subjetividades singulares que resultan de este proceso.” (Hardt; Negri, 2011: 12)

Esta auto-transformación se potencia en el seno de los grupos. La CIC construye colectivamente un marco de referencia que puede ser interiorizado a través de la práctica de la desobediencia, de la praxis revolucionaria. El proceso de concienciación es flexible y libre ya que parte del propio individuo, pero apoyándose en un entorno facilitador y del calor comunitario ha de posibilitar un conjunto de experiencias que lleven a entender la realidad y dotarla de sentido dentro de los postulados básicos que el movimiento se ha marcado.

¿Qué deben abandonar?

La *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) continúa y transforma el imaginario en el que se apoyó la acción obrera del siglo XIX y XX. En esa etapa el conflicto entre proletariado y capital se situaba preferentemente en el seno de las fábricas. En la actualidad, una vez desaparecido el sujeto histórico protagonista en su día del cambio revolucionario adapta su lucha al contexto de producción biopolítica: *“la producción ya no se limita a la fábrica o a otra sede separada sino que se extiende por todo el territorio social”* (Hardt; Negri, 2011: 250). Los activistas de la CIC dirigen su acción no directamente contra el capital propietario de los medios de producción, sino contra la sociedad capitalista en su conjunto. Para luchar contra la explotación y la alienación construyen un proceso de éxodo de la sociedad del capital que les ha de llevar a “otro mundo posible” donde creen podrán liberarse del yugo capitalista.

La CIC posibilita ese éxodo a quien desee escapar del control estatal y del mercado capitalista. Desde la óptica activista, esta plataforma antisistema nos abre las puertas a un camino de transición. Entienden que éste se iniciaría en una sociedad, donde el dominio del capital haría del poder soberano –entiéndase estatal– un mero siervo, un lacayo de la oligarquía global, el fiel criado de una nueva aristocracia que ahora basa

sus privilegios en el poder económico y que impone su dominio a través de la lógica del dinero, convirtiendo la economía en un casino. Para conducirnos a un nuevo mundo, donde las relaciones –sociales, económicas y políticas– se conciben armónicas, gracias al desarrollo de las capacidades de auto-organización que sus miembros hayan ido desarrollando durante el proceso de liberación.

Escapar de la tupida red que nos envuelve de las más diversas formas pero que determina y/o condiciona nuestra vida, para emprender la senda que nos ha de llevar hacia “un mundo donde quepan muchos mundos”⁴⁴. Un lugar donde la economía esté supeditada al control político de una multitud y las singularidades que la constituyen posibiliten la igualdad y el fin de los privilegios. Ese sería el horizonte que los activistas de la CIC vislumbran por los recodos de un camino *en y de* construcción. Una travesía marcada por la esperanza, una utopía que se aleja de un mero juego resultado de la imaginación, para marcar e impulsar el éxodo. Una vía de escape de lo que conciben como barbarie actual, un “progreso” sin rumbo, una jungla especulativa y destructora de toda forma de vida –social, cultural o natural–.

¿Hacia dónde se dirigen?

La Revolución Integral que se impulsa desde la CIC es el llamamiento hacia la salvación de la esencia humana. En el *marco de diagnóstico* que construye la *Cooperativa Integral Catalana*, la civilización Occidental se derrumba y anda como un “zombi” carente de espíritu, que devora cultura y valores, destruyendo a su paso nuestro entorno natural. Pero no todo está perdido si nos liberamos del dominio capitalista y estatal, recuperaremos nuestra libertad y con ella la posibilidad de construir un nuevo ser. Esta situación exige una actitud que visibilice el papel primordial que ejerce la resistencia, una lucha que en la CIC toma forma de éxodo. Éste no exige un tránsito espacial, sino axiológico, emocional, existencial, hay que generar una nueva sociedad en la cáscara de la vieja y corrupta civilización occidental. La transición hacia una nueva etapa ha de recuperar el deseo por un mundo mejor, el impulso que potencie la generación de una nueva humanidad:

“Nada funciona bien, ninguno es como debiera. Nadie está dispuesto a batirse por ideales. En nadie se puede confiar y nadie asume responsabilidades. La abulia, cobardía e irreflexión campean por doquier. Vivimos como seres sin espíritu, mera suma de apetitos fisiológicos y flojedad anímica. El dinero y el ansia de goces son las únicas motivaciones. La libertad no cuenta y el Estado junto con la gran empresa capitalista, lo domina todo. Estamos ante una gran crisis de la civilización y una inmensa declinación de lo humano, además de un colosal desplome de la libertad. Esta situación no es nueva, ni mucho menos. Hace mucho que Occidente ha perdido su cultura, que carece de valores, que es meramente una inmensa masa descompuesta

⁴⁴ Lema del movimiento liderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

que sólo desea pan y circo a costa del medio natural y del Tercer Mundo. Vivimos desde hace mucho tiempo sin ideas, sin convicciones, sin alma, como seres puramente fisiológicos. Y de eso tenemos que sentirnos culpables y responsables, pues a estas alturas ya no valen victimismos. Salvar la esencia humana concreta, que se pierde al parecer sin remedio, es la gran cuestión de nuestro tiempo. Eso exige una revolución integral.”⁴⁵

En esta situación la movilización para la reforma no se plantea, la solución es la creación de “otro mundo” una nueva sociedad: que se organice mediante asambleas populares; recupere la propiedad como bien común con posesión y control popular; que acabe con el Estado y el mercado capitalista; impulsora de una economía basada en la cooperación y las relaciones de proximidad que facilite una nueva relación con la naturaleza y haga posible el encuentro entre la tradición y la revolución:

“La intolerable Constitución de 1812, que inicia coercitivamente el periodo liberal y parlamentaria e institucionaliza el capitalismo, negó personalidad jurídica al concejo abierto, forma sutil de buscar su destrucción. Al mismo tiempo fue aniquilando sus fundamentos económicos, el comunal, así como su base ideológica, el espíritu de comunalidad, ayuda mutua, repudio al dinero, rechazo del placerismo, consumo mínimo, preferencia por lo espiritual, esfuerzo desinteresado, virtud personal y negación del egoísmo. Lo propio de la tradición de los pueblos peninsulares es la asamblea, siendo el parlamentarismo, igual que el fascismo (en sus tres variantes, militar, civil y religiosa), una imposición extraña y ajena. Así se unifica tradición y revolución, pasado y futuro.”⁴⁶

El núcleo militante de la CIC y sus publicaciones abogan por recuperar los valores de la vida en las pequeñas comunidades que marcaron la vida diaria de la población en la sociedad pre-industrial. El proceso abierto por el periodo liberal y el parlamentarismo en el inicio de la modernidad destruyó el modo de vida de la sociedad campesina imposibilitando el desarrollo de las economías de supervivencia basadas en *el común*⁴⁷. Éstas permitían la autonomía a la población y generaban el contexto ideal para una base axiológica que potenciaba el fomento de la virtud y el rechazo al interés individual por encima del colectivo. El proceso de privatización ha acabado con los regímenes comunales. Ante esta situación hay que recuperar lo que anteriormente

⁴⁵ Texto extraído de la publicación *¡Rebelaos!* (pág. 12), producida por la CIC a través del colectivo *Afinidad Rebelde*. Se puede descargar en formato PDF en la web: <http://enricduran.cat/>

⁴⁶ Texto extraído de la publicación *¡Rebelaos!* (pág. 17).

⁴⁷ Para Hardt y Negri (2004) el concepto de lo común va más allá de lo que entendemos como público o privado. Existe una tendencia en lo social a que todo sea público y por lo tanto a estar sometido al control de las autoridades y, en lo económico a que todo sea privado y sujeto a derechos de propiedad. Ante esta situación proponen un marco de referencia alternativo que permita una privacidad que exprese la singularidad de las subjetividades sociales y no se entienda como propiedad privada y, un concepto de lo público basado en lo común y que escape al control estatal. Es decir, el desarrollo de un marco que posibilite a las comunidades controlar, en virtud de su propia actividad biopolítica, los recursos y bienes tanto materiales como inmateriales que posibilitan la reproducción de su comunidad.

estaba abierto a todos y era desarrollado con la participación activa de la comunidad. Para alcanzar una democracia real la comunidad ha de mantener, producir y distribuir *el común*:

“Una democracia de la multitud imaginable y posible sólo porque todos compartimos y participamos en el común. Por ‘el común’ entendemos, en primer lugar, la riqueza común del mundo material (el aire, el agua, los frutos de la tierra y toda la munificencia de la naturaleza) que en los textos políticos clásicos europeos suele ser reivindicada como herencia de la humanidad en su conjunto que ha de ser compartida. Pensamos que el común son también y con mayor motivo los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc. Esta idea del común no coloca a la humanidad como algo separado de la naturaleza, como su explotador o custodio, sino que se centra en las prácticas de interacción, cuidado y cohabitación en un mundo común que promueven formas beneficiosas del común y limitan las perjudiciales.” (Hardt; Negri, 2011:10)

Liberarse del peso del presente donde el neoliberalismo y la democracia representativa constituyen en los planos económico y político las estructuras de dominación lleva a construir lo que Fernando Ainsa (1999: 37) describe como contra-imagen que se opone al presente. El pasado se idealiza y se reconstruye conformando una especie de nueva *Edad de Oro*, un paraíso en la tierra. Sin embargo, esta mirada nostálgica al pasado no implica regresar a él, sino extraer lo que de positivo tuviera para ser empleado en un futuro próximo en construcción. No lo disfrutamos en el presente, pero lo prefiguramos en nuestra acción, proporcionando las bases para su desarrollo, las semillas que permitirán el cambio revolucionario a través de nuevas estructuras que acaben con las injusticias. Tal y como nos indica Ernst Bloch “*el reino de la libertad no es un retorno, sino más bien un éxodo hacia una tierra prometida que se construye en el proceso mismo del tránsito*” (Retamal, 2007: 473).

Para concluir: la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) se presenta como una estructura reticular de carácter complejo que tiende a formar o se presenta como red descentralizada. Esta estructura se corresponde con la tendencia actual que sigue la producción económica y social. Es decir, adapta su estructura organizativa al modelo de producción hegemónico. Este modelo de red en forma de “enjambre de abejas” presenta una mayor resistencia a la represión que desde la CIC se espera que ejerza el poder estatal. Si bien la metáfora del enjambre puede sugerir igualdad entre sus miembros y falta de creatividad, en este tipo de estructura no se da:

“Cuando una red distribuida ataca, acosa al enemigo con un sin número de fuerzas autónomas que golpean un punto determinado, en todas direcciones al mismo tiempo, antes de desaparecer enseguida y regresar a su medio. Desde una perspectiva externa, el ataque en red se describe como un enjambre porque parece que no tenga forma. (...) Pero si se contempla el interior de una red, se observa que hay

organización, racionalidad y creatividad. El modelo de enjambre sugerido por las sociedades animales (...) plantea que cada agente o partícula del enjambre es idéntica a las demás y no posee creatividad propia. En cambio, los enjambres emergentes que vemos en las nuevas organizaciones políticas en red están compuestos por una multitud de agentes con distintos niveles de creatividad, lo cual añade varios grados de complejidad al modelo. Para comunicarse y cooperar, los miembros de la multitud no necesitan la uniformidad, ni renunciar a la creatividad individual.” (Hardt; Negri, 2004:121)

Esta estrategia y la previsión por parte de la plataforma de que el Estado utilice instrumentos represivos, surgen de una resistencia que desafía el dominio del capital y al Estado para construir un contrapoder. La CIC desea extender la revolución a través de la construcción de un sistema que rompe los lazos de unión de sus miembros con el Estado y el mercado capitalista. El conjunto de herramientas que pone a disposición de sus socios a través de su proyecto, está dirigido a potenciar el conjunto de cooperativas, pequeños proyectos, comunidades e iniciativas, que han de posibilitar la extensión de una red de resistencia:

“Este tipo de cooperativas son un modelo para subvertir la salvaje realidad que padecemos como sociedad y como parte implicada del sistema de dominación capitalista, gestionado por unos pocos y apoyado y mantenido por el aparato estatal, que es quien le da de comer. Es por tanto una herramienta para construir contrapoder desde la base, partiendo de la autogestión, la auto-organización y la democracia directa”⁴⁸

Los activistas de la CIC entienden que para alcanzar la revolución hay que construir una red que posibilite la emergencia de una nueva cultura, nuevas costumbres y prácticas colectivas que den lugar a una forma de vida acorde con sus principios. El éxodo debe llevar a consolidar un proceso institucional, crear un entorno que favorezca eliminar la corrupción que el capitalismo, entienden, ha provocado en las instituciones. Para ello se han de construir nuevos espacios que posibiliten generar una nueva cosmovisión, nuevos valores y prácticas colectivas. En resumen, desarrollar una cultura de la resistencia, una nueva forma de vivir que permita que el proceso revolucionario perdure y se potencie:

“Al objeto de abrir un camino para la revolución, la insurrección debe ser preservada y consolidada en un proceso institucional. (...) la revuelta se torna potente y duradera sólo cuando inventa e institucionaliza un nuevo conjunto de costumbres y prácticas colectivas, es decir, una nueva forma de vida. (...) una gama de revueltas contemporáneas se ha visto consolidada en formas institucionales alternativas, como por ejemplo (...) el levantamiento zapatista de 1994 en México se desarrolló mediante la creación de *asambleas autónomas*, *caracoles* o estructuras de base de la comunidad, y *juntas* del buen gobierno. La clave consiste en descubrir en cada caso cómo (y hasta qué punto) el proceso institucional no niega la ruptura social creada por la revuelta, sino que la extiende y la desarrolla.” (Hardt; Negri, 2011: 356-357)

⁴⁸ Texto extraído de la publicación *iRebelaos!* (pág. 12).

El proceso institucional no debe de repetir los errores cometidos en el pasado. Las nuevas instituciones han de hacer compatible el éxodo con la discusión interna del proceso. Estos nuevos espacios de encuentro y toma de decisiones han de concebirse abiertos al cambio. Este principio lleva a un dinamismo que permite transformar constantemente su forma y contenido. Todo puede ser modificado siempre y cuando sea promovido por las singularidades que lo componen y acordado por consenso en las diversas asambleas que tienen lugar en la CIC:

“Las instituciones se basan en el conflicto, en el sentido en que extienden la ruptura social operada por la revuelta contra los poderes dominantes y al mismo tiempo están abiertas en la medida en que son constantemente transformadas por las singularidades que la componen. (...) Las instituciones concebidas de esta suerte son un componente necesario del proceso de insurrección y revolución.” (Hardt; Negri, 2011: 358)

El activista revolucionario que integra la CIC apuesta por una acción colectiva que entiende puede llegar a ser constructiva e innovadora. Su resistencia tiene como campo de acción la producción biopolítica y dirige su actividad a la formación de espacios cooperativos y comunitarios. Para facilitar y potenciar este tipo de movilización la plataforma antisistema juega en los márgenes de la ley.

Si adoptamos la visión de Hardt y Negri (2004: 117), la resistencia se da en tres niveles. En el primer nivel la CIC se sitúa “dentro” de las normas para neutralizar los efectos represivos de la ley ejerciendo e impulsando la desobediencia civil activa. Una acción colectiva dirigida a deslegitimar el dominio económico y político. No obstante, su incorporación a la red de resistencia global contra el neoliberalismo le situaría simultáneamente “dentro y fuera de la ley” al formar parte de un movimiento que desafía a las autoridades para generar un contrapoder. Este segundo nivel de resistencia les llevaría a ser solidario⁴⁹ con resistencias organizadas que quiebran el orden existente en un intento de construir espacios liberados (tercer nivel). La red distribuida en teoría les permitiría atender estos tres niveles potenciando la democracia interna y constituiría una estructura eficaz para hacer frente al poder.

Si tal y como comentó el Subcomandante Galeano (EZLN) estamos viviendo un periodo que puede ser calificado como “cuarta guerra mundial”, un estado que Hardt y Negri definen como “guerra civil imperial”. Entonces, resistirse al orden global que se apoya en la guerra, emprender acciones dirigidas a deslegitimar ese orden,

⁴⁹ La acción colectiva solidaria que la CIC desarrolla no implica una participación activa ni pertenecer o formar parte de estos grupos. Es una postura propia de una organización política que en coherencia con su ideario defiende o apoya una causa en principio ajena y se adhiere a la misma.

representaría para los activistas de la CIC una tarea ética inexcusable. Entienden que frente a la violencia del dominio del capital, la respuesta adecuada es romper los vínculos con el poder político que la ampara y transitar hacia un nuevo mundo: la resistencia toma forma de éxodo.

CAPÍTULO III – UNA “MICRORESISTENCIA” EN RED: EL CASO DE LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA

3.1 LA CULTURA POLÍTICA DE LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA

3.1.1 El anarquismo como cultura política de los movimientos sociales

En el siglo XIX los movimientos sociales optaron mayoritariamente por intentar tomar el poder y adoptaron un modelo de organización basado en el sistema de partidos, un tipo de organización jerárquico y nacional. No obstante, a pesar de que la vía institucional fue la opción mayoritaria, no todos los sistemas de acción se agruparon bajo este modelo organizativo, destacando por su impacto inmediato y flexibilidad en las formas, la alternativa que presentaba el anarquismo:

“El desafío más serio fue el de los anarquistas, cuya teoría y práctica políticas eran opuestas a la socialdemocracia en todos los aspectos. Mientras que los partidos socialdemócratas, encabezados por políticos e intelectuales, tenían como objetivo hacerse con el control del Estado burgués mediante las elecciones, los anarquistas desconfiaban de la política e intentaban crear cooperativas de productores desde abajo. Mientras los socialdemócratas organizaban el largo camino por recorrer y finalmente adoptaban la vía parlamentaria, los anarquistas esperaban que se produjera una situación explosiva que podría provocarse recurriendo al mecanismo de la huelga general. Los anarquistas se oponían a la tendencia a formar un partido. Su modelo organizativo instintivo era el propuesto por Pierre-Joseph Proudhon, que había teorizado que una red de asociaciones de trabajadores, democráticamente organizadas e informalmente vinculadas en una federación voluntaria, podría llegar a reemplazar tanto al Estado como al capitalismo. Al carecer este modelo de un patrón organizativo como el de sus oponentes, adoptó diferentes aspectos en las distintas partes de Europa, en estrecha relación con las condiciones económicas y políticas locales.”
(Tarrow, 2012: 222-223)

A pesar de representar una opción que se adelantó a su tiempo –y tal vez por ese motivo– la alternativa anarquista no tuvo éxito y derivó en episodios de violencia política. Mientras, el modelo jerárquico se impuso y los movimientos iniciaron un proceso de institucionalización que les llevó a transformarse en partidos políticos.

Sin embargo, aunque el anarquismo clásico se fue disolviendo después de la Revolución de octubre (1917), el modelo propuesto por los anarquistas y su tradición cultural ha pasado a inspirar y a renacer en el seno de otros movimientos sociales a lo largo del siglo XX y en los inicios del siglo XXI. Como corriente subterránea ha nutrido de contenido los nuevos sistemas de acción y ha convertido en modular su particular forma de acción colectiva:

“La socialdemocracia terminó por perder su base mayoritaria de clase trabajadora, pero la nueva forma que inventó –el partido de masas– resistió dos guerras mundiales y una depresión y dio lugar a un nuevo tipo a partir de la década de los sesenta: el partido de cuadro profesionalizado (...). Por otro lado, aunque el anarquismo clásico prácticamente desapareció con la Revolución Bolchevique, la necesidad de fomentar la participación descentralizada volvió a renacer en los movimientos de base de Europa y Estados Unidos en los sesenta, en los movimientos pacifistas de los ochenta y en el movimiento por la justicia global (antiglobalización) que surgió en la campaña contra la Organización Mundial de Comercio (OCM) en Seattle, en 1999. Ambos modelos tuvieron su origen en nichos culturales y ecológicos diferentes, pero, una vez inventados, se convierten en modulares.” (Tarrow, 2012: 225)

Uri Gordon ampliará el argumento de Tarrow en relación a la influencia que las prácticas, valores y principios anarquistas han tenido o siguen teniendo en la cultura política de los movimientos sociales. El anarquismo como movimiento fue desapareciendo a lo largo del siglo XX pero sus ideas siguen presentes en el repertorio de los sistemas de acción que optan por un modelo de organización no jerárquico y descentralizado. Al adoptar su modelo el anarquismo resurge bajo nuevas formas, renovado, puesto al día para intentar alcanzar la misma meta que se marcaba al iniciar su camino, acabar con la dominación.

“Los años que van desde 1848 a 1914 bullían de actividad revolucionaria y le dieron a la lucha anarquista su dinamismo y carácter perentorio. Sin embargo, tras dos guerras mundiales, el anarquismo había desaparecido prácticamente de escena. La desaparición física de gran parte del movimiento anarquista en Europa a manos de las dictaduras bolchevique y fascista, y la represión de deportaciones bajo el Red Scare en los Estados Unidos en 1918-1921, habían dejado en ruinas al movimiento internacional. (...) En la década de los 60 del siglo XX, sin embargo, los hilos que se entrelazarían para formar la nueva oleada del anarquismo comenzaron a hacerse más gruesos. A partir de 1964, se celebraron reuniones de jóvenes anarquistas en Europa, con estudiantes franceses e italianos, probos holandeses y españoles exiliados. Poco después, los nuevos movimientos sociales de manera bastante independiente comenzaron a difundir muchos de los valores y tácticas anarquistas, especialmente en Francia con el movimiento estudiantil y obrero de mayo de 1968 y en los Estados Unidos con el movimiento en contra de la guerra del Vietnam y con la contracultura.” (Gordon, 2014: 61)

Con la aparición del movimiento antiglobalización a finales del siglo XX se hace visible a nivel global la corriente subterránea que fue nutriendo a los nuevos movimientos sociales –ecologismo, pacifismo, feminismo, etc.– y la contracultura –hippies, punks, hackers, etc.– La idea anarquista se materializa en las contracumbres del movimiento por la justicia global a través de la acción directa, en el modelo de organización de sus distintas agrupaciones, etc. En un intento de poner fin al relato del “fin de la historia” tras la caída del muro de Berlín en 1989, surge un sistema de acción que abandera la lucha contra el capitalismo por parte de su sector más radical bajo formas de inspiración anarquista. El anarquismo renace bajo el ala de estos movimientos, pero no vuelve presentando el mismo rostro y empieza a ser conocido bajo otras etiquetas

para evitar en parte los efectos negativos que una imagen estereotipada o distorsionada del mismo pudiera conllevar:

“El anarquismo está vivo y coleando. La pasada década ha sido testigo del renacimiento de un movimiento anarquista global a una escala y niveles de unidad y diversidad nunca vistos desde los 30 del siglo XX. (...) la anarquía vive en el corazón del movimiento global que declara: ‘otro mundo es posible’. Lejos del fin de la historia predicho en 1989, la difusión y expansión de las luchas y planteamientos anarquistas, en gran parte en los países capitalistas avanzados, ha sido una fuerza vital en la resistencia al neoliberalismo y la Guerra Permanente. La propia palabra que empieza por A puede ser una fuente de orgullo, un lastre innecesario o un accesorio insignificante. Sus eufemismos se cuenta a millares: antiautoritario, autónomo, horizontalista.” (Gordon, 2014: 15-16)

La naturaleza de este fenómeno obliga a los investigadores que desean acercarse a estudiarlo a tener en cuenta no tanto la estructura de los movimientos que integran la antiglobalización, sino las tramas culturales que les unen, la red de significados que dota de sentido su acción y les lleva a confluir en la misma lucha. La mirada se ha de desplazar hacia la tradición cultural que actúa como denominador común en todos ellos. La subcultura que pervive a pesar de los cambios y mantiene viva la llama de la lucha activista pasa a ocupar un lugar central si deseamos aprehender su significado. La cultura encapsulada en los repertorios de acción será el nexo que posibilita la unión de los nuevos rebeldes. La clave para comprenderlos, el código que permite descifrar la trama no visible se encuentra inscrito en su cultura política. Este tipo de aproximación es el propio de la antropología y ha sido desarrollado por la sociología, una disciplina que ha captado la importancia de acercarse a los movimientos sociales bajo este enfoque:

“Los analistas de los movimientos han prestado gran atención al papel de las organizaciones y las redes de asociaciones existentes en la formación de actividades de protesta. (...) Pero esta literatura revela de nuevo el ‘sesgo estructural’ que afecta a nuestra disciplina. Prácticamente todos estos autores atribuyen la importancia de la organización anterior a los recursos organizativos concretos (i.e. líderes, redes de comunicación, lugares de reunión) que esos grupos proporcionan. Sin embargo, las organizaciones son también fuente de recursos culturales. En otras palabras lo que se pasa por alto en las explicaciones estructurales de los movimientos es la forma en que estas redes y organizaciones se encuentran inmersas en persistentes subculturas activistas, capaces de mantener las tradiciones cognitivas necesarias para revitalizar el activismo que sigue a un periodo de inactividad del movimiento. Estas subculturas funcionan como reservas de elementos culturales de los que generaciones sucesivas de activistas pueden echar mano para forjar movimientos ideológicamente similares, aunque separados en el tiempo. (...) La presencia de estos ‘repertorios culturales’ duraderos exime a las nuevas generaciones de potenciales activistas de tener que construir marcos de nuevos movimientos desde la nada.” (McAdam, 2001: 51-52)

En la reformulación neo-anarquista actual, sobre la base previa de esos repertorios culturales, se trata de estructurar una forma de vida – en gran medida– volcada hacia el cambio en las relaciones humanas y la responsabilidad personal. Que junto a un sentimiento de espíritu colectivo y de auto-organización incluye estrategias históricas como la acción directa que comentaré en el siguiente apartado.

3.1.2 Acción directa y desobediencia civil en la CIC

Como se ha ido relatando a lo largo de esta tesis el conjunto de sistemas de acción que componen el movimiento antiglobalización inicia el siglo XXI haciendo uso de un “nuevo” repertorio cultural. Desde su ala más radical este conjunto de recursos para la protesta ha transitado de la violencia –levantamiento armado en Chiapas–, a la alteración del orden en las contracumbres –protagonizada principalmente por el Black Bloc–, y de ésta a un acción centrada en la vida cotidiana de sus miembros. Violencia, alteración del orden y la acción sobre lo cotidiano son los tres tipos básicos de acción colectiva que han proporcionado visibilidad y presencia sobre el terreno a los rebeldes que desde una óptica revolucionaria se unen para hacer frente a la globalización neoliberal:

“Desde el comienzo del nuevo siglo ha ido ganando terreno un nuevo repertorio, especialmente entre los activistas por la ‘justicia global’. (...) El repertorio de protestas ofrece a los movimientos tres tipos básicos de acción colectiva relacionados con la alteración del orden, la violencia y el comportamiento rutinario. Los tres incorporan en mayor o menor medida las propiedades de desafío, incertidumbre y solidaridad. Las formas más espectaculares, las violentas, son las más fáciles de iniciar, pero en circunstancias normales quedan limitadas a pequeños grupos con pocos recursos dispuestos a causar daños y a arriesgarse a ser reprimidos. La forma opuesta, la rutinaria, tiene la ventaja de basarse en rutinas que la gente conoce y las élites aceptan e incluso facilitan. (...) La tercera forma, la alteración del orden establecido, rompe con la rutina, sorprende a los observadores y desorienta a las élites, al menos durante un tiempo (...). La alteración del orden es la fuente de buena parte de las innovaciones en el repertorio y del poder del movimiento, pero es inestable y degenera fácilmente en violencia o se esclerotiza en convención.” (Tarrow, 2012: 180)

Pues bien, mientras la violencia de carácter armado y la alteración del orden han quedado reducidas a su mínima expresión, la acción sobre la vida cotidiana está siendo potenciada por parte de los miembros del MAG.

La Cooperativa Integral Catalana (CIC) es un ejemplo de esta tendencia y un modelo de referencia para las personas, colectivos y movimientos que desean desde la autogestión avanzar hacia la revolución. Esta entidad pone a disposición de todos aquellos interesados una caja de herramientas que posibilita zafarse del actual sistema económico y político. Propone y ofrece un conjunto de recursos que recoge el legado histórico de la filosofía política anarquista y lo transforma en un proyecto político-social revolucionario y actualizado para transitar hacia una sociedad postcapitalista. El esfuerzo colectivo de un variado grupo de activistas ha dado lugar a una plataforma para una red de redes que persigue la transformación y apuesta por la revolución de lo cotidiano.

Lo que sigue y apoyándome en las anotaciones de mi libreta de campo condensa mi observación en las comisiones de acogida y extensión de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC). Participando en ellas pude percibir como una persona puede integrarse en esta plataforma antisistema y hacer de su vida cotidiana –trabajo, lugar de residencia, relaciones sociales, intercambio económico, etc.– un instrumento para construir una sociedad paralela, la infraestructura material e inmaterial que entienden ha de prefigurar la revolución social que anhelan.

La acción colectiva de la CIC está dirigida a hacer posible que cualquier persona pueda transformar su vida cotidiana. Para ello facilitará las herramientas que le permitirán decrecer e impulsar la transformación radical de la sociedad. Pondrá a disposición de todos aquellos que lo deseen y estén dispuestos a enfrentar los riesgos que conlleva mantener una postura rebelde –desobediencia fiscal, acción directa– los recursos necesarios para sostener la confrontación con el sistema sociopolítico actual.

Pero avancemos en la descripción de lo que podía resumirse como la vida cotidiana de un activista de la CIC. Este relato estará compuesto de fragmentos que mi presencia en sus vidas me iban permitiendo rescatar. Se trata por tanto de una composición que reconstruye su acción diaria y esboza a modo de *tipo ideal* la vida de un activista integrado en esta organización. Una narración que nos facilitará analizar como la organización posibilita a estas personas dirigir sus vidas a un activismo de carácter radical. Tal y como he mencionado, me apoyo para este relato en la observación participante que pude desarrollar durante el periodo de trabajo de campo en el que colaboré activamente –marzo de 2015 / junio de 2016 aprox.– con la organización de esta plataforma antisistema.

Durante el trabajo de campo fueron muchos los lugares a los que tuve que desplazarme para observar la vida cotidiana de estas personas tan implicadas en el proyecto colectivo de la CIC. No obstante, describiré en primer lugar el local que constituyó mi unidad de observación con carácter permanente durante ese año: AureaSocial.

Este local que ejerce de “sede oficial” de la CIC está situado a escasos metros de la Avenida Diagonal de la ciudad de Barcelona y muy próximo a la emblemática Basílica de la Sagrada Familia, en concreto, en la c/ Sardenya, nº 263. Céntrico y bien equipado –wifi, climatización, red telefónica, etc.– dispone de dos plantas y una gran azotea, así como de varias plazas de garaje en el edificio anexo al mismo a las cuales podemos acceder desde su interior. En la planta baja encontramos la entrada al local

constituída por un gran escaparate y unas puertas de apertura automática acristaladas. Nada más traspasarlas encontraremos la recepción y allí los primeros miembros de la CIC que nos atenderán en sus instalaciones. La entrada de este local parece reflejar la visibilidad con la que desean dotar su proyecto.

Pero como toda organización y con mayor motivo en una plataforma activista que se declara rebelde y acciona para proporcionar la infraestructura y los recursos humanos que –en teoría– han de facilitar experimentar la revolución a sus miembros, lo que acontece en su interior será objeto de protección.

Pero sigamos con la descripción física del local. Junto a la recepción encontremos también dos despachos, uno que da al exterior utilizado aleatoriamente por los activistas que trabajan para la organización de la CIC y otro interior en el que durante un tiempo se ubicó su oficina jurídica–ambos totalmente acristalados– dotados con un mobiliario moderno y en buen estado–sillas, mesas, armarios, etc.–

La recepción equipada con ordenadores personales y un teléfono –centralita– presenta como todo el local, materiales de calidad y buen estado de conservación. A su lado encontramos el largo pasillo que da acceso al resto de la planta. En éste una exposición de alguno de los artículos que distintos proyectos integrados en la CIC intercambian en sus redes. Además, de unas estanterías dotadas de libros y revistas que ejercen de biblioteca y a la que los socios de la CIC o visitantes tienen libre acceso.

Este pasillo da acceso a cuatro salas, donde se realizan las reuniones, talleres, asambleas, conferencias, encuentros, yoga, artes marciales, etc. que con regularidad tienen lugar en sus instalaciones. Tres grandes salas, las números 1,2 y 3 –de 42 metros– están dotadas de paredes móviles que permiten unir o separar las salas en función del espacio que demanden las actividades que allí vayan a tener lugar, pudiendo llegar a configurar una magnífica sala de 125 metros cuadrados. Y la sala nº 4 más pequeña y separada del resto de 18 metros cuadrados. Todas ellas equipadas con el mobiliario –sillas y mesas– suficiente y en buen estado para acoger todo tipo de reuniones.

Además, la primera planta posee otras estancias dedicadas a ubicar: la oficina de gestión económica; una pequeña sala interior que algunas comisiones han utilizado a modo de despacho y sala de reunión; un almacén para ubicar los pedidos que realizan los miembros de las ecoredes; una que tiene un uso polivalente –descanso, reunión, estudio–, lavabos, etc.

Este largo pasillo de la primera planta nos llevará también a unas cómodas escaleras que nos permiten acceder a la segunda. Una planta en la que encontraremos en primer lugar la cocina del local. Un espacio donde los activistas podrán reponer fuerzas –siguiendo una dieta vegana y con los productos procedentes de las redes de intercambio– en el comedor colectivo ubicado en la misma. En principio, eran dos personas las encargadas diariamente de su mantenimiento y eran ellos los encargados de preparar las comidas que servían a los socios o visitantes. No obstante, las tensiones internas tan frecuentes en este recinto –desconozco motivos concretos– llevaron a que ambos miembros se desentendieran de estas funciones y abandonaran AureaSocial. Estos fueron sustituidos por un activista que se encargó de su mantenimiento pasando las comidas a ser preparadas por las personas o los grupos que trabajaban en estas instalaciones.

Además, de la cocina en la segunda planta de este amplio local podíamos encontrar una sala de lavandería, otra de fotocopiadoras, dos lavabos y trece pequeñas salas, cinco de ellas de libre acceso mediante intercambio económico al resto de la comunidad. Tres de estas disponían de camillas para masaje –6, 9, 7– y las dos restantes de un gran escritorio –5 y 7–. Todas ellas incluían en su equipamiento sillas, pequeñas mesas y armarios con llave que hacían de estas dependencias excelentes estancias para aplicar terapias alternativas o servir de despacho ocasional.

Las otras ocho cabinas estaban reservadas a la organización. Tres estaban ocupadas –sirviendo de habitación– de forma permanente a activistas que habían fijado su residencia en AureaSocial. Y otra era cedida para visitantes y voluntarios que se alojaban temporalmente en ella. No obstante, como pude comprobar todas estas salas podían servir de dormitorio improvisado si la necesidad obligaba a ello y alojar solidariamente a un mayor número de simpatizantes o activistas.

En la azotea de AureaSocial encontramos una estupenda terraza donde se halla un pequeño huerto comunitario ecológico, un símbolo de su apuesta por un modelo productivo en armonía con la naturaleza. También, encontramos una pérgola que dando “cobijo” a una mesa y sus correspondientes sillas, proporciona un cómodo espacio para charlar, comer o relajarse en los pocos ratos libres que los activistas suelen tener. Estos mantienen largas jornadas en las que las reuniones de sus respectivos grupos de trabajo, los encuentros con otros activistas y las diversas tareas que tienen asignadas les llevan a pensar –frecuentemente– que se auto-explotan. Un exceso de celo que algunos pagan con problemas de salud y momentos de desmotivación al entender que no todos se entregan con el mismo afán a su causa.

Pero centrémonos en la vida cotidiana de las personas que residían de forma permanente en AureaSocial. Los cuatro activistas de la CIC cuyas 24 horas del día giraban alrededor del proyecto colectivo de esta plataforma antisistema, eran: un joven hacker italiano, miembro de la comisión de informática; su pareja, de nacionalidad española –de origen cordobés– miembro a su vez de la CUP; un activista latinoamericano y militante anarquista que además de hacerse cargo de la recepción de estas instalaciones –junto a otros activistas– es miembro de la comisión de espacios comunes encargada de su mantenimiento, dinamización y gestión; y Pere [nombre ficticio asignado para preservar el anonimato del activista] , miembro de la comisiones de comunicación y extensión de la CIC.

En concreto, de este último Pere. Una descripción de su actividad cotidiana nos permitirá ilustrar, cómo viven y a qué dedican sus vidas las personas cuando se integran en esta organización antisistema. Este activista había abandonado completamente su vida anterior –vivienda, trabajo, etc.– y había convertido una de las cabinas de AureaSocial en su habitación. Un colchón en el suelo, una silla y un armario eran el escaso mobiliario del que disponía –no había espacio suficiente para nada más– en esta pequeña sala que había convertido en su hogar. Sus ingresos económicos derivaban exclusivamente de la escasa asignación –en euros y moneda social– que percibía de su tarea en la organización o su actividad “para el común” en términos activistas.

Pues bien, Pere como buena parte de sus compañeros de viaje del núcleo activo de la CIC vivía el proyecto colectivo de la CIC, lo había hecho suyo. Para él, la libertad consistía en haber roto las fronteras entre política, economía, ámbito laboral y relaciones sociales. Gracias a la CIC y su proyecto de transformación radical dotaba a su vida de sentido y se sentía liberado del capitalismo y del Estado. La vida comunitaria y sus frecuentes tensiones no eran un problema, sino la liberación. Las restricciones a las que su consumo estaba sometido, la ausencia de intimidad, dormir en una pequeña sala de un local de una plataforma antisistema, la necesidad de compartir cocina, baño y comedor con el resto de sus compañeros no le llevaban a abandonar el proyecto, sino que le permitían sentirse emancipado del control institucional que el mercado capitalista y el Estado ejercen.

Pere, había hecho realidad el tránsito de la sociedad del capital a la autónoma: trabajando para la CIC –para el común– se zafaba del mercado laboral, de la división del trabajo y las jerarquías que en él se establecen; residiendo en un local colectivizado no necesitaba ser propietario o arrendar una vivienda; abasteciéndose de

bienes y servicios –alimentación, residencias de vacaciones, etc.– que se ofrecen en sus redes de intercambio, evitaba siempre que le era posible hacer uso del mercado capitalista; utilizando moneda social recuperaba la “soberanía monetaria” –en términos activistas–, y con ella ponía los cimientos para transitar hacia la soberanía económica, hacia la recuperación de los medios con los que se distribuye la riqueza y la producción; etc. Había transformado su vida cotidiana experimentando en el laboratorio social que constituye la *Cooperativa Integral Catalana*.

Pere vivía la revolución en el presente, para este activista de la CIC ya se había iniciado. La plataforma antisistema le había permitido dejar atrás todo aquello que le resultaba una carga. Con un ligero equipaje y una vida sencilla podía permitirse viajar, trabajar y residir donde quería. La CIC le había facilitado desempeñar un conjunto de tareas y funciones dentro de su organización que le posibilitaban sentirse realizado y luchar por todo aquello en lo que creía. Además, era libre para “montárselo” a su manera, para auto-organizarse en las tareas que tenía que desempeñar. Sólo tenía que ponerse de acuerdo –llegar a un consenso– con el resto de compañeros que conformaban su grupo de trabajo o comisión.

En la CIC los grupos de trabajo o comisiones constituyen grupos de afinidad compuestos por activistas que perciben la realidad bajo un mismo marco de referencia, en este caso: el decrecimiento. Y dirigen su acción colectiva hacia la misma meta: la *Revolución Integral*. No obstante, estos rasgos comunes no significan uniformidad y ausencia de conflictos internos. Parecen tener la misma visión de lo que acontece en la sociedad– el diagnóstico– y cómo solucionarlo –el pronóstico–, pero en su camino de liberación fuertemente idealizado, las idiosincrasias y las personalidades individuales no siempre hacen posible el acuerdo y el consenso colectivos. De manera que no se excluyen eventuales enfrentamientos entre sus componentes.

Además, ciertos acontecimientos derivados del carácter rebelde de un sector de su entorno próximo expuesto a la represión policial generan un clima en el que impera un cierto estado de alerta que influye necesariamente en el ambiente general. La CIC se sostiene en la confianza entre sus miembros, sin ella el apoyo mutuo desaparece o se ve seriamente dañado. Las relaciones sociales se limitan y la vida cotidiana se enturbia en el caso de que aparezcan supuestos sospechosos de colaboración policial. Una etiqueta a la que puede estar sometido cualquier miembro perteneciente a la red o ajeno a ella, una vez que se extiende un rumor que lo relacione con estos servicios.

Añadiré aquí una conversación informal en las que he estado presente durante el trabajo de campo para ilustrar lo común de este estado de alerta entre sus miembros más implicados. Pues bien, me hallaba en la terraza, el espacio ideal para relajarse de las tareas que se desempeñan en esta “sede no oficial” de la CIC. Sentados bajo la pérgola me reuní para conversar tranquilamente con Roberto [nombre asignado para proteger el anonimato del activista] un joven –28 a 29 años aprox.– miembro de la CIC con formación universitaria –Máster en Informática– que reside en AureaSocial junto a su pareja sentimental; y Mario [nombre asignado para proteger el anonimato del activista] otro de los jóvenes con estudios superiores –Licenciado en Filosofía– de origen colombiano, que ha vivido en Italia y reside actualmente en Calafou una comunidad de referencia en la CIC. Ambos miembros de la comisión de informática de esta organización antisistema, activistas comprometidos con la CIC y su proyecto colectivo que con su actividad posibilitan una infraestructura de comunicaciones adaptada al siglo XXI.

Durante la charla que mantuve con estos activistas destacó el intento de concienciarme de la probable infiltración policial que según ellos podía sufrir la CIC, y su deseo de prevenirme de que me mantenga alerta ante este hecho. La CIC –daban a entender– tendría el potencial para convertirse en objetivo prioritario de los servicios de seguridad del Estado.

La paradoja es que una componente de otra comisión que era cuestionada en ese momento por su bajo rendimiento y que acabó abandonando la organización, había extendido el rumor de que Roberto era policía. Y la persona que me prevenía de la posibilidad de ser investigado por estos servicios estaba siendo “víctima” de un rumor infundado que este clima de alerta ante posibles filtraciones policiales propicia.

La implicación en la organización de la CIC supone una prevención por parte de sus miembros respecto del peligro que puede suponer la presencia de infiltrados y colaboradores de los servicios policiales. Dentro de lo más o menos real o imaginario, esta medida de seguridad comprensible, hace que la vida cotidiana de los activistas se vuelva especialmente teñida por esta preocupación permanente que influye por supuesto en las relaciones internas de esta plataforma antisistema.

Pero, sigamos con la descripción de la rutina diaria de Pere. Este activista no desempeñaba una única tarea dentro de la organización. Como la mayoría de los miembros activos de la CIC su actividad era diversa y podía dedicarse –por ejemplo– en un breve periodo de tiempo a: concretar con periodistas e investigadores los

encuentros con miembros destacados de su organización; grabar videos y editarlos para dar a conocer la CIC y sus proyectos; realizar las tareas de mantenimiento de la cocina del local de AureaSocial; mostrarse solidario con la lucha del PKK y acudir a los actos de difusión de su acción en el Kurdistán que se realizaban en la ciudad de Barcelona; o dar una acogida a los miembros del colectivo francés *Zone á Défendre* (ZAD) de Notre Dame des Landes⁵⁰ (Nantes) en la CIC; así como otras tareas de interés para su organización que voluntariamente desempeña.

Esta multi-actividad es uno de los rasgos de la vida cotidiana de estos activistas implicados en la causa de esta revolución del “aquí y ahora” que representa la CIC, como también lo es la “multi-militancia” o su presencia en una variada serie de proyectos o colectivos antisistema.

En 2016 inicié mi colaboración con los miembros de la comisión de extensión de la CIC. Este grupo de trabajo junto a otras comisiones constituía lo que los activistas denominaron: el ámbito de Extensión. Un área de trabajo donde los activistas de esta organización intentan que su proyecto de transformación se sitúe en el mapa de las luchas por “otro mundo posible” a nivel local y global.

Mi colaboración activa durante 2015 en la comisión de acogida de la CIC me llevó a integrarme en esta área de extensión y recibir las comunicaciones internas del grupo – correos a través del servidor de correo⁵¹ de la CIC y su mensajería por Telegram–. Además, me permitió asistir a reuniones del grupo de trabajo que se constituyó entre miembros de las dos comisiones y a eventos que se generan para dar apoyo solidario a otros colectivos implicados en campañas y acciones que tienen como denominador común alcanzar lo que denominan como: *autonomía*.

La noción de autonomía es amplia y permite a distintos movimientos y colectivos – anarquistas, movimientos de liberación nacional, ecologistas radicales, neozapatistas, posmarxistas, etc.– converger en un mismo frente de lucha en pos de una liberación del control estatal, la acción “perniciosa” de los mercados y del impacto cultural que el proceso de globalización conlleva. Su mayor virtud la constituye el hecho que bajo la misma se intenta generar una red transnacional de defensa, en este caso una maraña difusa que se extiende sin conocer fronteras.

⁵⁰ Página web del colectivo ZAD: <http://zad.nadir.org/?lang=es>

⁵¹ Dirección de la página web del correo de la CIC:
<https://mail.cooperativa.cat/mail/?task=logout>

Por lo que respecta a los miembros más activos de la CIC hay que destacar en este periodo su participación en el *Còmite de suport de la ZAD-Catalunya*⁵². Una plataforma solidaria nacida en octubre de 2015 para dar apoyo a la acción del colectivo francés Zone a Defender (ZAD) y sus réplicas.

El comité de apoyo⁵³ a la ZAD está conformado en parte por activistas tanto, de la CIC, como del Ateneo Cooperativo La Base⁵⁴. Ambas organizaciones –CIC y La Base– también están vinculadas –a través de la presencia de sus miembros– en la denominada *Coordinada de Infraestructuras Libertarias*⁵⁵. Una coordinadora que nació con la propuesta de unir la parte creativa y constructiva de la lucha –proyectos de economía solidaria, comunidades, etc.– con los colectivos que llevan a cabo o tienen previsto desarrollar acciones de mayor impacto.

Pues bien, pude asistir el 17 de octubre de 2015 al primer encuentro de esta coordinadora libertaria acompañando a uno de los miembros del grupo de extensión de la CIC, desplazándonos con su vehículo particular hasta Manresa. En concreto, hasta el *Ateneo Anarquista la Ruda* de esta localidad barcelonesa, donde tuvieron lugar las dos jornadas de este encuentro. También, se desplazaron y participaron en estos actos otros dos componentes de la CIC. Un encuentro libertario que intentaba unificar los distintos proyectos afines, ahora fragmentados, para construir de forma coordinada y a través de la auto-organización una estructura flexible que supera la división entre partes *creativas* y *destructivas* –terminología empleada por sus organizadores– de la lucha.

Pero sigamos describiendo el encuentro entre los miembros de la CIC y la ZAD que tuvo lugar en AureaSocial, para poder percibir en qué consiste buena parte de la vida cotidiana de los activistas de esta organización antisistema: los encuentros solidarios con otros colectivos y activistas en lucha.

⁵² Página web del colectivo de apoyo a la ZAD: <https://zadcatalunya.noblogs.org/>

⁵³ La web de la CIC comunicó su nacimiento además de difundir la causa del ZAD. Se pueden consultar este tipo de acciones en los siguientes enlaces:

- <http://cooperativa.cat/neix-el-comite-de-suport-a-la-zad-de-notre-dame-des-landes/>
- <http://cooperativa.cat/la-zone-a-defendre-de-notre-dame-des-landes-resisteix/>

⁵⁴ Página web de este colectivo libertario: <http://www.labase.info/>. Podemos acceder a los principios y objetivos de este grupo en: <http://alabarricadas.org/noticias/node/27696>

⁵⁵ En este enlace podemos consultar la propuesta de su primer encuentro, así como las motivaciones, objetivos y estructura de esta coordinadora: http://nordestllibertari.blogspot.com/2015/09/1-trobada-de-la-coordinadora_22.html

El 26 de enero de 2016 cuatro miembros del colectivo francés *Zone à Défendre (ZAD) de Notre Dame des Landes* visitaron el local de AureaSocial que posee la CIC en Barcelona. Estos fueron acompañados hasta AureaSocial por miembros del comité de apoyo a la ZAD. Ya en la “sede” de la CIC se les mostró el recinto guiados por Pere y Manel [nombre ficticio asignado para preservar el anonimato del activista] –ambos miembros del grupo de trabajo de Extensión– que mostraron las instalaciones de AureaSocial a estos activistas franceses, para posteriormente reunirse con ellos bajo la pérgola de la terraza.

Encuentro que sirvió para mantener un intercambio de información sobre: la situación del ZAD –represión judicial y policial, consecuencias de la mismas, planes de futuro, etc.–; sus propuestas de acción; y resolver las dudas o ampliar el conocimiento que estos activistas franceses tienen sobre la CIC. Este tipo de encuentros e intercambios son significativos e ilustrativos de las dinámicas interactivas en red del activismo político, donde pueden discutirse o acordarse propuestas y estrategias diferentes a partir de las experiencias en diferentes contextos y sus posibilidades de traslación a otros. A esta reunión entre plataformas antisistema pude asistir acompañado de Pere, Manel y una joven polaca que compaginaba su voluntariado⁵⁶ en la organización con un trabajo fin de máster centrado en el estudio de las ecoredes.

El encuentro entre ambos colectivos tuvo lugar por la mañana –11:30 a 14:00 h. aprox.– en AureaSocial. Por la tarde se realizó un acto de difusión⁵⁷ de su causa organizado por el comité de apoyo en el local del *Ateneo Cooperativa La Base*, situado en c/ de les Hortes, nº 10 del barrio de Poble Sec (Barcelona).

Pues bien, a este acto asistió Pere–además de otros miembros destacados de la CIC– Este activista como parte de su actividad cotidiana mostró su solidaridad con el ZAD y colaboró con la organización del evento en la cocina del Ateneo. Le acompañé y pude ayudarle en sus tareas hasta que se inició el acto. Este consistió en una pequeña charla protagonizada por miembros de La Base y del ZAD, el pase de un video realizado por el ZAD sobre su lucha, una cena y el reparto de fanzines que abordaban este fenómeno. Y a él acudieron unas treinta personas en su mayoría gente joven vinculada al local o al comité.

⁵⁶ La CIC acoge a estudiantes y les facilita recursos a cambio de su trabajo como voluntario en esta plataforma antisistema.

⁵⁷ Enlace de la web desde la que se difunde el acto: <http://www.labase.info/xerrada-i-sopar-amb-companyes-de-la-zad-26-de-gener-a-les-19h/>

Este tipo de acciones serán posteriormente publicadas en medios de comunicación afines. Un artículo⁵⁸ publicado por “la Directa” un diario online y revista en papel quincenal se hizo eco de este tour por Barcelona del ZAD. En él se recoge una entrevista realizada a dos de sus miembros, Sébastien y Carla. Ambos presentes junto a otras dos jóvenes activistas en la reunión mantenida en AureaSocial. Una muestra más de cómo estos medios alternativos de comunicación adquieren relevancia en la difusión de las acciones de estos colectivos en lucha. Contar con medios propios o afines evita depender de los *mass media* y posibilita dar a conocer a las personas que constituyen su entorno próximo o simpatizan con su causa sus actividades.

Sintetizando, la vida cotidiana de las personas más implicadas en el proyecto colectivo de la CIC que ha sido ilustrada describiendo parte de la actividad diaria de uno de sus miembros, su entorno y el ambiente social que le rodea. El decrecimiento, la colectivización, trabajar para el común, una vida sencilla pero que se experimenta como liberadora y el intento de transitar hacia una sociedad autónoma construyendo redes solidarias con otros movimientos marcarán la agenda y la rutina de sus miembros más activos y concienciados de esta organización antisistema. La CIC se convierte en un laboratorio social donde los activistas dedican sus vidas a construir las bases materiales y extender los vínculos personales y colectivos que lleven a generar una sociedad paralela alejada del capitalismo.

La CIC se consolida como un nodo del movimiento antiglobalización que intenta mantener vivo el calor de la lucha a través de una práctica política que se adapta al contexto actual con un nuevo lenguaje. La acción colectiva de esta entidad se apoyará en la acción directa. La política prefigurativa, la desobediencia civil, etc., serán los recursos culturales, el repertorio de uso cotidiano que caracterizará y definirá la práctica política de esta comunidad crítica. En este nuevo ciclo de protesta iniciado por el movimiento antiglobalización se apoyará en la tradición cultural anarquista para reformular y renovar su proyecto revolucionario:

“Los ciclos de protesta generan símbolos, marcos de significado e ideologías nuevas o transformadas para justificar y dignificar la acción colectiva; son los crisoles en los que se forjan, se ponen a prueba y se perfeccionan nuevas estructuras culturales en las comunidades críticas (...). Éstas pueden incorporarse después a la cultura política en forma más difusa y menos militante y ser una fuente de símbolos de futuros movimientos. (...) El nacimiento de un ciclo suele estar marcado por la aparición de acciones colectivas ‘espontáneas’, pero incluso en esta fase sus estrategias y resultados son estructurados tanto por las tradiciones organizativas previas como por los nuevos movimientos organizados. Tampoco es cierto que las ‘viejas’ organizaciones

⁵⁸ Enlace que da acceso al artículo: <https://directa.cat/actualitat/zad-una-lluïta-tenac-pel-territori>

cedan necesariamente el paso a las nuevas en el transcurso del ciclo.” (Tarrow, 2012: 350)

Para ello pondrá a prueba bajo el paraguas de su entidad un conjunto de iniciativas que prefiguraran la sociedad ideal que desea alcanzar. La acción colectiva de esta entidad se dirigirá a poner los cimientos, la estructura e infraestructura necesaria para hacer realidad “otro mundo posible”. Durante las entrevistas semiestructuradas mantenidas con parte de los miembros de la CIC más implicados en el proyecto colectivo de la entidad mencionarán cómo en el seno de la entidad se intenta luchar desde lo local para el cambio global. Y cómo en este camino la red que intenta impulsar la CIC posibilita experimentar otra forma de vida:

“Empoderamiento, concienciación, hacer redes colectivas, buscar suplir las necesidades fuera del uso del dinero bancario. [...] Hacer una insumisión al dinero bancario sería básico. Una insumisión masiva, global y total así dejarían de poder esclavizarnos y dejaríamos de esclavizarnos entre nosotros. [...] Una gran clave sería experimentar la vida en economías desmonetizadas. O sea, economías del voluntariado y economías no monetizadas. Yo tuve el privilegio de vivir en eso con una pequeña donación que recibía para unos mínimos, mínimos. Y es la época más feliz de mi vida. [...] Aquí dentro de la CIC me lo pude permitir y de hecho todavía vivo así prácticamente. [...] Incluso bueno en Aragón habían probado, hay documentales sobre las colectivizaciones anarquistas. En Aragón había bastantes comunidades donde no se imprimió dinero y han sustituido el dinero por una moneda impresa local. Se desmonetizaron las economías y las entrevistas de los testigos que vivieron en esa época manifestaban lo mismo que yo he podido experimentar hace dos años aquí. Es felicidad absoluta. O sea, desaparecer la barrera entre placer y obligación, entre castigo y trabajo o tiempo libre y ocio. O sea, descuadrar el horario semanal y vivir la vida como un continuo como todo un conjunto completo. [...] Es algo integrador que desarrolla unas capacidades brutales. Y al no estar en un entorno competitivo tus capacidades fluyen mucho más. Porque no estás compitiendo, no estás humillando a nadie cuando tú aportas o te crees que pasa eso [...] es tener la sensación de que estas aportando al colectivo. Estás apoyando conjuntamente no estás rivalizando con alguien.” [Pere, Barcelona, 2016]⁵⁹

La CIC Intentará situarse en el mapa de la revuelta global contra el neoliberalismo con la construcción de una comunidad crítica fruto de la convergencia de distintos movimientos. Esta nueva comunidad crítica actuará de laboratorio social dotando de un espacio para la resistencia y un modelo de acción a todos aquellos que quieran situarse frente al sistema capitalista y el Estado.

“A lo mejor no podemos hacer la revolución para todo el mundo, porque a lo mejor hay gente que no quiere hacer la revolución. (...) Dentro del mismo espacio-tiempo compartimos dos realidades diferentes, una realidad que va a poner en práctica la revolución y otra realidad que se conforma con lo que hay, vale. Dentro de esa realidad que no se conforma con lo que hay que quiere poner en práctica la revolución estarían

⁵⁹ Las citas entre corchetes son fragmentos de entrevistas a informantes de la CIC o de su entorno próximo. En ellas todos los entrevistados aparecen con nombres ficticios asignados para salvaguardar su anonimato.

las comunidades. En la medida en que las comunidades vayan creciendo y se vayan enredando, se vayan conectando, tendremos un tejido social alternativo. Y en eso estamos.” [Manel, Barcelona, 2015]

“Aquí no estamos para crear estructuras de beneficencia social. [...] Vamos directamente a un escenario de experimentación [...]. Siendo conscientes [...] que nos estamos saltando una etapa y que la gran sociedad en global no está preparada. Pero sí que va bien tener referentes que hagan de punta de lanza. Y digan: sí que es posible hacerlo, ¿veis el referente?, ¿veis como este grupo gente ya lo está haciendo? Pues ahora la sociedad a un ritmo más lento pueda avanzar para allí. Para mí la CIC ha servido como de punta de lanza, de referente real, a pequeña escala pero ya es real. Aunque sean diez personas las que lo hacen ya es importante que lo hagan.” [Alfredo, Barcelona, 2016]

Las distintas corrientes existentes en su seno convergen en un espacio definido por una estructura conceptual que se alimenta de la cultura de la acción directa. En su seno el conjunto de valores, principios e ideas anarquistas es reformulado y renovado en respuesta al reto que presenta la globalización del capital y sus riesgos. La CIC conformará un auténtico collage donde se agruparán las más variadas experiencias y proyectos. Estas iniciativas y sus miembros actuarán de forma consciente o no, bajo prácticas que se alimentan del sustrato cultural del anarquismo. La acción directa constituirá el rasgo básico que caracterizará su práctica política.

“Yo creo que [la CIC] nace de la necesidad de recoger la idea de desarrollar estructuras económicas y políticas estables para reproducir formas de vida basadas en la ayuda mutua que ya existían y han existido siempre. Pero quizás con la idea de combinar varios factores y tejer una red de gentes, de iniciativas, que se pudieran identificar con un proyecto o el marco de un movimiento común. Recogiendo: experiencias de autogestión; [...] la necesidad de impugnar las estructuras de dominación capitalistas, el Estado; la necesidad de desobedecer para redistribuir recursos y dejar de alimentar las estructuras dominantes. Bueno, una serie de elementos que recogía el proyecto en su esencia.” [Andrés, Barcelona, 2016]

“La CIC no es nada más una suma de movimientos, una intersección de movimientos, creo es más que eso. [...] Va más allá de unos principios o de unas ideas. Todo lo que se ha plasmado como realidades para mí eso es CIC. [...] Está más enfocado a lo práctico. Para mí todo lo que son movimientos a veces se quedan más en un plano teórico, de protesta, reivindicación o de publicar una serie de manifiestos. Yo creo que la CIC se enfoca más en la parte práctica, en realizar, llevar a la práctica cosas. Yo no veo la CIC como un movimiento, sinceramente no lo veo. Yo veo un espacio en el que se intentan hacer cosas a nivel práctico para ir resolviendo nuestras necesidades vitales, tanto materiales como inmateriales, e ir construyendo un sistema, una forma de vida alternativa al sistema. Para mí es eso, para mí los movimientos quedan en un plano más teórico. [...]. No veo que sea un movimiento. [La CIC es] una organización, una organización que lo que quiere es acometer cómo podemos organizar nuestra vida, cómo podemos resolver nuestra vida al margen del sistema. Es eso, es algo muy práctico.” [Alfredo, Barcelona, 2015]

“Yo creo que [la CIC] sí es éticamente coherente con las propuestas libertarias. Es una actualización de todas las propuestas libertarias. [...] Pero no con la esperanza de crear la utopía, sino con la posibilidad de hacerla realidad ahora y aquí y desde hace cinco años.” [Pere, Barcelona, 2016]

Una acción sin intermediarios donde el esfuerzo colectivo se dirige a cambiar la realidad y cubrir las necesidades de sus miembros a través de la intervención directa de estos sin necesidad de recurrir al mercado capitalista o al Estado:

“La cultura política anarquista hace hincapié en un enfoque ‘hazlo-tú-mismo’ de acción directa, acción sin intermediarios, por medio de la cual un individuo o grupo utiliza su propia capacidad y recursos para cambiar la realidad en una dirección determinada. Los anarquistas entienden la acción directa como la forma de tomar las riendas del cambio social, interviniendo directamente en una situación en lugar de recurrir a un agente externo (generalmente a un gobierno) para su rectificación.” (Gordon, 2014: 39-40)

Es prioritario llegado a este punto establecer diferencias en la variada tipología de acciones directas. En concreto, entre las que conllevan intervenciones violentas y las que únicamente reproducen una estrategia de confrontación esencialmente constructiva. La acción directa posee dos dimensiones, una destructiva y otra constructiva de carácter no violento. La CIC apuesta por una acción colectiva constructiva, aunque en su discurso público –publicaciones en páginas web– o desde un sector más radical, se defiende el uso de la autodefensa para hacer frente a la represión, que entienden puede protagonizar el Estado contra sus miembros o su proyecto revolucionario. La base social de la CIC compuesta por los más variados desencantados de la modernidad y del sistema capitalista, intentan hacer frente a sus necesidades y transformar la sociedad desde proyectos de marcado carácter constructivo:

“Las formas [del movimiento libertario han cambiado]. Supongo que es un camino que va más a alejarse de la violencia y a [emplear] actitudes un poquito más comunes y constructivas. Pero los valores siguen siendo los mismos. Lo nuevo son esas formas que comentaba. Por ejemplo, utilizar como hace la cooperativa herramientas empresariales para fines colectivos. El hecho del puente de la desobediencia, el hecho de sacar recursos del sistema para destruirlo. Es un enfoque que bueno no sé si es novedoso pero es atractivo.” [Erik, Barcelona, 2015]

“Yo durante estos años de acercamiento a la CIC he notado que ha habido un cambio para mí de lo que significa anarquista. Al principio, por los medios, anarquismo era para mí el *Bloque Negro* que siempre va destruyendo cosas. Esa es la descripción de los medios normales. Y luego durante estos años he notado más y más que el anarquismo para mí hoy es auto-organización, que era auto-organizarse sin necesidad de un Estado. Claro, esto ha cambiado completamente mi percepción del anarquismo. Yo ahora mismo también me puedo declarar anarquista cosa que me ha costado mucho. Porque claro si una vez ves que declaran anarquistas esta gente que siempre solo destruye por los medios. Dices esto no lo soy yo. Pero la otra parte de querer auto-organizarse eso sí que va conmigo pero mucho. [...] Es una forma [el anarquismo] de crear algo y no de destruir. Los medios siempre te quieren decir estos son unos carotas y destruyen. Mientras yo lo veo ahora que van creando y eso para mí es una cosa importante. Destruir por destruir no es ecológico y no tiene sentido.” [Álvaro, Barcelona, 2016]

Desde la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC), el colectivo *Derecho de Rebelión* promueve lo que denomina *Desobediencia Integral*, una iniciativa que junto al resto de proyectos que se integran en la entidad se mueve dentro del marco de lo que han venido a llamar *Revolución Integral*. La revolución que desean consiste en una transformación radical de las estructuras y valores que fundamentan la sociedad. Un proceso revolucionario dirigido a la construcción de una sociedad autogestionaria que persigue alcanzar la autonomía y el fin de todas las formas de dominación existentes. El Estado, el capitalismo y todas aquellas formas que entienden representan el dominio en las relaciones humanas o de la naturaleza, han de ser suprimidas. Alcanzar su meta conlleva una acción colectiva o individual que posibilite convivir en comunidad bajo otros valores. Su logro implicaría también nuevas formas y estructuras organizativas que permitiesen a sus miembros participar en igualdad de condiciones en la toma de decisiones, así como cubrir sus necesidades básicas bajo el principio de equidad.

Es decir, para el núcleo militante de la CIC la desobediencia conlleva la ruptura del pacto social que la ciudadanía mantiene con el Estado, con el objetivo de que libremente las personas se vinculen a una nueva comunidad de carácter solidario. Esta desvinculación provoca inmediatamente el cuestionamiento de la autoridad en la que reside el poder político –la soberanía– y el orden social vigente. Los activistas de la CIC entienden que una comunidad rural autogestionada, una zona autónoma o una cooperativa integral garantizarían ese principio de solidaridad y apoyo mutuo sobre el que desean construir un nuevo entramado institucional.

Desde su óptica la soberanía, en una democracia representativa como forma de gobierno que opera bajo un sistema parlamentario, no reside en el pueblo, sino en unas elites económicas y políticas que persiguen sus propios intereses y no los generales. Por ello es preciso romper con el Estado y su actual forma de gobierno y promover la democracia directa. Su objetivo es sustituir la delegación actual por la participación directa de las personas en las cuestiones que les afectan. Entienden que ésta es la única vía posible para que el poder se traslade de un pequeño grupo de representantes al conjunto de la población. El poder sería ejercido directamente por el pueblo a través de las asambleas. Éstas se unirían al resto de iniciativas autogestionadas y a la red de cooperativas integrales para alcanzar el radical proceso de transformación de la sociedad deseado por sus miembros, la *Revolución Integral*. La acción individual o colectiva ejercida a desobedecer fiscalmente estaría dirigida no sólo a deslegitimar el sistema económico capitalista y la democracia representativa. La

defensa y promoción de la desobediencia representaría su aportación al proyecto revolucionario de construir un nuevo sistema:

“La Desobediencia Integral implica romper el contrato social con el Estado del territorio donde se vive, para poder realizar un nuevo contrato social con una comunidad con la que el individuo está siendo realmente vinculado. En el marco del proceso de Revolución Integral van surgiendo nuevas comunidades de referencia donde las personas vamos siendo acogidas y podemos participar activamente del proceso de definición de derechos y deberes propios de este contrato social que hace posible vivir en sociedad. Una comunidad rural autogestionada, una zona autónoma o una cooperativa integral serían tres ejemplos de estas nuevas instituciones con las que elegimos hacer este nuevo contrato social. En lugar de delegar el depósito de soberanía en una supuesta democracia parlamentaria, participamos directamente de las decisiones a través de una verdadera democracia asamblearia. (...) Las asambleas locales, que tratan de ser cada vez asambleas más constructivas, espacios autogestionados para cubrir necesidades comunitarias y las cooperativas integrales que se están haciendo realidad día a día, son algunos de los exponentes de la Revolución Integral, ejemplos mucho más merecedores del depósito de la soberanía popular de personas que participan diariamente en la política desde los movimientos asamblearios que las instituciones supuestamente democráticas del Estado. Cuando hacemos desobediencia Integral, estamos desmontando la legitimidad del sistema del Estado capitalista, y aportando nuestra participación legitimatoria a un sistema nuevo.” (Derecho de Rebelión, 2015: 16)

Nos encontramos por tanto, no ante una simple acción de desobediencia civil dirigida a la reforma del sistema, sino ante una auténtica acción directa que se apoya en el recurso a la desobediencia. Esta acción colectiva tiene por objetivo la construcción de una estructura autogestionada que sustituya a través de la participación activa de sus miembros al capitalismo y la autoridad en la que reside el poder político vigente en nuestro país. Acabar con el orden social es su meta y no reformarlo mediante acciones que acaban por reforzarlo. El conjunto de medidas que promueven desde la desobediencia civil representa una acción directa dirigida a acabar con lo que entienden como dominio, el poder ilegítimo del sistema económico y político actual. Su praxis refleja un concepto propio de la tradición anarquista donde la resolución de los problemas que padecen las personas es solventada mediante una acción coordinada, voluntaria y activa protagonizada por los afectados sin mediación alguna del Estado:

“La propuesta del Derecho de Rebelión no es sólo una propuesta de desobediencia civil coordinada, sino que, además, es una estrategia de acción que quiere profundizar en una visión del mundo comprometida con la autogestión. Es por esto que ponemos especial énfasis en la desobediencia económica, que sería toda aquella modalidad de desobediencia civil enfocada a liberarnos del poder económico privado o estatal, para derivar nuestros recursos a la construcción de alternativas al sistema económico actual. Así pues, la desobediencia económica incluye todas esas formas de desobediencia civil o social que tienen como objetivo empoderarnos como personas libres, rompiendo las cadenas que nos esclavizan al sistema capitalista actual.” (Derecho de Rebelión, 2015: 11)

La cooperativa crece y se mantiene gracias a la práctica de la desobediencia económica. Sus miembros destacarán durante las entrevistas la importancia que este recurso posee para su entidad y el atractivo o interés que genera entre sus socios. La desobediencia permitiría proteger y extender el proyecto colectivo de la CIC:

“Por un lado entiendo la parte de sintetizar un imaginario colectivo en un proyecto político en el cual se recogen una serie de ideas revolucionarias en muchos sentidos. Y después una serie de estructuras de gestión podríamos decir que desde la práctica apoyan las tesis que a la vez sostienen esas ideas. Pues, desde prácticas concretas de desobediencia, prácticas concretas de proteger los procesos productivos de lo que es la fiscalización del estado. O sea, sobre todo este núcleo inicial de ideas y prácticas de desobediencia y de protección de la autogestión pues fueron diríamos de lo más inspirador.” [Andrés, Barcelona, 2016]

“Yo creo que la idea de la insumisión financiera, los auto-ocupados, es muy buena, es muy atractiva porque digamos junta dos cosas. Te resuelve un problema práctico que tú puedes tener en el día a día, reduciéndote los costes que tienes tú para pagarte una Seguridad Social. Y al mismo tiempo canaliza el cabreo contra el sistema, mucha gente está cabreada con el sistema. Y yo aparte de que me hago un favor a mí también canalizo este activismo de forma práctica. Esto es muy atractivo porque estás canalizando una cosa que además es una ventaja para ti. Es decir, estoy metiendo patadas a quien quiero perjudicar pero al mismo tiempo a mí me da gusto. [...] Lo estoy pasando bien porque a mí me va bien y encima estoy haciendo la puñeta al sistema. Es como un dos en uno que yo creo que es muy atractivo esto. Es muy atractivo esto. Claro, porque tú puedes estar rebotándote contra el sistema pero esto te supone un esfuerzo extra. Pero aquí es al revés es un ventaja para ti y al mismo tiempo te estás rebotando contra el sistema. Creo que esto es muy interesante.” [Alfredo, Barcelona, 2015]

Además, esta propuesta de desobediencia no sólo queda circunscrita al ámbito económico, sino que pretende tener un carácter multidimensional y extenderse a todo tipo de dominio. Su objetivo es promover y facilitar la ruptura con todos los lazos que unen al individuo con la sociedad capitalista. A la desobediencia se le añade el atributo integral para expresar la extensión de la misma a todos los ámbitos –judicial, cultural, económico o político– en los que pretenden que actúe. Esta sería la condición necesaria para alcanzar el éxito en su proyecto de revolucionario:

“Salir a la calle hasta agotarnos no es suficiente, necesitamos que dejes de obedecer, que dejes de mandar, que dejes de pagar la hipoteca, que dejes de pagar tus impuestos al Estado para pagarlos directamente al pueblo, que dejes de comprar en multinacionales, que dejes de aceptar discriminaciones de cualquier tipo. Sean cuales sean tus cadenas, rómpelas.” (Derecho de Rebelión, 2015: 17)

La revolución necesita de una estrategia, un plan de acción para conseguir sus objetivos. Construir un movimiento revolucionario, transitar hacia la nueva sociedad a través de nuevas instituciones paralelas, ser coherentes entre medios y fines, ir a la raíz de los problemas, enraizar la lucha en el territorio, apostar por la autodefensa en caso de objeto de represión, son algunas de las propuestas que desde el sector más

radical de la CIC se conciben. Esta estrategia definirá en gran medida las tácticas a utilizar. Estas han de formar parte de un movimiento antisistémico y se conciben como recursos culturales, un conjunto de medidas que han de posibilitar la transición. Las iniciativas que se agrupan en torno a la CIC llevan a cabo una variedad de tácticas que podemos resumir en la puesta en funcionamiento de: espacios de autoaprendizaje; asambleas; colectivizaciones; cooperativas; vida comunitaria; y desobediencia.

Esta última, la táctica de desobediencia, no queda limitada a un momento o acción concreta, sino que se vincula con la construcción de un proyecto alternativo a la sociedad capitalista. Es decir, es uno más de los recursos culturales que dentro de la CIC se promueven para alcanzar su denominada *Revolución Integral*. Un proyecto de transformación radical de la sociedad que desea lograr la autonomía adaptándose al contexto actual. Para lograrlo intentarán extraer lo positivo que estos intentos revolucionarios tuvieron en el pasado. Recogiendo del legado cultural, del repertorio construido en la lucha por el cambio social lo que creen pueda ser positivo para alcanzar su meta y poder transitar hacia una nueva sociedad postcapitalista:

“Entendemos la estrategia como la concepción general y el plan de acción concreto para conseguir unos objetivos desde un punto de partida. En este caso, la estrategia a desarrollar es la de hacer una revolución autonomista en el siglo XXI; una estrategia basada en la realidad actual y en los aprendizajes del pasado. (...) De acuerdo con estas líneas generales de la estrategia, proponemos un esbozo de algunas tácticas que podemos llevar a cabo en nuestros territorios desde ahora mismo. (...) Para hacerlo breve explicamos solo algunas tácticas sobre las que pensamos que haría falta dar más impulso al estadio actual: (...) Insumisión y desobediencia: la legalidad intentará blindarse para que no podamos avanzar en nuestro proyecto revolucionario; no solo con las trabas que ya comporta, sino con nuevas regulaciones que se irán inventando a tal efecto. Por esto son fundamentales la desobediencia y la insumisión (ocupación, expropiación, desobediencia civil o fiscal, etc.). A tal efecto, es conveniente tener el máximo de apoyo posible y legitimidad reconocida; pensamos que hace falta vincular estas acciones ilegales explícitamente con la implantación de una alternativa, vinculando la extensión del proyecto y su resistencia.” (Grupo de Reflexión para la Autonomía, 2015: 101-107)

La desobediencia sería una más del conjunto de las herramientas esenciales para aumentar el empoderamiento popular hacia la autogestión, pero posee un carácter central que dota de estabilidad a su proyecto. La desobediencia económica facilita los recursos financieros necesarios para consolidar el proyecto revolucionario en curso, regando monetariamente las iniciativas populares que la CIC acoge bajo su manto protector y al núcleo de activistas más comprometidos con su causa:

“Está la asamblea que somos todos. Pero luego en el día a día ¿quién está tirando del carro? Están primero los activistas. Entonces, estos activistas para que puedan estar en el día continuamente sin parar viviendo esto. Porque es vivirlo, eso es vivirlo es no hago nada más, hago esto. Entonces, para poder hacerlo tienen que tener una renta

económica comunitaria para activistas. O sea, que sale de la comunidad, del conjunto. Y luego están los que de alguna manera dedican una parte de su tiempo supergrande [estos] tienen una renta básica cooperativa que son las asignaciones que decimos nosotros. Yo por ejemplo tengo una asignación porque dedico muchas horas [...] yo estoy dejando de trabajar muchas horas, estoy dejando de ingresar euros, estoy dejando de cubrir mis necesidades con esos euros. [...] Las rentas [asignaciones monetarias para los activistas más implicados en el proyecto colectivo de la CIC] surgen de una desobediencia fiscal-legal, yo lo llamaría así. Porque es decir oye con tus reglas del juego... pam. Surgen de esa desobediencia fiscal. [...] Son unos recursos colectivos y esos recursos se reparten para que estos activistas y estas personas que están dedicando ahora parte del tiempo tengan esa asignación que les permite seguir estando aquí y no irse fuera. Es como mi caso. Es decir, yo puedo ir dejando de lado mi empresa, olvidarme de mis clientes en euros, olvidarme de las grandes empresas de servicios de informática, me puedo ir olvidando de todo eso porque ya no lo necesito: como única fuente de ingresos; para irme de vacaciones para pagarme la comida; para pagarme la hipoteca. Pues tendré que tener algo, tendrá que haber una transición, tendré que ir dejando el euro, tendré que ir reduciendo gastos.” [Alejandro, Valls, 2014]

La CIC se convierte en un espacio que articula, promueve y financia todo un conjunto de propuestas dirigidas a acabar con las bases del dominio capitalista. Su mayor baza, su mejor recurso y en gran medida el pilar central que sustenta su organización es la desobediencia fiscal. A través de la misma, se logra atraer personas que se auto-ocupan y logran evitar el pago de impuestos bajo el paraguas legal de la CIC. El esfuerzo colectivo de estos miembros de la cooperativa –denominados socios auto-ocupados– posibilitará desviar parte de los beneficios económicos de su actividad al pago de asignaciones mensuales a miembros de la cooperativa que liberados o no de la carga del trabajo, podrán dedicarse a defender, extender y consolidar el proyecto político de la CIC:

“Hemos mejorado mucho en cuanto a: organización; a tener más controlado el tema de las altas de los socios auto-ocupados; la información que damos que no damos; hasta dónde podemos llegar; cómo nos protegemos frente a los riesgos de Hacienda. [...] Desde un punto de vista más general [...] yo pienso que la cooperativa se ha convertido casi exclusivamente, es un poco exagerar pero en un gran porcentaje, en una herramienta que favorece que la gente pueda ser socio auto-ocupado, llevar a cabo su actividad. Y hay otros aspectos que están evidentemente más abandonados.” [Ana, Barcelona, 2016]

“Mientras sucede una progresiva privatización de todo lo público, mientras se nombra a la crisis como causante de la falta de recursos, mientras se despilfarra dinero público en intereses de los de arriba, los proyectos públicos en los que estamos trabajando los y las de abajo, suelen adolecer de falta de recursos para consolidarse. Para revertir esta situación, es necesario derivar una importante cantidad de esos recursos por la vía directa mediante la desobediencia fiscal. Por ello, desde esta publicación, participamos del llamamiento para iniciar y extender una acción de insumisión fiscal al Estado español y hacia quienes lo controlan, como acción consecuente para demostrar que no pagaremos sus deudas, porque no reconocemos la actual Constitución. Una desobediencia fiscal que sirva para alimentar la autogestión de las asambleas y colectivos, y desde éstas, dar prioridad absoluta a la financiación participativa de los recursos que consideramos realmente públicos.” (Derecho de Rebelión, 2015: 19)

Se trata de una de las variadas formas que puede adquirir la desobediencia económica al Estado. Al no estar dados de alta ante el Estado como trabajadores parte de los impuestos (IRPF, IVA, etc.) que tendrían que pagar los socios auto-ocupados de la CIC por ejercer su actividad productiva se desvían para ser empleados a ciertos proyectos que acoge la entidad. Desde su óptica libertaria, estas iniciativas son las únicas que poseen la legitimidad necesaria para hacer uso de esta fuente de financiación, ya que estarán dedicadas, en teoría, a trabajar en la construcción de un proyecto social solidario. El entramado societario de la CIC actuará como barrera que obstaculizará la acción represiva por parte del Estado, dando lugar a una especie de “ingeniería financiera activista y revolucionaria” en pro de lo que entienden como bien común.

No obstante, al contrario de lo que normalmente se estila entre los defraudadores de la Hacienda Pública, ésta se hará pública a través de sus publicaciones⁶⁰ para expresar su rechazo a la situación actual, al Estado y al sistema capitalista. Su objetivo posibilitar la concienciación, la difusión y la práctica de una desobediencia económica que ayude a consolidar las iniciativas colectivas dirigidas a la superación del actual orden social.

Desde su visión, la desobediencia económica ha de derivar en autogestión fiscal. Es decir, en una auto-financiación de los servicios destinados a cubrir las necesidades básicas de la población. Una propuesta por tanto de carácter libertario donde la mediación del Estado es reemplazada por la auto-organización popular. Estamos por tanto ante un recurso cultural –la desobediencia civil– que ha sido y es utilizado por una gran diversidad de movimientos sociales. Pero que es ampliado y transformado para ser utilizado a modo de táctica –financiación de iniciativas de carácter revolucionario– y pasa a estar destinado a abonar un proceso de transformación social de hondo calado construido “desde abajo”:

“Algunos de los mecanismos que aportamos en esta página se asemejan a la picaresca que también utilizan personas para fines individualistas y de dudosa ética. Si éstos forman también parte de nuestras propuestas es porque el calado del sistema de autogestión social que proponemos necesitará de gran cantidad de recursos para poder realizarse, los cuales pueden generarse a partir de la capacidad de trabajo y generosidad de muchas personas; siempre y cuando los recursos económicos mínimamente necesarios acompañen para hacerlo posible. Entendemos por autogestión fiscal todas aquellas vías de redistribución que hacen que la fiscalidad se quede en iniciativas que realmente redunden en beneficio de la gente. Es decir, que la parte del trabajo que cada persona es responsable de aportar a lo común, se pueda destinar a servicios públicos que realmente sitúen las necesidades básicas de las

⁶⁰ El *Manual de Desobediencia Económica* publicado en 2015 –su tercera edición– por el colectivo Derecho de Rebelión es todo un ejemplo de esta práctica.

personas en la escala más alta de prioridades. Por ello, y frente al despilfarro de nuestros recursos por parte del Estado, se hace prioritario y poco menos que imprescindible generar dinámicas cada vez más masivas de desobediencia civil y reaprovechar nuestros recursos para la auto-organización popular, desde abajo.” (Derecho de Rebelión, 2015: 36-37)

Resumiendo, la desobediencia económica se constituye en la CIC como una de las tácticas que posibilita parte de la financiación necesaria para activar y promover una movilización social de carácter libertario. Además, de actuar como expresión simbólica de su rechazo al actual sistema socio-económico –el capitalismo– y del aparato estatal que entienden sirve de apoyo para su expansión y éxito.

En la CIC entienden que los proyectos que acogen son “colectivos libres”. La elección de la cooperativa como forma jurídica por estos colectivos posibilita su presencia en el territorio y obedece en parte a la afinidad que mantienen con los principios y valores que las asociaciones cooperativas en teoría deberían esgrimir. Pero fundamentalmente ha sido elegida porque permite zafarse con facilidad –gracias la legislación que la regula– de la persecución judicial o policial que sus prácticas rebeldes –desobediencia, solidaridad con grupos clandestinos, etc.– al borde de la legalidad o tal vez fuera de ella pudiera provocar. El objetivo es poner en funcionamiento el ideal anarquista a través de la autogestión aprovechando el viento a favor que pueda proceder de una normativa permisiva:

“Yo creo que la clave es una ley de cooperativas catalana que es única en el mundo. O sea, permite la figura del socio voluntario. [...] Tiene algunas características singulares que nos permite justificar como voluntariado cualquiera de las actividades que pueden estar ocurriendo dentro de la cooperativa. [...] Eso es fundamental sin eso... [...] por lo poco que tengo entendido ha sido el marco legislativo.” [Pere, Barcelona, 2016]

La CIC no sería por tanto una simple organización cooperativa integrada en el tercer sector catalán, sino una plataforma política cuya meta final estaría dirigida a extender la autogestión con fines revolucionarios:

“Eso sería lo que se ve desde fuera. [...] Para nosotros todo esto son herramientas. O sea, somos una organización política lo que pasa que evidentemente utilizamos las herramientas que tenemos a mano. Entonces, nosotros no creemos en que las cooperativas sean el último fin, sino son simplemente un medio. Es decir, son un medio, son una herramienta, siempre insistimos en eso, siempre. [...] En el fondo a nosotros no nos interesa que la CIC crezca. Lo que nos interesa es que crezca la autogestión, que crezcan las redes autogestionarias.” [Manel, Barcelona, 2015]

“La *Cooperativa Integral Catalana* es el nombre político y cuenta con algunas figuras jurídicas. [...] Utilizamos herramientas jurídicas pero no tienen protagonismo a nivel de toma de decisiones.” [Erik, Barcelona, 2015]

“Por parte de los colectivos libres, el engaño ha sido históricamente un recurso defensivo, un camuflaje necesario para la estricta supervivencia. Desde los comienzos de las luchas de emancipación social, los colectivos libres se han visto en la necesidad de operar en la sombra y cambiar de identidad para evadir la persecución del Estado. Los primeros sindicatos se hacían pasar por sociedades de socorro; las colectividades anarquistas, por sociedades cooperativas. Haya revolución o haya normalidad, los colectivistas debemos llevar a la práctica nuestras ideas. No importa que los que se asocien para el trabajo común sean pocos, pues lo que interesa ante todo, es probar la eficacia de la idea puesta en práctica. (...) En periodos históricos como el presente, en que la correlación de fuerzas entre los colectivos y el Estado está tan desequilibrada del lado de este último, es cuando más importa conocer la legislación para encontrar los puntos débiles que permitan incumplirla al menor coste. (Derecho de Rebelión, 2015: 49-50)

Concretando, la elección por la forma jurídica de la cooperativa es parte de su estrategia de marcado carácter libertario. El marco legal que regula este tipo de asociación mercantil facilita mantener la constante lucha que históricamente el movimiento anarquista viene manteniendo contra el Estado. Un pulso que al poder situarse dentro de la legalidad proporciona un muro de defensa, permite la difusión pública del proyecto revolucionario y facilita su consolidación. La fachada cooperativa posibilita, en cierta medida, extender el velo que a modo de pantalla intenta mantener “ocultos” los elementos y prácticas del movimiento que corren el riesgo de ser perseguidos jurídica y policialmente:

“En resumen, la elección de la forma jurídica basada en un criterio de utilidad es el único criterio deslegitimador del Estado, un recurso defensivo, de ocultación, que no valida ninguna de las formas impuestas por esta organización criminal que es el Estado. Por lo general, las formas legales más útiles para mantener un colectivo libre protegido del Estado son aquellas a las que la ley concede personalidad jurídica y responsabilidad limitada. (...) Dentro del modelo de transición que están desarrollando las cooperativas integrales, la herramienta jurídica de cooperativa es un elemento estratégico. (Derecho de Rebelión, 2015: 58)

Para los simpatizantes del movimiento y el sector más militante la cooperativa constituye una forma jurídica coherente con el conjunto de valores, principios y objetivos que mantienen. Este tipo de asociación posibilita sustentar su confrontación sin tener que renunciar a una correspondencia entre los fines y medios. Si está siendo utilizada es porque posibilita cimentar de forma coherente y sobre sólidas bases su transición revolucionaria.

Los activistas se adaptan al contexto local donde han de desarrollar su acción colectiva, aprovechan la oportunidad que presenta la normativa vigente e intentan construir instituciones paralelas.

Estas instituciones conformarán nuevos espacios para micromovilización. Un proceso colectivo que ha de llevar a generar la identidad y la solidaridad necesarias para avanzar hacia su revolución. Pues bien, todos estos espacios –proyectos colectivos, cooperativas, biorregiones, comisiones internas, grupos de trabajo, etc.– han de organizarse en la CIC mediante asambleas.

Estas son concebidas como el máximo órgano que expresa el carácter horizontal –se fundamentan en alcanzar el consenso de sus miembros– de esta plataforma antisistema radical, que hará de la práctica del asamblearismo su bandera. Tanto, que algunas de las personas que constituyen su entorno no dudan en diagnosticar esta práctica de “asamblearitis”. Nada podrá sustituirla, a través de ella entienden: se informa; se delibera; y se decide sobre los temas que les afectan directamente.

Llegado a este punto considero útil sintetizar mi experiencia en la multitud de asambleas en las que he participado en esta plataforma antisistema. Para este fin describiré desde una visión reflexiva y crítica esta práctica tan extendida en la que tienen puesta toda su esperanza los miembros de la CIC.

Mi participación en las asambleas me permitió observar los mecanismos internos que la CIC ponía en marcha para fortalecer el proceso de amalgama que debía llevar a una confluencia de movimientos –ecologista, libertario, economía solidaria, etc.–, unidos por el marco de referencia del decrecimiento, a constituir una organización eficiente que impulsara, financiara y amparase una red de proyectos autónomos. Este tejido social –en construcción– conformará la infraestructura donde se experimenta y se transita hacia “otro mundo posible”.

La CIC y sus asambleas proporcionaban coordinación a lo que anteriormente eran proyectos fragmentados y dispersos por el territorio. Las asambleas permanentes de la CIC dotaban de unidad en la acción a ese conjunto de iniciativas que ahora pasaban a formar parte de una plataforma antisistema.

La práctica de la asamblea era omnipresente, constituyendo un modelo de organización al que bajo ninguna circunstancia renunciaban sus miembros. La asamblea era un acto que en buena medida, condensaba todos los valores y principios que desean sostener: horizontalidad, autogestión, búsqueda del consenso, etc.

En todos los rincones de la organización, todas las personas que formaban parte de la CIC, ya estuvieran en comisiones, grupos de trabajo, proyectos, ecoredes, reuniones, encuentros, etc., acababan organizándose bajo estas formas. Y en todo momento, la

práctica asamblearia regía cualquier acto que conllevara un intercambio de información relevante, toma de decisiones o debate interno. Toda la vida colectiva en el seno de la entidad era organizada bajo este modelo.

Pues bien, es cierto... en ellas se intenta informar, se intenta deliberar y se intenta decidir. No obstante, la eficacia de este esfuerzo colectivo de carácter diario, de esta práctica cotidiana que realizan todos sus miembros, es más que cuestionable. El principio del consenso, que –en teoría– se habría de alcanzar en estos actos, impide en momentos clave llegar a un acuerdo y corregir el rumbo. Este problema se agrava, principalmente, cuando se abordan conflictos internos, problemas de calado –volumen de deuda que puede contraer la organización, desvío de fondos para uso personal, etc.–. O en ellas participan un número elevado de personas que –normalmente– presentarán intereses diversos y, en ocasiones, opuestos a los de la mayoría.

Además, en la CIC la práctica de la asamblea se transforma en algo más que un mero procedimiento formal para la toma de decisiones en una organización que pretende ser horizontal. En las siguientes líneas, describiré las diversas funciones que esta práctica ha tenido en la plataforma antisistema. Para ello me apoyaré en una síntesis que condensa los datos recabados en la observación participante durante las asambleas permanentes que periódicamente congregan a los miembros más activos de la CIC. Entre estas funciones destaco por la relevancia que mantienen para esta tesis: la terapéutica y pedagógica; la identitaria y prefigurativa; y la de gestión.

La función terapéutica es evidente cuando es utilizada por parte de la organización como un espacio para que sus miembros compartan y expresen sus inquietudes, necesidades y sentimientos. La asamblea en ese momento –entienden– debe acompañar y atender mediante una escucha activa a sus miembros. Esta práctica que todos desarrollan y forma parte de su actividad diaria, se convierte –de forma indirecta– en un instrumento para atender las necesidades de las personas integradas en los proyectos que dotan de vida y anclan en el territorio la organización y su lucha. En ella se debería establecer un diálogo, un acto de comunicación verbal y no verbal –compuesto de gestos faciales, corporales, miradas– dirigido –en este caso sin guión– a alcanzar el conocimiento y el cuidado de ese “otro” que forma parte de la comunidad.

No obstante, esta función terapéutica requiere que todos los asistentes estén dispuestos a afrontar este reto con una actitud abierta y empática que permita ponerse en el lugar de la persona que está expresando una necesidad o siendo objeto de una evaluación por parte del grupo que allí se reúne. En teoría, a través del diálogo se ha

de ir concretando de forma intuitiva el grado de fiabilidad entre sus miembros. Entienden que esta práctica ha de llevar a facilitar construir y afianzar el vínculo de confianza para que se dé el apoyo mutuo, la solidaridad necesaria en esta comunidad de rebeldes y desencantados con la modernidad. Este apoyo –en la mayoría de los casos– tomará forma de asignación económica para sostener el proyecto afín o la actividad que realiza el activista para la organización.

Pues bien, estas condiciones previas pueden ser “fácilmente” accesibles en grupos muy reducidos. De hecho en la CIC existe una comisión que intenta proporcionar esta clase de cuidados. Pero trasladar esta función al conjunto de las asambleas donde pueden reunirse fácilmente más de treinta personas es, desde mi punto de vista, mucho esperar de este espacio de encuentro y deliberación.

La función terapéutica en una asamblea requiere en buena medida o se apoya en un ambiente social distendido y de la capacidad de empatizar de sus miembros, en un conjunto de habilidades que nace del aprendizaje, en la integración de ciertas actitudes que faciliten ese clima necesario. Pues bien, en la CIC apuestan porque ese proceso de aprendizaje se lleve a término a través de las asambleas. Estas constituirán no únicamente un modelo de organización, sino un momento para el aprendizaje colectivo. A través de esta práctica cotidiana y omnipresente, los miembros de la CIC han de integrar las reglas del juego de la autogestión, un patrón cultural que facilite el trabajo grupal en su seno.

Si bien es cierto, que el aprendizaje se potencia exponencialmente, mediante la observación del comportamiento de otros individuos y los resultados de este comportamiento. Que la asamblea es una práctica y un espacio que facilita este proceso de auto-educación que técnicamente recibe la denominación de *aprendizaje vicario*. Y que si bien las asambleas de la CIC pueden estar compuestas por miembros que actúen como referentes –en la práctica ejercen un liderazgo carismático– que pueden modelar con su ejemplo la conducta de otros miembros. Intentar que este espacio sea efectivo al mismo tiempo para atender necesidades, educar, modelar o gestionar es una apuesta muy ambiciosa y por los resultados observados condenada al fracaso.

Más que llevar a desarrollar fuertes vínculos de confianza y constituirse en un lugar donde sus componentes puedan encontrar apoyo y muestras de empatía la asamblea puede ser utilizada por alguno de sus miembros o grupo de afinidad –de forma consciente o inconsciente– para poner en evidencia los errores cometidos por los

“otros” y transformarse en un “campo de batalla” donde se ha de dirimir de forma pública, lo que con toda seguridad se acabará solucionando en pequeñas reuniones integradas por los sujetos que protagonizan ese discurso y donde aborden con serenidad el tema objeto de conflicto. O peor aún, no se trate en petit comité y acabe enquistándose, enturbiando el clima social, o llevando al abandono de la organización y de su proyecto colectivo a una parte de sus miembros.

La CIC es un laboratorio social donde se experimentan nuevas formas de relacionarse para llegar a transformar la sociedad, difundiendo una “nueva cultura política”. Pues bien, ante este fenómeno no previsto, sus miembros optaron por seguir apoyándose en la asamblea para seguir solucionando todos sus problemas. Pero la transformaron en una práctica rigurosamente planificada donde todo está programado previamente y medido. Aparece –desde mi interpretación– la problemática de garantizar “a toda costa” la horizontalidad y el consenso, es decir, su eficacia. Y ese “a toda costa” puede suponer, paradójicamente, todo un riesgo –burocratización, dogma, jerarquía– para la continuidad de los principios básicos que rigen esta organización: horizontalidad; búsqueda del consenso; etc.

Describiré el proceso previo y el desarrollo que una asamblea permanente de la CIC conlleva, para evidenciar este esfuerzo colectivo dirigido a establecer una organización eficiente que con muy escasos recursos y bajo principios libertarios –que acaban convirtiéndose en dogmas–, ha de dirigir su acción colectiva a producir todo “un nuevo mundo” en el que transitar hacia la autonomía.

Pues bien, sus miembros han optado ante sus problemas por no abandonar su organización asamblearia –su rechazo conllevaría la renuncia a la democracia directa que la CIC prefigura en su seno– y para corregir los errores que bajo este modelo se producen, normativizan hasta el mínimo detalle esta práctica.

Actualmente, las asambleas permanentes se planifican dentro de un calendario anual y se mantienen una vez al mes –anteriormente cada quince días–. Los puntos a tratar sólo pueden proceder de las comisiones o grupos de trabajo que los miembros de la CIC envían a la comisión de coordinación que ejerce –en la práctica y con “carácter delegado”– de órgano de control de todos los proyectos que integran la estructura de la CIC. Las propuestas de los grupos de trabajo y los temas pendientes recopilados por esa comisión, entre los que podemos encontrar: compromisos de otras permanentes pendientes de seguimiento; puntos inacabados en las anteriores asambleas; propuestas no integradas por priorizar otras cuestiones en un momento

dado. Este conjunto de propuestas y temas serán recogidos por la comisión de coordinación dos semanas antes de tener lugar la asamblea permanente.

Además, estas propuestas serán estudiadas por coordinación con el fin de adaptarlas a las necesidades que la CIC en ese momento posee. Esta comisión será la encargada de filtrarlas teniendo en cuenta entre otros factores: el grado de importancia del colectivo que la presenta; la urgencia; el tiempo que lleva sin abordarse o resolverse; el principio de subsidiariedad –un tema debe ser tratado por las personas más próximas a él y sólo otros niveles pueden intervenir si éste no puede resolverse a escala local–, base ideal que sustenta el federalismo o confederalismo que defienden; etc.

Todo este esfuerzo permitirá elaborar un listado de temas a abordar en la asamblea, extenso y preciso. Además, permite reunir la información relevante sobre estos que puede ser consultada por todos los miembros antes de tener lugar la asamblea. El orden estricto en el proceso garantizará la ausencia de “contaminación”. Pero el proceso continúa y debe seguir pautado para que esta práctica esencial se desarrolle en armonía. Para este fin durante las asambleas permanentes varios de sus miembros pueden ejercer las funciones de: dinamizador; facilitador; secretario; guardián del tiempo; asignador de turno de palabras; y observador. En torno a estas diferentes funciones la asamblea trata de conseguir su cometido participativo y cohesivo. Sin embargo, como comentaba, la práctica acaba burocratizándose, implicando un despliegue normativo.

Se inicia un proceso de burocratización, un despliegue normativo de carácter interno que intenta corregir los errores que se cometen, mediante la organización, la planificación al detalle de toda la actividad de sus miembros y la exposición pública de sus avances o fracasos para su evaluación por la asamblea. Una planificación de la actividad de sus miembros que es accesible –online– y presentada “físicamente” en este espacio. La asamblea se transforma en una actividad que huye de la imprevisión y requiere seguir un orden estricto: recogida de propuestas; priorización y reformulación de estas; elaboración del orden del día; preparación de la logística; difusión de la convocatoria; asignación de roles; actas que evidencien las tareas realizadas en periodos concretos, etc.

En las asambleas los problemas internos parecían enquistarse y prolongarse en el tiempo sin llegar a una resolución efectiva de: las tensiones y conflictos entre sus miembros; la falta de reciprocidad; los errores en la gestión de los recursos colectivos;

la utilización de argumentaciones poco sólidas; etc. La asamblea no generaba confianza. El proyecto parecía hacer aguas continuamente acosado por la dificultad que presentaba este método organizativo para poner orden o solventar las carencias, los problemas que se presentaban y los errores que se iban cometiendo.

Las asambleas –en la fase inicial del proyecto– se basaban en un apoyo mutuo de carácter “incondicional”. Pero esta actitud llevó a casos de falta de reciprocidad. Posteriormente, quiso solventarse esta tendencia, los errores y las tensiones que se iban produciendo en su seno llevando un control más efectivo, iniciando un proceso de institucionalización, una regulación que intentaba poner freno al “desenfreno” inicial. Por lo que pude observar durante las asambleas, este despliegue normativo y su aplicación rigurosa tampoco parecían llevar a “buen puerto” el proyecto rebelde de la CIC. Y como el proceso de burocratización no daba muestras evidentes de ser efectivo, se optó por activar el botón del pánico y descentralizar su organización –a través de las denominadas biorregiones– para que el proyecto colectivo se mantuviese fiel a sus principios libertarios.

Para los activistas, la solución a los problemas de su organización se halla en la descentralización, en la construcción de una federación de pequeñas CIC que impida la conformación de estructuras jerárquicas y mantenga en su estado “más puro” el principio de autogestión a través de pequeñas comunidades soberanas y autónomas.

Es decir, los problemas de la CIC se resuelven extendiendo su modelo. De forma paradójica las crisis internas se solventan difundiendo a modo de nuevas semillas una organización que es puesta en cuestión por sus bases. La CIC puede parecer en esos momentos –para un observador externo– a punto de “explosionar”, pero se trata de una “voladura” controlada y planificada que más que poner en peligro su continuidad extenderá hábilmente su proyecto colectivo reconduciendo un conflicto interno que acabaría o pondría en serias dificultades a cualquier organización formal. Pero la CIC no lo es.

Las asambleas en la CIC se convierten en un *ritual* que se utiliza para legitimar la toma de decisiones, intentar detectar necesidades y transmitir doctrina. Además, con esta práctica se expresa la confrontación que mantiene la plataforma antisistema ante el modelo de democracia representativa y la existencia de jerarquías en las organizaciones. Su apuesta por un método que no acaba de resolver los conflictos internos, los errores y abusos cometidos, demuestra ciertos desajustes o

contradicciones existentes dentro de esta práctica de fuerte contenido simbólico en la CIC.

Sus miembros muchas veces eluden afrontar directamente esta contradicción optando por intensificar y potenciar la organización formal de estos actos. Su negativa a cuestionar su validez para abordar ciertos temas les lleva a lo que algunas personas de su entorno próximo califican como “asamblaritis”. Esa apuesta por la asamblea “funcione o no” en términos antropológicos recibe el nombre de: fetichismo. El fetichismo de un modelo de organización que Harvey comentaba (2013: 184) y que otros autores han planteado en sus investigaciones (Cubelos, 2016).

La asamblea en la CIC llega a tener un carácter sagrado –en sentido amplio–, una forma de organizarse a la que se rinde culto esperando que proteja a la comunidad de los peligros que afronta en un contexto marcado por la incertidumbre y el riesgo. La modernidad y el proceso de globalización generan malestar social, anomia e incertidumbre que han de ser aliviadas mediante la existencia de una comunidad autónoma, con capacidad para gobernarse y controlar el riesgo. Y ante esta situación el ensamblarismo en todo momento y lugar, actúa de fetiche que previene no sólo de lo que entienden como el mal social externo –capitalismo, jerarquías, heteronomía, Estado, etc.–, sino de sus propios problemas internos.

Las asambleas son el remedio y si no funcionan es que no lo hacemos bien –parecían decirse–. Por ello la CIC, como espacio que evalúa diariamente esta forma de organizarse, inició un proceso que intentaba prescribir hasta el más mínimo detalle la forma correcta de practicarla, convirtiéndola en un ritual. Un acto que lleva a su “Verdad”, a la auténtica democracia, a la sociedad autónoma, al ideal libertario, a la revolución, evitando las instituciones jerárquicas fuentes de todo mal. La asamblea pasa a ser un ritual en la CIC porque tiene por objeto ser el pilar que sostiene ese nuevo orden social que desean.

Abordaré ahora, apoyándome en mi experiencia dos encuentros que ilustran en gran medida el carácter instrumental que adquiere dentro de la CIC como organización política, esta práctica ensamblaria. Estas descripciones al contrario de la síntesis anterior que intentaba condensar en un único relato el conjunto de asambleas permanentes a las que pude asistir, se basan en dos experiencias concretas. La primera se repite con carácter anual y es denominada como “Encuentro de Cooperativas Integrales” y la segunda se produjo con motivo de dar a conocer la *Revolución Integral* entre sus miembros.

Pues bien, la primera cumplió una función identitaria y prefigurativa. Sus asambleas constituyeron la expresión simbólica de una comunidad en construcción que transita hacia la revolución social. Este encuentro puede calificarse como un acto de comunión, donde se reunieron una parte -180 personas según sus organizadores- de los miembros más activos, entregados y concienciados en este tipo de activismo.

Estos llegaban de los más variados rincones de nuestra geografía nacional: Asturias; Canarias; Navarra; Madrid; Murcia; Valencia; Valladolid; Zaragoza; Granada; Castellón; Tarragona; Mallorca; Ibiza; San Sebastián; Vitoria-Gasteiz; Ciudad Real; Sierra del Segura (Albacete); Béjar (Salamanca); El Bierzo (León); Cretas (Teruel), etc. Además, también se dieron cita miembros de la red de cooperativas que desde Francia impulsan el mismo proyecto colectivo, estos procedían de las ciudades de: Toulouse; Lyon; Perpiñán; y Marsella.

Durante cinco días –del 30 abril al 4 de mayo de 2014– me desplazé a la ciudad de Zaragoza para asistir al “III Encuentro de Cooperativas Integrales”⁶¹. Un evento que se viene realizado anualmente y que en esta ocasión tiene como anfitriona la entidad *Cooperativa Integral Aragonesa* (CIAR)⁶². El encuentro calificado por los activistas como “sin fronteras” (transnacional) de cinco días de duración, tiene lugar en lo que denominan “Centro Social Okupado Kike Mur”⁶³ situado en el centro de la ciudad de Zaragoza.

Inicio mi observación participante el día 1 de Mayo –Día Internacional de los Trabajadores–, una fecha con alto contenido simbólico para los activistas del movimiento obrero. Este es el primer día del encuentro en el que se inicia las asambleas temáticas y programadas para estas jornadas de convivencia, el anterior – día 30 de abril– estaba planificado para ir acogiendo en el centro okupado a los activistas o personas interesadas en las actividades que se desarrollan en esta red. Estos llegaban a la ciudad desde toda la península y representaban o estaban vinculados al entramado de cooperativas integrales⁶⁴ que se extiende por todo el territorio nacional.

⁶¹ Página web de la red de cooperativas y del donde podemos informarnos sobre este evento: <http://integralkooperativoj.net/>

⁶² Página web de la cooperativa aragonesa: <http://ciar.cc/>

⁶³ Página web del centro social okupado: <http://okupa.noblezabaturra.org/>

⁶⁴ Página web desde la que se puede enlazar con todas las cooperativas, contiene información actualizada de esta red de activistas: <http://integralkooperativoj.net/>

Entre mis objetivos se encontraba acercarme a esta ciudad aragonesa con el fin de establecer nuevos contactos y documentar las asambleas. Pues bien, esos objetivos fueron alcanzados. En este encuentro amplié considerable mi red de informantes vinculados a esta plataforma antisistema, durante unas jornadas consideradas y definidas por Andrés [nombre ficticio asignado para salvaguardar su anonimato] uno de los activistas más implicados de la CIC, como históricas y dignas de ser recordadas en un futuro próximo.

Consciente de que así podía ser llegué a Zaragoza provisto de una cámara de video para poder recoger material audiovisual que permitiera la descripción de este encuentro y su análisis posterior. Todas las intervenciones de los activistas o simpatizantes durante las asambleas temáticas y programadas a las que asistí fueron registradas en ese formato.

No obstante, tal y como “recomendó” Emilio [nombre asignado para salvaguardar su anonimato], uno de los activistas presentes en estas jornadas y que acabó siendo el personaje clave para entender el significado de este encuentro, no se abordarían durante las asambleas ciertos detalles de esa dimensión revolucionaria de la CIC que incluyen la desobediencia civil y la acción directa.

Emilio, mexicano, estudiante de Economía en la Universidad de Toulouse y miembro de la *Cooperative Integrale Toulousaine*⁶⁵, siempre estuvo arropado por los activistas más implicados de la CIC. Este activista parecía ser reconocido y respetado por los miembros más representativos e implicados de esta red y poseer cierta autoridad moral por su experiencia en las acciones colectivas que protagoniza en Chiapas (México) el movimiento zapatista, actividades que él mismo se encargó de comunicar durante su intervención a todos los presentes.

Esta experiencia vital en el seno del grupo le permitía ejercer de referente simbólico, una posición que le llevaba a no ser cuestionado por el resto, a ser reconocido y admirado por una parte de los allí presentes. Además, el ya curtido activista mexicano en una de sus intervenciones⁶⁶ de forma breve –no llegó a los cuatro minutos– expuso para los allí presentes una muestra significativa de los marcos que construye la red de cooperativas integrales para llevar a la acción revolucionaria.

⁶⁵ Página web: <http://cooperative-integrale-toulouse.org/>

⁶⁶ Que he grabado en video y forma parte de los documentos audiovisuales obtenidos durante la observación participante.

En primer lugar, expresó en su intervención un *marco de diagnóstico* que proporcionó la situación considerada problemática: la dominación del sistema neoliberal y patriarcal. En la asamblea que tuvo lugar el 3 de mayo y que abordaba el tema de la *Revolución Integral*, comentaba:

“Quisiera intentar plasmar desde como miro este asunto Revolución Integral para ver donde estamos parados. Entiendo que hoy por hoy estamos siendo dominados no sólo por el estado ni por el mercado pero igual el patriarcado [...] Hay lazos de dominación que son simultáneos en todo momento, como que están cruzando. Pues yo puedo decir, sí, estamos generando una respuesta contra el mercado pero en realidad es contra todo. Por eso la respuesta de la cooperativa integral [entiéndase, de cada una de las cooperativas integrales que constituye la red] es sistémica.” [Emilio, Zaragoza, 2014]

En segundo lugar, proporcionó el *marco delimitador* distinguiendo quien está dentro del grupo. También, explicitó parte del *marco de pronóstico*, estableciendo la táctica que habría de llevarse a término compaginando “creatividad” con desobediencia y acción directa:

“Sobre la violencia revolucionaria [...] nos dominan todo el tiempo, todos los días y frente a esa dominación el revolucionario se indigna, ese sentimiento de indignación que da una respuesta violenta. Y eso yo lo he visto muchas veces, de hecho yo lo hice cuando dimos golpe así para chocar contra el sistema y quererlo derrumbar, quererlo destruir.” [Emilio, Zaragoza, 2014]

“Leí una crítica que se le hacía a la cooperativa integral. Que se le hacía en una revista española libertaria. De que no integraban esa dimensión de derribar y de destruir. Y que ese era como un reproche, verdad. Y yo siento de que no es ese el enfoque [...]. Es más, es un sentimiento que no es violento pero es como una creatividad revolucionaria [...]. Como una desobediencia revolucionaria, también. Pero entonces, frente a la gente que tienen un proyecto revolucionario y tienen sentimiento violento, yo mi sentimiento no es diferenciarme, decirle tú vete. Porque básicamente es solidarizarme con esas personas, porque igual son parte de la misma violencia [...]. Yo muchas veces he pasado por ese sentimiento de indignación. Entonces, yo lo siento como si fueran parte de mi cuerpo, de nuestro cuerpo, de nuestra iniciativa. Y miro en la experiencia zapatista de que ellos abrieron con su nuevo funcionamiento, un nuevo camino revolucionario, que es básicamente creativo como éste. Pero ellos tomaron las armas y hubo conflicto armado. Y hoy por hoy al que traicionó el grupo armado en ese tiempo se lo truenan [lo matan] todavía. Entonces, [...] pienso yo que ellos se dicen zapatistas y dentro está el ejército pero lo incluyen dentro de su... y ese movimiento que es de choque permitió esa creatividad. Pienso yo que no, fundamentalmente, no podemos negarlos a ellos.” [Emilio, Zaragoza, 2014]

Además, en este sintético pero sustancioso discurso, el activista destacó las dos dimensiones que posee la cooperativa. La primera es considerada un instrumento creativo que se mueve dentro del ámbito de la legalidad y de acceso es abierto a los no activistas. Este ámbito abarca el uso de la cooperativa como “caja de herramientas” a disposición de sus miembros. La segunda es la red como movimiento político y su acceso es restringido. Esta última posee formas de acción basadas en la

desobediencia civil y la acción directa. Estas formas de acción no serán tratadas en asambleas “públicas” y constituirán la auténtica trastienda activista de acceso restringido a los activistas más implicados en la causa de la red de cooperativas.

“Sobre el último (punto) de la transparencia [...] En el ámbito de su creatividad [la cooperativa] está usando marcos legales. Cuando está en marcos legales puede ser completamente transparente. Pero como cooperativa integral es sujeto político y que no sólo usa cosas que son legales, desde lo que no es legal hay muchas acciones que son de desobediencia y que son de acción directa, entonces pueden usar principios de no transparencia por esa misma razón.” [Emilio, Zaragoza, 2014]

Pero dejemos a un lado la construcción de marcos cognitivos y centrémonos en la descripción del lugar del encuentro. El centro social okupado “Kike Mur” definido por sus miembros como autogestionado y antiautoritario, constituyó un magnífico y céntrico recinto para este encuentro, cargado de componentes simbólicos. Lo que era en el pasado una prisión en Zaragoza se convertía en un espacio liberado –en términos activistas– para el uso residencial y lugar de encuentro del movimiento okupa en esa ciudad. Un proyecto autogestionado que de forma solidaria daría cobijo a un buen número de sus asistentes que pernoctarían y tendrían unos días para la convivencia en sus instalaciones. Un bello y funcional patio interior, una plaza y un entorno ajardinado próximo a sus instalaciones facilitarían además que los encuentros y las comidas se realizasen al aire libre.

Este centro social permitió reunir a un numeroso y heterogéneo grupo de personas – por edad, lugar de procedencia, formación, dedicación, situación personal– que estrechaba vínculos compartiendo las distintas salas de reuniones, habitaciones, cafetería, biblioteca, baños, etc. que ponía a disposición de los congregados el movimiento okupa de Zaragoza. Estos activistas y miembros de las distintas cooperativas integrales que se extendían impulsadas bajo el modelo propuesto por la CIC compartían además de unos días de convivencia, los avances y los obstáculos que se habían encontrado en el intento de hacer realidad en su territorio el proyecto colectivo que promovía esta plataforma antisistema.

Siempre dispuestos intentando conformar un círculo que expresará el principio de horizontalidad que debía regir, las asambleas temáticas con las que se estructuró el encuentro reunían una numerosa participación en cada sesión. Posteriormente, los grupos de trabajo –más reducidos en número– profundizaban en los asuntos abordados en ellas.

Estas asambleas reproducían entre sus miembros los roles que la asamblea permanente de la CIC empleaba. Pero con una actitud relajada y abierta, en un clima cálido, agradable que favorecía la puesta en común de sus respectivas experiencias. No se trataba de gestionar los proyectos, con lo que las tensiones desaparecían. En su lugar se intentaba lograr una comunión. Una unión en torno a la propuesta de la *Revolución Integral*. Asumir las bases del llamamiento a esta transformación radical de la sociedad para que estas constituyeran los principios compartidos y la identidad de la red de cooperativas que allí se daba cita.

Los activistas más concienciados asumían durante las mismas su compromiso de cooperar, sin tener en cuenta las fronteras que delimitaban los Estados. Nacía “formalmente” una *red activista de carácter transnacional* conformaba por cooperativas integrales, ecoredes, colectivos y proyectos que a través de la auto-organización se comprometían a hacer representar anticipadamente –prefigurar y experimentar– en sus respectivos territorios la revolución social que anhelaba el núcleo de activistas que impulsó desde sus inicios la CIC.

Estos activistas debían de llevar la *Revolución Integral* a su contexto local, fijarla en el ámbito local y promover encuentros específicos que divulgarán este objetivo entre sus miembros. En la CIC esta tarea ya se estaba realizando con anterioridad al encuentro.

A partir de estas líneas describiré el encuentro mantenido el día 16 de noviembre de 2013 en Hostalric (Girona), para ilustrar este trabajo previo realizado por los miembros de la CIC. Ese día me presenté en la “XXXIX Jornada Asamblearia de la CIC” que denominaba la temática a tratar bajo el título “¿Qué entendemos por revolución integral?”.

El encuentro tuvo lugar en el Mas Ciurana, una casa señorial –en mal estado– situada frente la estación de RENFE de ese municipio. Expropiada por ADIF hace tres años, fue ocupada por vecinos de la localidad el 20 de septiembre de 2013.

En el acto estaban presentes los activistas del grupo promotor de la *Revolución Integral* y otros miembros de la CIC interesados en la temática. Este grupo –según mencionan en su web– nació para publicar información, referencias, debates e ideas sobre el proceso de revolución integral. El 17 de diciembre de 2012 se presentó la propuesta de la revolución integral en la asamblea permanente de la CIC y posteriormente se creó el grupo⁶⁷.

⁶⁷ Relación de páginas web del grupo:

En ese momento el grupo se planteó construir lo que denominaban como “Bloque para la Revolución Integral”. Para este fin han realizado el llamamiento desde el grupo “Integra Revolución” que promueve la reflexión sobre la necesidad de una revolución integral, la formación de un marco de confluencia a nivel mundial para unirse, conocerse, contactar y crear sinergias. En el manifiesto digital del llamamiento los miembros del grupo se definen como:

“Somos un grupo de personas que desde el territorio catalán (en el sud-oeste de Europa) nos hemos marcado el objetivo de impulsar el Bloque para la Revolución Integral. Participamos en proyectos vinculados al ideario de una Revolución Integral, entre estos, de modo significativo, el movimiento de cooperativas integrales, y entendemos que es necesario un espacio ideológico que haga visible, interconecte y refuerce las prácticas que en este sentido se están llevando a cabo en todo el mundo.”⁶⁸

El Bloque se concibe no como una organización, sino como un marco ideológico en línea con los objetivos que se proponen y con el fin de facilitar su consecución. Los proyectos que se inicien en él serán totalmente autónomos. Los objetivos del bloque son:

“Aumentar la consciencia sobre las problemáticas del sistema vigente, la crisis de valores y cualidades humanas y su posible superación. Construir una identidad colectiva, múltiples contrapoderes, que puedan difundir, promover y hacer avanzar de forma clara y con más incidencia los planteamientos alter-sistémicos entorno a la Revolución Integral. Conocer y hacer visible la existencia de determinados procesos de construcción social que comparten el espacio ideológico de la Revolución Integral, para inspirar así la generación de nuevos procesos similares. Trabajar bajo un marco común de impugnación de la dominación y de construcción de nuevas sociedades: crear sinergias, debatir, compartir tácticas, recursos y planes de acción entre personas que compartimos este marco común.”⁶⁹

En el documento también se detalla el concepto de Revolución Integral que entienden como el proceso que ha de llevar a la transformación del sistema social, económico y político del país a través de la construcción de una sociedad autogestionaria:

-
- https://cooperativa.ecoxarxes.cat/g/revoluci_integral (el grupo en la CIC)
 - <http://integrarevolucio.net/es/> (web del grupo ‘Integra Revolución’ desde donde se realizó el llamamiento)
 - <http://www.reddit.com/r/integralrevolution> (creada por Enric Duran)
 - <https://blocri.etherpad.mozilla.org> (1ª fase del grupo promotor)

⁶⁸ Fragmento de su manifiesto extraído de la página web: http://integrarevolucio.net/wp-content/uploads/2013/02/BRI_1.0_cast.pdf . Consultada el 22 de junio de 2017.

⁶⁹ Fragmento del manifiesto obtenido de la página web del grupo: http://integrarevolucio.net/wp-content/uploads/2013/02/BRI_1.0_cast.pdf . Consultada el 22 de junio de 2017.

En las hojas informativas que se entregaron antes de iniciar la asamblea a los asociados también se detalla esta idea que contiene lo que considera positivo de los anteriores intentos revolucionarios y define como heroica la fase final de la revolución integral:

“La idea de revolución integral es por el momento una noción de un concepto que, amplia y mejor la idea de la revolución social, extrayendo conclusiones reflexivamente de las experiencias del pasado, intenta estar a la altura de las circunstancias actuales, promoviendo una renovación del ideario revolucionario, manteniendo los componentes positivos de aquel en el pasado pero dejando atrás los negativos, erróneos y obsoletos. La revolución social consistía en la transformación social radical desde abajo, realizada por las clases populares, que aboliría el Estado y el Capitalismo en pro de nuevas instituciones horizontales y comunitarias: las asambleas soberanas y la propiedad colectiva de los bienes fundamentales.”

“Para llevar a término la revolución integral hay que llevar a término la autoconstrucción de los individuos, en base a ideas e ideales que les den la suficiente fuerza, sentido y grandeza para afrontar la complicada, difícil y, al final, heroica tarea de la revolución.”

No obstante, este discurso no llevó a la unidad en la acción dentro de la CIC. Asistir a la asamblea que tuvo lugar me dará una imagen de la situación de división interna que este tema tan central y esencial en su proyecto acarrea en su seno.

Pues bien, llegué al encuentro a las diez de la mañana y los que están despiertos se encuentran reunidos en la cocina. Saludo y pregunto por tres miembros de la CIC que había conocido en la visita a AureaSocial. Las personas allí reunidas me contestan que no saben si vendrán pero que uno de ellos está durmiendo. Me preguntan si soy de algún grupo, les digo que no. Les comento que procedo de la URV y que estoy realizando una tesis. Añado que conversé con uno de ellos el viernes día 8 de noviembre y comentó que la asamblea era abierta, que podía asistir. En ese momento, no conocía a nadie de las diez personas que andaban por allí pero parecen aceptarme, aunque no dejo de ser un extraño que ha venido a observar.

La asamblea no se inicia hasta las 11:00 h. y en ese momento son ya veinte las personas que se han congregado en esta casa okupada. Poco a poco irán acudiendo más miembros pero no superaron la treintena. Nos dividimos en dos grupos para que en la asamblea sea más ágil. Piden un secretario para registrar las intervenciones y me ofrezco voluntario. Así consigo participar más activamente y no ser visto tanto como un extraño. Con mis pequeñas intervenciones parece que logro la simpatía de alguno de los miembros y desaparecen ciertas incertidumbres sobre mi presencia en el lugar.

A pesar del carácter asambleario los roles están claramente definidos ya que hay un grupo promotor –que dirige la asamblea– y otros implicados en el tema que apoyan las propuestas. El resto han venido a ver de qué se trata y algunos no parecen estar por la labor revolucionaria. Estos últimos en sus intervenciones defienden una especie de desarrollo personal o colectivo de carácter alternativo, compuesto por terapias –New Age–, agroecología, apuesta por una vida comunitaria, etc. Cuestión, que demuestra la amplitud y la heterogeneidad –altamente significativa– de posicionamientos y de búsquedas personales que llegan a conjugarse en estos contextos.

El grupo promotor está compuesto de gente joven y preparada, con las ideas muy claras de hacia dónde se dirigen, qué procesos han de iniciar y cómo se han de desarrollar. Hablé con tres de ellos.

Andrés [nombre asignado para proteger el anonimato de este activista] parecía ser la cabeza del grupo, era un joven serio, frío en el trato en ese momento, analítico, inteligente y buen orador. Durante sus intervenciones mencionó que el grupo tenía como referente al movimiento zapatista y mantener vía internet contactos internacionales relacionados con los objetivos de la revolución integral. Blas [nombre asignado para proteger el anonimato de esta persona], con el que después no volví a coincidir, parecía un joven idealista e inteligente con un discurso fluido; y Francisco [nombre asignado para proteger el anonimato de este activista] que se mostraba el más abierto. Quedé con Andrés en enviar a su correo un pequeño resumen de la intervención del grupo durante la asamblea para que pudiera realizar el acta del encuentro.

Tanto a él como a Francisco les dije que me interesaba mantener contacto con gente que se mantuviera fiel a la iniciativa de la revolución integral y que me parecían los más indicados para seguir conversando sobre este tema. Les pareció bien, aunque tuve que explicar un poco más mi tesis. Les comenté que estaba intentando convencer a mis directores para centrarme más en los movimientos, que los sistemas de acción me parecían mucho más interesantes, porque desde ellos se estaba intentando promover procesos de cambio cultural en un contexto económico que favorecía la exclusión.

Algo que me sorprendió del grupo es que estaban acompañados en la asamblea por un chico de 17 años. Era el único menor de edad y por sus comentarios y timidez no creo que realizase una función destacada dentro del grupo. También, me llamó la

atención que de los 30 asistentes sólo dos mujeres fueran latinoamericanas –México y Argentina–.

Una de ellas era una joven mexicana que estaba cursando un Máster de Audiovisual en Barcelona y se dedicaba –en esas fechas– al mantenimiento del huerto en el local de AureaSocial. Durante el acto se encargó de registrar en video y tomar las fotografías equipada para ello con una buena cámara. Durante el tiempo que asistí en la asamblea permanecía sentada junto a Andrés y daba los turnos de palabra. Sólo intervino una vez pero documentó todo el encuentro.

No obstante, lo que me pareció más relevante de las aportaciones del resto de activistas es la intervención de un miembro de la CIC conocido como Manel [nombre asignado para mantener el anonimato de este activista] y del que ya he hablado con anterioridad. Manel estaba relacionado con el mundillo de la música, era cantante, también promocionaba o producía para otros grupos. Además, este inquieto activista había cursado estudios de psicología –aunque no los había finalizado–.

Pues bien, durante la asamblea este activista defendió hacer uso de lo que denominan *autodefensa* en respuesta a las presiones que por parte de las autoridades al parecer está sufriendo tanto, Enric Duran –en la clandestinidad–, como la CIC. Cuatro o cinco de los allí presentes le apoyaban y argumentaban a favor de la misma. Por el momento, ese mecanismo de defensa no parece una solución razonable para la amplia mayoría de la base social que compone la CIC. El discurso del activista parece tener más un componente de reafirmación, de fuerte compromiso con los ideales y el proyecto colectivo de la CIC que un intento de difundir el uso de esta táctica defensiva. No obstante, la Revolución Integral que se está promoviendo la contempla y algunos –aunque en franca minoría– parecen apoyarla.

Al finalizar el monográfico de la Revolución Integral pude conocer a Sara [nombre asignado para mantener el anonimato de esta persona], una psicóloga que no parecía por sus comentarios junto a otros de sus compañeros estar por la labor de iniciar aventuras revolucionarias. Esta mujer –50 años aprox.– tenía su propio proyecto: *SHA* (Salud Holística Autogestionada). Desde esta iniciativa se dedicaba a la psicoterapia y a las terapias alternativas en AureaSocial. Me proporcionó tanto su teléfono móvil como su correo y quedamos en que la llamaría para charlar algún día de la CIC y de su proyecto. Se convirtió en una buena informante y con ella pude conocer una de las perspectivas –vida alternativa y autogestionada– desde la que una parte de los miembros de la entidad conciben sus proyectos.

El encuentro puso en evidencia, la fragmentación que provoca la vía revolucionaria y la falta de unidad en el significado que otorgan a la *Revolución Integral*. Unos activistas –los más radicales– contemplan esta vía como un compromiso político que implicará posiblemente una confrontación directa con el Estado y sus instituciones. Mientras que una mayoría parece por el momento no estar dispuesta a este tipo de acciones colectivas y opta por manifestar su rechazo o sencillamente continuar en la CIC pero con un nivel de compromiso mucho menor. La CIC para ellos es una plataforma que facilita desarrollar una vida alternativa, autogestionada y desobediente pero no contemplan que ésta sea una vía abierta a otras acciones.

No obstante, y a pesar de esta división interna, de intentar convencer a todos y no conseguirlo la *Revolución Integral* de la CIC sigue en marcha. No hay consenso, ni siquiera una mayoría social que la defienda en su seno pero la voluntad y el esfuerzo de del núcleo activo y concienciado de la CIC sigue con su proyecto. La asamblea era informativa pero puso de relieve la dificultad de poner en marcha un proyecto tan ambicioso y el breve espacio de tiempo que llevan dedicando a su desarrollo. Además, visibilizó a nivel local las tensiones que provoca la falta de unidad en un tema clave que puede marcar el futuro de la CIC y de sus miembros.

En el *tiempo del sí* que mencionan los zapatistas, el tanteo sobre ¿qué hay que hacer?, ¿con quién? y ¿cómo?, al que pude asistir en este encuentro a nivel local no parece resultar favorable, pero la maquinaria de la organización de la CIC no se paraliza por el disenso o las tensiones internas, como ha quedado reflejado en la descripción del encuentro de cooperativas integrales.

De estas descripciones ya finalizadas queda claro que las asambleas actúan como mecanismos dirigidos a ordenar y normalizar el comportamiento del grupo, aunque su eficacia no parece estar demostrada.

Los espacios de socialización alternativos que genera la CIC son laboratorios sociales que permiten ensayar nuevas formas de relacionarse e intervenir en la realidad, facilitando la construcción de una identidad colectiva marcada por el ejercicio de la solidaridad y el apoyo mutuo. Una praxis dirigida a fortalecer la resistencia y la confrontación que mantienen con el Estado y el capital; a transitar hacia “otro mundo posible” construyendo conciencia revolucionaria; a crear una masa crítica que permita alcanzar esta meta, por medio de prácticas concebidas para actuar como resortes que impulsan la liberación cognitiva de un sistema cultural que conciben como una constante fuente de riesgos:

“El objetivo es ser libre, el objetivo es vivir en una humanidad libre de verdad (...) ¿Cómo es libre de verdad? Pues libre del estado, libre de las opresiones, libre de las mafias, libre... que la gente sea libre. Y lo extraño es que no halla libertad. Vale, entonces hemos pasado de un mundo donde el esclavismo era de una manera se está pasando a otro tipo de esclavismo, más sibilino, donde unas cadenas invisibles, antes las cadenas estaban visibles en un barco, en un galeote.” [Manel, Barcelona, 2015]

“Hace unos siglos esas élites todo lo que tenían que hacer a golpe de cañón, por la fuerza. Tú eres muy consciente de que estabas en una dictadura porque veías un rey o un gobierno, con gente que te venía a buscar y veías tú que por la fuerza te estaban reprimiendo. Pero ahora en cambio todo se está volviendo mucho más sutil. Nos programan ya desde pequeños, desde la educación [...] otra forma de represión es la educación. Están reprimiendo dándote quince años de tu vida una información que no te interesa para nada, distorsionada y que te está condicionando tu mente para el resto de tu vida, te están programando, todo el tema farmacéutico, te están drogando mentalmente desde pequeño [...] no acabaríamos, medios de comunicación también. Es un dominio muy sutil, por tanto la gente está dócil, aplacada, sin que la propia gente lo sepa. El instinto de rebeldía hay mucha gente que lo tiene pero hay mucha gente que no lo tiene y son totalmente carne de cañón del sistema. Desde que se levantan hasta que se van a dormir hacen lo que el sistema quiere que haga: sea un buen empleado; sea un buen consumista; vaya a ver el fútbol [...] O sea, este consumismo y funcionar como una máquina es lo que quiere el sistema. Por tanto, dictadura y tanto, dictadura pero muy sutil porque es el dominio de la mente. Antes el dominio era físico, todas las personas sabían que había un rey que era muy violento. Y tú sabías que el rey estaba allá, tú estás aquí y el rey estaba allí y si no hago las cosas me cortará la cabeza. Pero ahora no, es que ya no se me ocurre hacer las cosas mal, porque ya me han programado sutilmente para que yo las haga de una cierta manera. Me tengo que desprogramar para entender que estoy en una dictadura. Si no te desprogramas no lo entiendes.” [Alfredo, Barcelona, 2016]

Esta asociación cooperativa, será el espacio de acogida de un conjunto de iniciativas que actuarán con una concordancia entre medios y fines. Bajo su paraguas legal se intentará construir una acción colectiva que persigue alcanzar una democracia asamblearia, sin elites económicas, políticas o intelectuales que obstaculicen la construcción de una sociedad horizontal. Las jerarquías quedan abolidas para facilitar el camino de transición hacia una estructura autónoma, comunitaria y ecológica que acabe con la dominación que entienden provoca las relaciones mediadas por el capital y el Estado.

Esta forma jurídica se transforma en manos activistas en un instrumento que permite la evolución hacia otro orden social. Un recurso legal que posibilita llevar a la práctica un conjunto de normas dirigidas a cimentar la transición hacia una sociedad solidaria y liberada de todo tipo de dominación. La misma facilita la creación de espacios centrados en estructurar la interacción política, económica y social de sus miembros, a través de restricciones formales e informales.

Parte de los desencantados por la modernidad y el capitalismo, frente al estado de anomia que vienen padeciendo, esa imposibilidad fruto de los obstáculos que encuentran para conciliar sus objetivos culturales y el acceso a los medios que

posibilitan alcanzarlos, encuentran en este tipo de asociación un espacio donde hacer realidad sus anhelos. Además de una herramienta fácilmente accesible que puede cubrir parte de sus necesidades básicas sin necesidad de recurrir al Estado o el mercado capitalista. En su seno se generará otro orden y se reducirá la incertidumbre, esos riesgos de la sociedad actual, proporcionando una estructura de incentivos. La cooperativa se convertirá en la institución que protagoniza e impulsa el cambio, transformándose en la estructura y el mecanismo de ese otro orden social que desea instaurar el núcleo militante de esta iniciativa:

“Transición revolucionaria: para poder construir el embrión de la nueva sociedad y ser una masa crítica con conciencia revolucionaria necesitamos realizar un proceso de transición donde vayamos practicando y consolidando las nuevas instituciones y los valores que queremos que predominen. Es necesario que los cambios que se vayan produciendo en este periodo de transición sean coherentes con el proyecto revolucionario, efectivos y no cooptables. Instituciones paralelas: crear instituciones que nos permitan ir haciéndonos fuertes, depender menos del sistema, ensayar la nueva sociedad, transformar nuestras formas de hacer, ser y relacionarnos, etc. Esta praxis también nos hará más hábiles para resistir y para poner en tensión el sistema de dominación imperante, al tiempo que nos permitirá ir preparándonos para poder derribarlo. Coherencia entre medios y fines: hace falta que los medios para realizar esta transformación estén en concordancia con los fines que anhelamos. Así, por ejemplo, si nuestra voluntad es establecer una sociedad igualitaria –gobernada por asambleas–, no utilizaremos medios oligárquicos para conseguirla –tomar el poder del estado–. Si nuestra voluntad es generar conciencia desde la base, no nos convertiremos en vanguardia que trate de imponer una supuesta visión científica del cambio social. Se trata, entonces, de ‘impugnar las estructuras del sistema de dominación establecido (dineros oficiales, empresas capitalistas, administración estatal, etc.) y utilizarlas solo en la medida en que sea necesario para sustituirlas por nuevas estructuras autónomas, comunitarias y ecológicas.” (Grupo de Reflexión para la Autonomía, 2015: 102-103)

“Tiene que haber una transición. Primero a nivel personal, no puedes cambiar de la noche a la mañana, la forma de hacer las cosas. [...] Segundo, por la dependencia de los recursos, [...] por el marco jurídico-normativo y las defensas del capitalismo. [...] A las energéticas, a Endesa, a Iberdrola, donde está Aznar, donde está el González, esas empresas consiguen cambiar la normativa para favorecer sus intereses y para hacer que estos colectivos que se estaban independizando del sistema ya no lo puedan hacer. Entonces, es un proceso que tenemos que ir haciendo. Esta transición empieza por uno mismo, empieza por ser autosuficiente, empieza por ser sostenible. Esto también son valores de las ecoarxas, la sostenibilidad, la autoocupación. Entonces, todo esto es ya ese cambio personal, que vas haciendo poco a poco en una fase de transición que te va independizando cada vez más del sistema capitalista. Te va haciendo menos dependiente del sistema capitalista, hasta que al final ya puedes coger y decir bueno ya está. ¿Que se está haciendo ahora? Hay comunas, hay ecoaldeas que más o menos lo van haciendo, en la cooperativa (CIC) hay algunas.” [Alejandro, Valls, 2014]

Si nos situamos en una clave que intenta captar el carácter más pragmático de la elección de esta forma jurídica, entre las virtudes que esta normativa presenta para sus miembros, encontramos un amplio surtido de ventajas “competitivas” frente a otro tipo de organizaciones mercantiles. Entre ellas destacan: la limitación de la

responsabilidad civil; la protección que recibe la toma de decisiones de carácter asambleario; la posibilidad del pago de cuotas mediante un recurso no monetario; la facilidad de establecer una actividad económica entre socios sin la injerencia del Estado; la posibilidad de registrar bienes inmuebles colectivizados; la capacidad para establecer cualquier tipo de actividad económica o la flexibilidad que posee para admitir todo tipo de asociados:

“En el Estado español existen dos niveles de legislaciones en lo que respecta las leyes de cooperativas: La Ley Estatal de Cooperativas y las diferentes leyes cooperativas autonómicas (una por casi cada comunidad autónoma). Valiéndose de dicha legislación, constituimos cooperativas, que son las formas jurídicas existentes más versátiles y, al mismo tiempo, más coherentes con nuestros objetivos: 1. Permite la limitación de la responsabilidad civil (las deudas individuales no pueden ser reclamadas dentro de ella y las deudas de la cooperativa no pueden ser reclamadas individualmente a sus socios). 2. Los estatutos y el régimen interno permiten proteger el funcionamiento acordado de manera horizontal y asamblearia. 3. Permite la existencia de diferentes formas de asociación según las necesidades individuales y colectivas, así como la periodicidad y la forma de pago de las cuotas, que no tienen por qué ser monetarias. 4. Se genera un capital social a partir de aportaciones de los asociados, las cuales son retornables en un plazo máximo de 5 años desde el momento que se pide. 5. Permite la actividad económica entre asociados para protegerla de la acción del Estado. 6. Sirve para el registro legal de inmuebles, mediante contratos de alquiler, cesión o compra, para asegurar proyectos autogestionados colectivos (incluidos proyectos de vida comunitaria) y promover así la colectivización. 7. Permite la realización de casi cualquier actividad económica ya que se nos proporciona un NIF con el que podemos facturar al exterior. (...) 8. Existe la posibilidad al mismo tiempo de que hayan socios de servicios, de consumo, de trabajo y socios voluntarios.” (Derecho de Rebelión, 2015: 59)

3.2 HACIA UN SISTEMA ECONÓMICO AUTÓNOMO

En los apartados anteriores he desarrollado cómo la desobediencia civil es uno de los recursos culturales empleados para expresar el rechazo a la sociedad capitalista y el Estado, así como una de las fuentes de financiación del proyecto de transformación de la CIC, la *Revolución Integral*. Destacando cómo la acción desarrollada por el conjunto de iniciativas que la conforman, los autodenominados ‘colectivos libres’, procura mantener una relación de concordancia entre los medios empleados y los fines perseguidos, prefigurando bajo el paraguas legal de la CIC una nueva sociedad postcapitalista. Además de señalar el carácter táctico que posee la elección de la forma jurídica cooperativa al estar regulada ésta con una normativa permisiva. Y la afinidad que en teoría este tipo de asociación mercantil tiene con el conjunto de valores, principios y objetivos que los activistas promueven para guiar su acción colectiva hacia ese “otro mundo posible”.

En éste profundizaremos en el significado que le otorgan a sus acciones económicas. Nos centraremos en el sentido que le dan a la construcción de un nuevo sistema económico concebido como ideal y que se desarrolla bajo el marco de lo que se ha venido a denominar economía solidaria. Un sistema económico autónomo que se marca como meta desarrollar una economía al servicio de las personas y no del capital. Priorizando la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos y no la búsqueda del lucro. Una vía de auto-organización que ha de llevar a la liberación del dominio que a juicio de los activistas mantiene las élites económicas y políticas sobre la población:

Avanzaremos en la comprensión de cómo el intento de extender en el territorio una red social que difunda ese tipo de economía alternativa, obedece a que ésta es concebida como una excelente plataforma para transitar de los riesgos de la sociedad capitalista y la modernidad hacia una nueva comunidad solidaria:

“La metodología básica es la de crear en red. O sea, que ir generando relaciones entre distintas personas, entre distintos colectivos, entre distintos núcleos locales, entre distintas ecoredes. Y que a nivel local se creen grupos como de confianza. Y a nivel más grande de toda Cataluña se generen redes de esos pequeños núcleos más locales [...] que se vaya pasando la información de unos niveles a otros.” [Sara, Barcelona, 2015]

Estas redes experimentarán y extenderán la nueva economía. Ésta se transformará en un recurso útil para evitar la estructura de control estatal y caminar apoyándose en la autogestión, la auto-organización y la democracia directa hacia la liberación del

dominio. Generando un espacio de liberación que entiendo permitiría el desarrollo de las personas en un marco que acaba con los privilegios de una minoría y posibilita la igualdad. Una de las nuevas instituciones que ha de facilitar la construcción desde debajo del contrapoder, de un sujeto histórico que acabe con la tiranía de los mercados y la complicidad manifiesta que se da entre las élites económicas y políticas.

La economía solidaria será el motor que habrá de impulsar el cambio social, el pilar teórico que permitirá “escapar” de una sociedad capitalista para “abrazar” la solidaria. La cooperativa integral, el recurso que pondrá a disposición de los desencantados de la modernidad y del sistema económico capitalista un conjunto de herramientas de fácil acceso y el apoyo necesario para que las iniciativas alternativas de estos colectivos germinen y se extiendan con éxito:

“Las relaciones económicas que se dan en el sistema económico autonomía (SEA) se enmarcan en la teoría de la economía social y solidaria. El SEA tiene como objetivo desarrollar y disponer un marco económico al servicio de las personas, que permita la satisfacción de sus necesidades, por la vía del empoderamiento económico y la colaboración. Las cooperativas integrales se están construyendo como un modelo para subvertir la salvaje realidad que padecemos como sociedad y como parte implicada del sistema de dominación capitalista, gestionado por unos pocos y apoyado y mantenido por el aparato estatal que es quien le da de comer. Es por tanto una herramienta para construir el contrapoder desde la base, partiendo de la autogestión, la auto-organización y la democracia directa, permitiéndonos transitar de la actual dependencia sobre las estructuras del sistema hacia un escenario de libertad de conciencia plena, libre de autoridad y donde todos y todas nos podamos desarrollar en plenitud e igualdad de condiciones y oportunidades.” (Derecho de Rebelión, 2015: 63-64)

La condición necesaria para ser parte del proyecto colectivo de la CIC será aceptar sus principios básicos de actuación: autonomía y horizontalidad; ayuda mutua y asociación voluntaria; acción directa; búsqueda del consenso en la toma de decisiones, etc. Unos principios que se alimentan en gran medida del legado cultural generado en la lucha por la liberación que mantuvo históricamente el movimiento anarquista. Estas pautas constituirán los requisitos mínimos que las personas o colectivos que desean transitar bajo el paraguas legal de la CIC o del resto de cooperativas integrales que se están extendiendo dentro y fuera de la península ibérica deberán cumplir:

“La CIC es una organización inclusiva y caben todas aquellas personas que tengan claro los principios: de la autogestión; y de la asamblea; del apoyo mutuo; de la solidaridad; de la horizontalidad; la no jerarquización.” [Manel, Barcelona, 2015]

“Es libre asociación. O sea, realmente no hay unas obligaciones (...) simplemente si quieres participar participas, si quieres participar participas con los valores que hay. Si no tienes esos valores, entonces ya directamente lo que pasa es que poco a poco te vas desentendiendo.” [Alejandro, Tarragona, 2014]

“Lo primero es porque vibre con él. Si no hay una afinidad, unas ganas. La palabra afinidad es muy importante, has de tener interés en esta forma de relacionarnos entre humanos, para poder acercarse y para querer participar. Si no hay esa afinidad no tiene sentido.” [Sara, Barcelona, 2015]

“No es por tanto una salida de unos pocos, ni una salida parcial, es una propuesta constructiva de desobediencia y autogestión generalizada para reconstruir la sociedad desde abajo, en todos sus ámbitos y de manera integral, recuperando las relaciones humanas y afectivas, de proximidad y basadas en la confianza. Los principios básicos son los acuerdos mínimos que deberán asumir todos aquellos procesos que interaccionan en el marco de una cooperativa integral. Es asimismo fundamental el respeto a la autonomía y el fortalecimiento de ésta mediante la solidaridad, eliminando la burocracia y fomentando la confianza y el libre albedrío. La participación debe ser totalmente abierta (según el fundamento de la asamblea) y libre (al margen de asociada o no), y es fundamental que se tomen las decisiones mediante la fórmula del consenso, para asegurar el respeto a la diversidad de opiniones y posicionamientos a la vez que favorecer la cohesión del grupo para un desarrollo óptimo del proceso.” (Derecho de Rebelión, 2015: 64)

Resumiendo, no existiría una barrera para su participación en el proyecto colectivo de la entidad. Pero esta participación no podrá en ningún caso fracturar la base axiológica, los principios y las prácticas libertarias. La CIC se constituye como una plataforma que ofrece a través de su organización un conjunto de recursos o repertorios para la acción entre los que se encuentra la creación de un sistema económico autónomo. Un nuevo conjunto de relaciones económicas será el eje central de una acción colectiva que ha de posibilitar a sus miembros la salida de la sociedad capitalista:

“Enric Duran intenta a través de las herramientas que propone que son las cooperativas integrales, dar esas herramientas para (...) propagar una economía diferente, o sea, trabajar en una economía diferente. Cuando se habla de economía la gente piensa en dinero y la economía es mucho más que dinero, vale. Entonces, el tema es la economía del compartir, no la economía del competir. O sea, la economía del apoyo mutuo, no de la competencia mutua, vale. Entonces, hay una serie de valores que están ahí, que sí todos conocemos y tal, pero que hay que llevarlos a la práctica, y en ese estamos. Estamos en este camino de llevar a la práctica de intentar construir cosas, herramientas comunes que nos hagan a todo más libres y nos hagan a todos más fuertes, sin la intervención de gobiernos, sin la intervención de superestructuras. Es decir, yo creo que él ahí bebe también del zapatismo. También, bebe de otras fuentes, de la autonomía, bebe de influencias históricas de los grupos de afinidad anarquistas, bebe de las experiencias del Movimiento Ibérico de Liberación del MIL. O sea, bebe de diversas fuentes. Toda esta Revolución Integral no bebe de una fuente, sino de varias.” [Manel, Barcelona, 2015]

3.2.1 El movimiento de Economía Solidaria

La sociedad del riesgo –abordada ampliamente en la contextualización– genera el contexto en el que acciona el movimiento antiglobalización. Los peligros producidos por este tipo de estructura social lleva a los miembros de un sector crítico de la población a entender que una vía de escape a estos riesgos es la construcción de una sociedad que transite del modelo neoliberal al solidario:

“[La CIC] me ofrece un contexto colectivo donde yo como persona me siento más cómoda, integrada. [...] pero más allá de eso. Es el poner esfuerzo y energía en algo común que trasciende. O sea, que valora las personas y trasciende la persona hacia lo colectivo. Y el peso, el valor de lo colectivo. [...] En nuestra sociedad capitalista llegaron a lograr que el individuo se sintiera aislado y apartado de los demás. Y la cooperativa yo creo que es un intento potente de crear redes humanas para que se dé de nuevo empuje y valor a lo colectivo como existió siempre. Antes la gente vivía en los barrios y se sentía parte del barrio, ahora vives en un barrio y cada cual en su casa. Las ciudades son totalmente despersonalizadas la gente no conoce a los vecinos. Lo colectivo se fue perdiendo pero es que ya el sistema capitalista buscó eso... tú en tu casa con tu tele, tu nevera, tu pequeño núcleo familiar. De alguna manera se ha ido fragmentando cada vez más. Y la cooperativa con todos los fallos que pueda haber, que los hay, hay un esfuerzo por volver a generar red y colectivos, comunidades que puedan funcionar, con todos los límites y las dificultades porque nos las estamos encontrando.” [Sara, Barcelona, 2015]

Para que esta transición se haga efectiva apuestan por: un nuevo sistema monetario; priorizar el uso de las energías renovables; una “nueva” cultura que constituya los sólidos cimientos de una civilización orientada hacia la justicia y la solidaridad; y la creación de un nuevo orden (económico, político y social) que garantice la tres condiciones anteriores (Cotera, 2010: 2).

La crisis económica iniciada en septiembre de 2008 con el desplome financiero de Wall Street y el efecto dominó provocado –contagio generalizado al resto del sistema financiero mundial– llevaron a cuestionar la capacidad de asimilar y superar la misma. Con ella se abrió una ventana de oportunidad para impulsar una transformación radical y progresiva de la organización económica, al quedar patente como los riesgos del sistema capitalista pasaban de la latencia a ser parte de la realidad cotidiana de la población. Sus consecuencias proporcionaron un entorno propicio para el fortalecimiento de una idea-fuerza nacida en los 90 en el seno del movimiento antiglobalización, la economía solidaria.

Esta economía adopta distintas concreciones que adquieren formas jurídicas y organizativas diversas. No obstante, como núcleo central de la misma se destacan tres entidades: las cooperativas, las mutualidades y las asociaciones. En Europa, la

reacción al progresivo proceso de institucionalización seguido por estas entidades desde su nacimiento ha conllevado una pérdida significativa de los valores y pautas que orientaban la acción de estas organizaciones en favor de los más desfavorecidos. Con su acercamiento al poder las entidades habrían ido abandonando su capacidad para transformar la sociedad. Para sus simpatizantes esta falta de autonomía hace necesario regresar al “espíritu” primigenio que posibilitó su desarrollo y con él recuperar la semilla revolucionaria que estas entidades pudieran contener:

“En Europa, el nacimiento y evolución del concepto de Economía Solidaria está muy ligado al desarrollo experimentado por la Economía Social y sus estructuras organizativas y empresariales clásicas. Las empresas cooperativas, las mutualidades y las asociaciones han tenido en Europa una evolución que, desde su nacimiento en el siglo XIX y a lo largo del siglo XX, han experimentado un progreso proceso de institucionalización. En algunos casos esto ha puesto en cuestión los valores fundamentales característicos de estas organizaciones. Así, en el caso de las mutualidades, y con todos los matices que caracterizan a cada estado, la generalización de los seguros sociales las ha convertido en organizaciones ‘para-estatales’, perdiendo en el camino su carácter de filiación voluntaria y su independencia respecto de los poderes públicos. En el caso de algunas cooperativas, su inmersión en la economía mercantil y la competencia en los mercados con empresas de capital, ha generado un desequilibrio en el balance de sus objetivos y sus formas organizativas. A través de un proceso que Di Maggio y Powell (1983) denominan ‘isomorfismo mercantil’, estas cooperativas han ido acercándose a la lógica del capital y la maximización del retorno a sus propietarios en detrimento de la filosofía fundacional del cooperativismo. Frente a estas formas institucionalizadas de Economía Social, algunos autores, entre los que destaca el sociólogo francés Jean-Louis Laville, acuñaron el término “nueva Economía Social” para denominar a las organizaciones y empresas que surgen de Europa a partir de los 70. Paulatinamente este concepto ha ido desembocando en el cada vez más utilizado de Economía Solidaria, lo que ha producido una confluencia con los debates que se estaban produciendo en América Latina.” (Pérez; Etxezarreta; Guridi, 2009: 16)

No obstante, será en América Latina donde la idea-fuerza de la economía solidaria se desarrolle de forma temprana y con mayor intensidad. En los 80 el economista chileno Luis Razeto acuñará esta expresión para delimitar conceptualmente un cambio de orientación en la economía. Para alcanzar esta meta se debería: priorizar el trabajo frente al capital a través del “factor C”⁷⁰; emplear una lógica basada en la reciprocidad, la redistribución y la cooperación; impulsar un cambio cultural que lleve a otro modelo de consumo donde la satisfacción de las necesidades humanas se perciban bajo una óptica integral y se apueste por la austeridad, el cuidado del medio natural y unos intercambios más justos y en lo posible delimitados a un ámbito local.

Su propuesta ampliaría la visión parcial de un análisis económico centrado en los modos de producción. Para este autor la economía solidaria será un concepto que

⁷⁰ El factor C se expresa a través: de la cooperación en el trabajo; en la difusión comunitaria del conocimiento; en una toma de decisiones colectiva; en la satisfacción de necesidades de sus miembros; en su desarrollo personal, etc.

manifiesta el deseo de recuperar la economía como un espacio donde se realizan y actualizan los valores –apoyo mutuo, colaboración, etc.–. Alentando una racionalidad que intenta ir más allá de la instrumental apoyándose en principios de carácter ético. Pero será en Brasil donde la sociedad civil –en sentido restringido del término– ha dado lugar a la construcción de un discurso que apuesta decididamente por un cambio político:

“En este sentido, es en la experiencia brasileña donde encontramos las posturas más radicales y el discurso marcadamente político. Para autores como Singer (2007) o Gaiger (2007), la Economía Solidaria supone un proyecto de transformación social que procura construir una economía alternativa a las prácticas dominantes y el capitalismo.” (Pérez; Etxezarreta; Guridi, 2009: 16)

“Paul Singer señalaba en la exposición sobre economía solidaria que tuvo lugar en el Foro Social Mundial de Porto Alegre (con un público récord de 1500 participantes): *‘La autogestión es una opción profundamente revolucionaria, anticapitalista, porque ella exige la integración de cada uno de los individuos en un colectivo libremente escogido (...) Estamos construyendo en medio de contradicciones, en las fallas del capitalismo, un nuevo tipo de sociedad y de economía. Es difícil, más no imposible.’* Dando un nuevo paso, sostendrá en otro artículo que las experiencias de economía de solidaridad no solo son anti – capitalistas, sino también, expresiones socialistas: *‘Yo creo que cualquier empresa democrática, igualitaria y autogestionaria –cooperativa o no- ya es socialista. Es una experiencia socialista, aunque sea puntual.’* (Guerra, 2004)

Distinguir, por tanto, las organizaciones carentes de un proyecto radical de transformación social, de las que contienen iniciativas que van más allá de una tímida reforma del sistema capitalista, se convierte en una tarea esencial si queremos delimitar la acción colectiva movimentista de la CIC y comprender el sentido, el significado que le otorgan a la misma. Por lo que deberemos de adoptar un enfoque que sobrepase las barreras conceptuales que una aproximación teórica jurídica o económica construye para centrarnos en las metas, valores y principios contenidos en esta idea-fuerza que intenta iniciar una nueva economía.

El movimiento de Economía Solidaria entiende que sus miembros no deben de contribuir a paliar los efectos negativos del sistema capitalista. Al contrario, opta por hacer frente al modelo económico, político, social y cultural que dio paso a la modernidad, el capitalismo. Para ello intenta construir un paradigma económico alternativo que ha de facilitar transitar hacia una sociedad postcapitalista:

“Todos los que estamos aquí [XES] hacemos economía social y solidaria. En el sentido que aparte de eso no nos conformamos y queremos transformar. (...) No nos gusta lo del Tercer Sector. ¿Por qué? Porque nosotros consideramos que no somos un sector, consideramos que somos un modelo social generalizado y globalizado. O sea, nosotros no somos un sector de la economía, nosotros queremos cambiar la economía y haciéndolo con una práctica diaria. [...] No es simplemente un tipo de gestión concreto, una forma, un sector de la economía, sino que es un modelo en sí mismo de cómo

aplicar la economía, cómo aplicar los derechos en el ámbito económico y económico en el sentido más amplio de la palabra.” [Diego, Barcelona, 2015]

Es un sistema de acción –en construcción– que se presenta a nivel global en los Foros Sociales Mundiales (FSM). Como parte del movimiento antiglobalización se distingue en su seno por intentar crear una nueva economía. Entienden que ésta podría facilitar el camino de un proyecto revolucionario, impulsando el tránsito hacia un nuevo orden social. Una vía que lleve transformación profunda del sistema de normas, significados y relaciones sociales hegemónico en la actualidad. La movilización que activa va más allá de las acciones de protesta y propone una alternativa en el campo económico, mediante fórmulas de economía social y autogestionada.

Frente a los impactos de globalización neoliberal presentan proyectos que intentan construir una forma de resistencia, una red de iniciativas auto-organizadas que prefiguren una nueva economía en ciernes. La CIC y el movimiento de economía solidaria desarrollan e intentan extender el tejido social necesario para alcanzar una transformación radical de la sociedad en principio bajo los mismos postulados.

Cuando le pregunto a Diego [nombre ficticio asignado para salvaguardar su anonimato] un miembro destacado de la *Xarxa de Economia Solidaria* (XES) durante una entrevista semiestructurada si el objetivo de la *Revolución Integral* que se marca la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) está dentro del marco de referencia que promueve el movimiento de economía solidaria, me contestará afirmativamente. La *Revolución Integral* sería la denominación que adquiere en la CIC la forma de vida integral que impulsa la economía solidaria. Es decir, otro “etiquetaje” para distribuir el mismo “producto” cultural: “Sí [...] es lo de cambiar nombres que dicen. Pues bueno, ahora se llama *Revolución Integral*.”

Esta relación no es casual entre las dos entidades existe un vínculo orgánico. La CIC nace bajo el manto protector de la *Xarxa de Economia Solidaria* (XES). La red solidaria catalana proporcionará cobijo a Infoespai, el embrión de la CIC que constituirá la primera organización cooperativa de esta entidad: Altercoms. El movimiento de economía solidaria permitirá dar los primeros pasos a los activistas que posteriormente bajo el marco del decrecimiento darán forma a la CIC:

“Ya había habido fases previas. En el 2002-2004 Enric colectiviza el Infoespai. Allí ya sale el primer grupo cooperativo que era Altercoms [2006] se fundó la primera cooperativa. [...] Ya había habido grupos de consumo, ya se buscaba promocionar formas éticas de vida e incluso de entre comillas comercio. O sea, actividades económicas éticas. Había habido experimentos en moneda social. O sea, se

contactaba con campesinos que estaban produciendo ecológicamente y se buscaba conseguir abastecer tu vida dentro del *decrecimiento*. Es otra palabra fundamental. [...] Hubo el movimiento del decrecimiento 2007-2008 y es otro elemento fundamental para entender lo que estamos haciendo. O sea, lo que intentamos evitar es una réplica gratuita de un mundo basado en el exceso. [...] Recuperamos la abundancia natural del mundo que el capitalismo secuestra a través del dinero bancario y esclavizando la mano de obra y la producción. [...] Recuperamos la abundancia natural que hay en el mundo más si somos respetuosos con el medio ambiente. [...] Me llegó información en su momento de que estaban proponiendo una marcha para el decrecimiento y se difundía la filosofía del decrecimiento propuesta por un intelectual francés [Latouche].” [Pere, Barcelona, 2016]

No obstante, la CIC es un intento de ir más allá. Esta entidad nacerá en el seno de la XES y seguirá vinculada a ella pero se distinguirá por intentar experimentar todas las vías que la economía solidaria posibilita. Convirtiéndose de facto en un laboratorio social donde se ponen a prueba todas las iniciativas que pueden ayudar a construir el camino hacia “otro mundo posible”. Una de las herramientas de su amplio repertorio experimental para la micromovilización que entienden facilitará la transición hacia una sociedad solidaria es la moneda social:

“Nosotros técnicamente formamos parte de la XES lo que ocurre es que nuestro proyecto va un paso y medio por delante. Tenemos un tema con la moneda social y con el tema de las criptomonedas que la economía social al uso todavía no está empleando. Y que estamos pidiéndoles que entiendan la necesidad de ponernos las pilas y que la economía en euros vaya poco a poco hiendo a la economía en ecos.” [Manel, Barcelona, 2015]

La CIC es un espacio para la experimentación, para testar las más variadas iniciativas que su entramado acoge y nutre financieramente. Para ello intenta generar un tejido social a través de relaciones económicas solidarias. Pero como bien conocen sus miembros más comprometidos va un paso por delante del resto de sus compañeros de viaje. Posibilitando al conjunto de alternativas solidarias un modelo rebelde donde poner a prueba los límites y las posibilidades de su acción:

“Confluimos con otros movimientos: con la organización del día de la tierra, con la red de economía solidaria [XES], con Fiare, con Coop57. Con gente que también está tirando proyectos económicos diferentes adelante. [...] Confluimos porque nos encontramos en el camino. [...] De todas formas somos los raros. Para mí tal como yo lo he visto y lo veo dentro de todo el abanico de gente trabajando en el cooperativismo, en alternativas, etcétera, etcétera, etcétera, nosotros estamos prácticamente en un extremo. Somos como muy anarcos y como muy a nuestra bola. [...] Yo siempre pienso: estamos como en un extremo.” [Laura, Barcelona, 2015]

Dejemos por ahora la CIC y su intento de experimentar en los límites para avanzar de nuevo en el conocimiento del movimiento de economía solidaria. Será en América Latina donde a partir de la década de 1990 se inicien acciones colectivas dirigidas a

organizar cooperativas de trabajo en empresas recuperadas⁷¹ por los trabajadores o cooperativas rurales⁷² y urbanas. La posesión colectiva de los medios de producción y las prácticas de producción y trabajo autogestionario se darán cita en la diversidad y multiplicidad de experiencias que este movimiento social acoge. No obstante, sus acciones colectivas no quedarán circunscritas únicamente a las cooperativas o empresas recuperadas. Resultado de su apuesta por la diversidad la economía solidaria se extenderá más allá de este tipo de iniciativas y estará presente en redes de consumo, finanzas éticas, bancos de tiempo, etc.:

“Pensamos que hay que cambiar el concepto de cooperativas de consumos, cooperativas de viviendas, cada uno por su lado. (...) Es un ejemplo (...) Latinoamérica en el sentido de que son redes transversales sin importarles (...) la forma jurídica. Nos da igual que sea un banco del tiempo, un mercado de intercambio, una cooperativa de trabajo de cuatrocientos socios o una SL pequeña, una empresa familiar, vale. Aquí (...) la importancia es como se hacen las cosas y el porqué. (...) Aquí juntamos ya desde economía digamos más informal, colaborativa, con una económica social. (...) Más allá de que hagas una gestión democrática, que hagas un producto interesante (...) estamos quejándonos de que el modelo social no es el adecuado, pues ese sería el salto de la economía solidaria. A partir de ahí se empieza a funcionar se van creando instrumentos y esos instrumentos van ayudando pues a tejer.” [Diego, Barcelona, 2015]

Frente a la competición, el individualismo y la acumulación del capital que entienden fomenta el sistema hegemónico, el movimiento de economía solidaria intentará promover con su práctica los principios de la autogestión y la democracia en las relaciones de producción y organización del trabajo. Con ello intentará poner en cuestión la racionalidad y la sociabilidad capitalista. No buscan por tanto una alternativa que palie los efectos negativos – desempleo, precariedad, alienación, etc.– que en el ámbito laboral provoca nuestro actual sistema, sino constituirse como un movimiento social con capacidad para transformar la sociedad a través de un cambio cultural. Este se ha de hacer presente en sus iniciativas, expresarse en las nuevas formas de relación orientadas por los principios de ayuda mutua, reciprocidad, solidaridad. La apuesta por la cooperación, el igualitarismo y la democracia directa, es el intento de transformar la sociedad a través de un cambio de valores.

El movimiento por la economía solidaria es un referente de la resistencia a la globalización neoliberal. Sus redes extienden prácticas contra-hegemónicas que presentan un frente común a la lógica capitalista. A través de la auto-organización

⁷¹ Argentina y Brasil serán dos de los países donde se dé con mayor incidencia este tipo de colectivización.

⁷² El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) protagonizará en Brasil ésta práctica convirtiéndose en uno de los movimientos de mayor éxito y difusión. Como parte de su repertorio y acción estratégica pasará a ocupar las tierras que considera improductivas.

generan espacios de articulación y movilización para la economía solidaria. A través de sus foros y la extensión en red de su propuesta intentan generar una fuerza política que ha de manifestarse en todos los niveles –local, regional, nacional, supranacional–.

No puede entenderse sin tener presente la experiencia acumulada desde el Foro Brasileño de Economía Solidaria (FBES). Su papel decisivo en la etapa de escisión y antagonismo frente al sistema capitalista fue clave para su desarrollo (Amaral, 2009):

“Nace de mucha influencia sudamericana, todo el tema de las economías populares [...] *Foro Social Mundial* es otra de las grandes influencias que tenemos. [...] Nuestro origen de la XES es un origen tropical, claro es de Brasil.” [Diego, Barcelona, 2015]

En junio de 2003 este foro aprobó la denominada *Carta de Principios de la Economía Solidaria*. Este documento nos permitirá conocer su visión sobre la historia de la economía solidaria y distinguir este nuevo modelo de las propuestas más “convencionales” que parten de otras organizaciones integradas en la economía social. Para este foro la economía solidaria es la expresión actualizada de la lucha del movimiento obrero. Su movimiento intentaría acabar con la primacía capitalista, recreando otras formas de organización en el trabajo no integradas en su lógica. Frente a las bolsas de exclusión –el precariado– generadas por las crisis del paradigma capitalista, propone prácticas cimentadas en valores que ponen al ser humano en el centro, desplazando el carácter central del capital en la economía. Unas iniciativas que beberán de fuentes tan diversas como las experiencias solidarias de tribus indígenas o el cooperativismo europeo del siglo XIX:

“La Economía Solidaria resurge hoy como un rescate de la lucha histórica de los(as) trabajadores(as), como defensa contra la explotación del trabajo humano y como alternativa al modo capitalista de organizar las relaciones sociales de los seres humanos entre sí y de éstos con la naturaleza. Al principio del capitalismo, las relaciones de trabajo asalariado –principal forma de organización del trabajo en ese sistema– llevaron a un nivel tal de explotación del trabajo humano que los(as) trabajadores(as) se han organizado en sindicatos y en emprendimientos cooperativistas. Los sindicatos como medio de defensa y conquista de derechos de los/as asalariados/as y los emprendimientos cooperativistas, de autogestión, como forma de trabajo alternativo a la explotación asalariada. Las luchas, en esos dos campos, han sido siempre complementarias; sin embargo, la ampliación del trabajo asalariado en el mundo hizo con que esa forma de relación capitalista se volviera hegemónica, transformándolo todo, incluso el trabajo humano, en una mercancía. Las demás formas (comunitarias, artesanales, individuales, familiares, cooperativas etc.) han empezado a tratarse como “resquicios retrasados” que tendrían que absorberse y transformarse cada vez más en relaciones capitalistas. La actual crisis del trabajo asalariado desnuda una vez más la promesa del capitalismo de transformarlo todo y a todos/as en mercancías que se ofrecen y se consumen en un mercado equiparado por la ‘competitividad’. Millones de trabajadores/as están excluidos de sus empleos, se amplía cada vez más el trabajo precario, sin garantías de derechos. De ese modo, las formas de trabajo denominadas “retrasadas” que deberían verse reducidas, se amplían al absorber todo ese contingente de excluidos. (...) En este escenario, bajo distintas

denominaciones –Economía Solidaria, economía social, socioeconomía solidaria, humanoeconomía, economía popular y solidaria, economía de cercanía, economía de comunión, etc.– han emergido prácticas de relaciones económicas y sociales que, de inmediato, propician la supervivencia y mejora de calidad de vida de millones de personas en distintas partes del mundo. Pero su horizonte va más allá. Se trata de prácticas fundadas en relaciones de colaboración solidaria, inspiradas en valores culturales que tratan el ser humano como sujeto y finalidad de la actividad económica, en vez de la acumulación privada de riqueza en general y del capital en particular. Las experiencias, que se alimentan de fuentes tan diversas como las prácticas de reciprocidad de los pueblos indígenas de distintos continentes y de los principios del cooperativismo creado en Rochdale, Inglaterra, a mediados del siglo XIX, perfeccionados y recreados en los distintos contextos socioculturales, ganaron múltiples formas y medios de expresarse.” (Foro Brasileño de Economía Solidaria, 2003: 16)

La economía solidaria se distingue del resto de iniciativas del denominado tercer sector o economía social a través de este documento. En él se expondrá claramente sus diferencias, a las que dedicará uno de los tres apartados en los que se divide la carta de principios. Expresará su rechazo a paliar los efectos negativos de la ola neoliberal, su oposición a la competencia y a la búsqueda del lucro, a la mercantilización de las personas y la naturaleza. Su denuncia del mito de la mano invisible del mercado y su apuesta por la auto-organización, le distancian de otras propuestas menos dispuestas a presentar una alternativa al sistema capitalista. La negación de la competencia del mercado y el intento de recrear la construcción de un nuevo sujeto histórico con la emancipación de los trabajadores del sistema capitalista le sitúan muy lejos de las “convencionales” experiencias que parten de otras iniciativas de la economía social. Su proyecto es claramente radical –intentan incidir en lo que entienden la raíz de los problemas sociales– y revolucionario ya que desean transformar la estructura social a través de otro modelo económico. Asistimos en los inicios del siglo XXI al intento de construir una red solidaria antagónica a la lógica del capital. Un movimiento social que promueve la construcción de una masa crítica que posibilite el nacimiento de un nuevo sujeto histórico reemplazando y actualizando el legado del proletariado en su lucha:

“La Economía Solidaria no está orientada a mitigar los problemas sociales generados por la globalización neoliberal; la Economía Solidaria rechaza las viejas prácticas de competencia y de maximización del beneficio individual; la Economía Solidaria rechaza la propuesta de mercantilización de las personas y de la naturaleza a costa de la explotación del medio ambiente terrestre, contaminando y agotando los recursos naturales en el Norte a cambio de zonas de reserva en el Sur; la Economía Solidaria se enfrenta a la creencia de que el mercado es capaz de autorregularse para el bien de todos, y que la competencia es la mejor forma de relación entre los actores sociales; la Economía Solidaria se enfrenta a la lógica del mercado capitalista que induce a la creencia de que las necesidades humanas sólo pueden satisfacerse bajo la forma de mercancías y que ellas son oportunidades de lucro privado y de acumulación de capital; la Economía Solidaria es una alternativa al mundo del desempleo creciente, en el cual la gran mayoría de los trabajadores no controla ni participa de la gestión de los

medios y recursos para producir riquezas y que un número cada vez más grande de trabajadores y familias pierde el acceso a una remuneración y se queda excluido del mercado capitalista; la Economía Solidaria niega la competencia en los marcos del mercado capitalista que enfrenta a un trabajador contra el otro, empresa contra empresa, país contra país, en una guerra sin tregua en que todos son enemigos de todos y gana el más fuerte, más rico y, frecuentemente, más trapacero y corrupto; la Economía Solidaria busca revertir la lógica de la espiral capitalista en la cual el número de los que tienen acceso a la riqueza material es cada vez más reducido, mientras se incrementa rápidamente el número de los que sólo consiguen compartir la miseria y la desesperanza; la Economía Solidaria contesta tanto el concepto de riqueza como los indicadores para su evaluación que se reducen al valor productivo y mercantil, sin llevar en consideración otros valores como el ambiental, social y cultural de una actividad económica; la Economía Solidaria no se confunde con el llamado Tercer Sector que sustituye al Estado en sus obligaciones sociales e inhibe la emancipación de los trabajadores mientras sujetos protagonistas de derechos. La Economía Solidaria afirma la emergencia de un nuevo actor social de trabajadores como sujeto histórico.” (Foro Brasileño de Economía Solidaria, 2003: 18)

Resumiendo, nos encontramos ante el deseo de iniciar un nuevo movimiento que sustituye el carácter central del antiguo proletariado por el emergente y cada día más extenso precariado. Un sistema de acción que construye una identidad colectiva centrada en unos principios, prácticas y propuestas opuestos a la lógica del capital. No obstante, a pesar de que recupera parte de la esencia del movimiento obrero y se considera heredero de su lucha, asume una estructura descentralizada en foros y redes. Por lo que intenta evitar las vanguardias a través de una estructura flexible carente –en teoría– de jerarquías. También, apuesta por la diversidad que se manifiesta en la multidimensionalidad de sus demandas al integrar entre ellas las propias de los nuevos movimientos sociales. Con ello amplía el espectro del antiguo movimiento obrero presentando en un mismo frente las demandas relativas a cuestiones de género, ecológicas, étnicas, etc. La economía solidaria se convierte en un referente del movimiento antiglobalización al sintetizar las propuestas de nuevos y viejos movimientos sociales (Amaral, 2009).

3.2.2 La economía solidaria como modelo económico para la transición

A pesar del impacto que genera la crisis económica para la extensión de modelos económicos alternativos al capitalismo, el marco que posibilita el nacimiento del movimiento de economía solidaria es anterior a la crisis financiera actual. Podemos encontrar sus inicios a partir del 68 –el Mayo francés–, en una crítica que superaba las reivindicaciones salariales para ahondar en la organización del trabajo y la apuesta por la autogestión. Esta última se veía como una solución inmediata a la alienación. Una respuesta que intentaba combatir el modelo de producción de la sociedad industrial y sus efectos perniciosos. Más allá de las protestas para alcanzar mejoras salariales, la autogestión se posicionaba como una plataforma para la democratización del entorno laboral. Esta nueva forma de organización social permitiría superar las limitaciones del movimiento obrero, su unidimensionalidad y estructura jerárquica, posibilitando profundizar en el conjunto de factores que a juicio de los activistas posibilita la dominación. Con ella se denunciaría el modelo de desarrollo capitalista y no únicamente las cuestiones de clase. Los nuevos movimientos sociales (NMS) se organizarán en estructuras horizontales e iniciarán una nueva etapa marcada por valores y reivindicaciones postmaterialistas.

La economía solidaria nacerá bajo el amparo de organizaciones autogestionadas y desde éstas se cuestionará la economía ortodoxa y la eficacia del mercado capitalista. Para los teóricos de esta apuesta movimentista la ciencia económica actual tiene una concepción parcial y limitante de la economía. Desde la economía solidaria, así como desde otras iniciativas antiglobalización se desarrolla una acción dirigida a que la actividad económica recupere su sentido social, ético y político. Para ello creen necesario que vuelva a tener relación con su etimología y se conciba como la gestión o las leyes de la casa –oikos y nomos–. Intentarán regresar al significado original y acabar con una ciencia que genera exclusión a través de la puesta en escena de una forma distinta de producir, intercambiar, consumir y financiar.

Para fundamentar teóricamente el desarrollo de esta “otra economía” se apoyarán en la labor de investigación de destacados científicos sociales. Especialmente, en Karl Polanyi (1886-1964) un intelectual que destacó en el ámbito de la antropología económica y en la crítica de la economía ortodoxa. El enfoque antropológico les permitirá rechazar la naturalización del mercado capitalista que desde la ciencia económica convencional se realiza. Desde su mirada pasa a concebirse como una construcción socio-histórica, una más de entre las que se pueden dar. Es decir, una

forma particular de intercambio que se construye socialmente en un momento histórico concreto.

La teoría de Karl Polanyi les será sumamente útil al distinguir este marco conceptual en cuatro principios del comportamiento económico: administración doméstica; reciprocidad; redistribución; y mercado. Cada uno de ellos vinculado a un determinado modelo institucional. La administración doméstica consiste en una autoproducción que cubre las necesidades de los miembros de un grupo cerrado, independientemente de la forma de organización interna y su dimensión. La reciprocidad se caracteriza por que los intercambios que se realizan bajo este principio no pueden ser desvinculados de las relaciones humanas. Las transferencias económicas tienden a la simetría y no responden a un contrato, sino al deseo de mantener y potenciar las relaciones sociales. La redistribución se da cuando la producción se deposita y registra bajo la supervisión de una autoridad que posteriormente tendrá la obligación de repartirla. Lo relevante de este principio es que su aplicación puede ser utilizada para incrementar el poder político de las autoridades. Polanyi situó al mercado como el lugar de encuentro entre oferta y demanda de bienes o servicios con fines de intercambio. La transacción puede desarrollarse bajo tres formas: la de compra-venta a través de la asignación de un valor económico al producto o servicio objeto de intercambio y su pago correspondiente en moneda; la de pago en especies, cuando el desembolso no es monetario, sino en bienes y servicios; la de trueque cuando el intercambio no se da mediante un equivalente general –normalmente moneda–, sino mediante una correspondencia establecida entre los ofertantes y los demandantes.

Para estos activistas la economía como proceso institucionalizado, la necesaria ordenación de las actividades económicas en la sociedad, no conllevaría el abandono del principio de reciprocidad y el papel protagonista que se le otorga a los mercados actualmente. Apoyándose en Polanyi, observan en la sociedad pre-industrial y su organización social un freno a la ruptura de los vínculos que garantizaban la reciprocidad. En la modernidad se romperán los lazos entre la economía y su contexto, debido a la preeminencia del mercado:

“La necesidad para una sociedad de ordenar sus actividades económicas no implica exagerar la importancia de los mercados. En las sociedades tradicionales, el mantenimiento del vínculo social se consideraba prioritario sobre la producción de riquezas. La economía estaba encastrada en las relaciones sociales, según expresión de Polanyi, es decir, que la preservación de las estructuras sociales y de las relaciones entre personas predominaba sobre lo demás. (...) Por contra, el mercado, según el modelo de intercambio, descontextualiza la economía, esto es, tiende a otorgarle autonomía respecto de los contextos en los que se desarrolla. En el pasado, el intercambio no jugaba más que un papel circunscrito, estaba acantonado en ciertos

tipos de relaciones entre grupos y personas, y distaba de dominar el conjunto de sus relaciones. Sin embargo, en la era moderna el intercambio ha pasado a tener un rol primordial en la coordinación de las acciones humanas.” (Laville; Garcia, 2009: 66-67)

La economía solidaria emergerá para continuar otorgando a la solidaridad recíproca su papel primordial en la actividad económica. Sus iniciativas intentarán que la economía no quede circunscrita a una mera relación de intercambio mercantil. La actividad económica habrá de estar enfocada a potenciar el vínculo social en las comunidades y entre ellas. Hundirá sus raíces en las relaciones tradicionales propias de la sociedad pre-industrial, pero dará un paso más para distanciarse de ésta al inscribir la economía en la esfera política. La economía desde esta perspectiva no quedará circunscrita al ámbito privado, sino que se proporcionará una plataforma para la reivindicación de la libertad en la esfera pública.

El movimiento de la economía solidaria no sólo presenta un modelo económico alternativo al sistema capitalista basado en otros valores –colaboración, solidaridad, reciprocidad, igualdad, etc.–, sino que construye toda una estrategia para la acción política. Cambio cultural y acción movimentista se dan la mano para avanzar hacia una economía que resucite los lazos comunitarios y presente una alternativa viable al sistema capitalista. De las grietas de la estructura social, de las contradicciones que genera un sistema económico centrado en la búsqueda del beneficio, nacerá un movimiento que desde el tercer sector y ampliando la acción y la lógica desarrollada por la economía social persigue y ambiciona claramente objetivos políticos:

“La Economía Solidaria nace del tronco común de la Economía Social, y supone un intento de repensar las relaciones económicas desde unos parámetros diferentes. Frente a la lógica del capital, la mercantilización creciente de las esferas públicas y privadas, y la búsqueda de máximo beneficio, la Economía Solidaria persigue construir relaciones de producción, distribución, consumo y financiación basadas en la justicia, cooperación, la reciprocidad, y la ayuda mutua. Frente al capital y su acumulación, la Economía Solidaria pone a las personas y su trabajo en el centro del sistema económico, otorgando a los mercados a un papel instrumental siempre al servicio del bienestar de todas las personas y de la reproducción de la vida en el planeta. En palabras de Marcos Arruda (2005), uno de los principales pensadores e investigadores de la Economía Solidaria, ‘La Economía Solidaria considera al género humano, en tanto que individuos pero también en tanto que seres sociales, no sólo como creadores y productores de riqueza económica, sino también como co-propietarios de la riqueza material, co-usuarios de los recursos naturales y co-responsables de la conservación de la naturaleza. El sistema dominante lleva a la concentración de la riqueza en unas pocas manos y a la privación de derechos para la mayoría. La Economía Solidaria lucha por producir y repartir suficiente riqueza material para todos de manera que sea posible generar condiciones sostenibles de desarrollo autogestionado para todas y cada una de personas, de las sociedades y del propio planeta’. El término Economía Solidaria hace referencia a un conjunto heterogéneo de concepciones y enfoques teóricos, realidades socioeconómicas e institucionales, y prácticas empresariales y asociativas que, desde el último cuarto del siglo XX, vienen desarrollando un creciente sentido de pertenencia a una forma diferente de entender el papel de la economía y los

procesos económicos en las sociedades contemporáneas.” (Pérez; Etxezarreta; Guridi, 2009:13)

La economía solidaria intenta iniciar un proceso que partiendo de la actividad económica posibilite zafarse de un sistema concebido como injusto y egoísta. Propondrá entonces la solidaridad, el apoyo mutuo, la colaboración entre los que persiguen una meta común. Es decir, la cooperación de los actores sociales que apuestan por una transformación integral de la sociedad, con el fin de construir un nuevo tejido económico que cimente su proyecto revolucionario. La solidaridad se sitúa frente al capital y en la esfera pública espera batirse en duelo con la cultura hegemónica. Para ser eficaz en su empeño habrá de encastrar de nuevo la economía en las relaciones sociales, situar al ser humano y a su bienestar por encima del afán de lucro, verdadero motor del mercado capitalista. Combatirá la desigualdad a través de la autogestión y apoyándose tanto en las teorías procedentes de investigadores y participantes como en la praxis de la vasta red de organizaciones que lo integran, intentará generar una identidad colectiva resultado de la búsqueda colectiva de un nuevo significado para la economía. Una visión que prioriza el cuidado de la casa frente a la crematística que impera en la ciencia económica ortodoxa. Hay que destacar llegado a este punto que los partidarios e investigadores de esta red movimentista unen su proyecto al legado histórico del movimiento obrero. Su iniciativa transgresora se apoya en la experiencia de la lucha política iniciada en el siglo XIX por éste:

“Las primeras iniciativas de la economía social o solidaria aparecen en las zonas industrializadas de Europa a partir de 1830 y adoptaron la forma de cooperativas de consumo y de producción o trabajo. Poco después surgieron las mutualidades y otras familias cooperativas como las cooperativas agrarias y de crédito. Podemos afirmar que las cooperativas y mutualidades son básicamente formas de organización del movimiento obrero, junto con los sindicatos y los partidos obreros. (...) Laville considera dicho asociacionismo popular la primera expresión histórica de la economía solidaria y nos cuenta como las iniciativas de esta primera oleada en su mayoría fueron desapareciendo o transformándose en empresas privadas mercantiles, debido sobre todo a las dificultades de sobrevivir inmersas en una sociedad crecientemente sometida a la lógica del capital.” (Laville; Garcia, 2009: 141)

3.2.3 La asociación cooperativa en la economía solidaria

Entre la variada gama de formas asociativas que adquiere la economía solidaria para alcanzar sus objetivos políticos, sociales y culturales, destacan las cooperativas. No obstante, hay que distinguir este tipo de empresa social del movimiento de Economía Solidaria. Gran parte de éstas no se pueden considerar parte del mismo ya que no persiguen objetivos políticos ni buscan alcanzar una profunda transformación social. Pero el movimiento de Economía Solidaria ha optado por adoptar esta forma por la cercanía existente entre las iniciativas cooperativistas y su proyecto.

Bajo esta forma jurídica existe un gran número de proyectos que mayoritariamente se organizan para defender sus intereses bajo federaciones y confederaciones agrupadas en función del sector económico en el que desarrollan su actividad o por cuestiones territoriales en redes nacionales. A nivel internacional la representación de la mayor parte de estas organizaciones recae en Alianza Cooperativa Internacional (ACI). La ACI fue creada en 1895 y la Organización de las Naciones Unidas (ONU) le ha otorgado a la misma la consideración de organización consultiva para el Consejo Económico y Social.

La predilección que mantiene la red de iniciativas que conforma el movimiento de economía solidaria por las cooperativas se comprende cuando tenemos en cuenta los objetivos, valores y principios que definen a las mismas. La elección prioritaria por estas formas de organización por parte de los simpatizantes de la economía solidaria deriva en gran medida de la proximidad axiológica y teleológica que mantienen ambos movimientos, el cooperativista y el de economía solidaria.

En su página web⁷³, la ACI define las organizaciones que integran el movimiento de cooperativas como componentes de un tipo de asociación dirigido a cubrir las necesidades de sus miembros, a través de un proyecto empresarial caracterizado por la propiedad colectiva de los medios de producción empleados y la toma de decisiones democrática en su seno: *“Una cooperativa es una asociación autónoma de personas unidas voluntariamente para satisfacer sus necesidades y aspiraciones económicas, sociales y culturales en común mediante un empresa de propiedad conjunta y democráticamente controlada.”*

Las cooperativas –según la ACI– han de fundamentar su proyecto económico en un conjunto de valores. La organización internacional que reúne a gran parte de estas

⁷³ Se puede ampliar la información a través del siguiente enlace:
<http://ica.coop/en/whats-co-op/co-operative-identity-values-principles>

asociaciones esbozará la identidad de este conjunto de iniciativas estableciendo el marco moral en el que se inscriben estos proyectos sociales. Este tipo de asociación debe expresar en su seno los valores de: la autoayuda; la autoresponsabilidad; democracia; igualdad; equidad; y la solidaridad. Además, sus miembros habrán de ser fieles exponentes de una ética caracterizada por la honestidad, la transparencia, la responsabilidad y la preocupación por los demás. Para llevar a la práctica este conjunto de valores las asociaciones habrán de seguir unas pautas, unos principios, entre ellos destaca: la adhesión, voluntaria y abierta; el control democrático; participación económica de los socios; autonomía e independencia frente a otras organizaciones; ofrecer educación, capacitación e información a sus socios; cooperación entre cooperativas a nivel local, nacional, regional o internacional; y la aplicación de políticas que beneficien el desarrollo sostenible de sus comunidades. Todo este conjunto de valores y principios nos permite entender que este tipo de empresas contienen de partida un alto contenido ético.

Pues bien, será el primer grupo de valores el que establezca la diferencia entre este tipo de asociaciones y las empresas más convencionales. La ayuda mutua beberá de la tradición histórica y se convertirá a juicio de los activistas en el instrumento más potente en manos de los desfavorecidos en su acción contra la explotación y la injusticia derivada de su posición en la estructura social. También, los miembros de estas asociaciones habrán de cumplir con sus obligaciones, un requisito imprescindible si quieren desarrollar una colaboración entre iguales. El control democrático en su gestión será el principio que garantizará la igualdad en derechos y obligaciones de sus socios. Todos los miembros podrán participar en la toma de decisiones, deberán de ser escuchados y recibir la información necesaria para poder intervenir en igualdad de condiciones:

“La autoayuda y la ayuda mutua apelan a dos fuerzas básicas requeridas para iniciar una cooperativa. Cualquier acción que persiga mejorar la situación socioeconómica de un grupo de personas requiere, primero, que éstas pongan todo su empeño en conseguir eso mismo, y segundo que cooperen entre sí. La importancia atribuida a la ayuda mutua proviene de la experiencia histórica; la ayuda mutua ha demostrado ser el recurso más valioso con que cuentan los débiles para vencer a los fuertes. La autorresponsabilidad guarda relación con el valor de igualdad. La cooperativa es la forma de cooperación entre iguales, por lo que cada miembro debe asumir las obligaciones que les correspondan y su parte de responsabilidad en el funcionamiento societario. Probablemente sea la democracia el valor más característico de la cooperativa. Incluye el derecho a recibir información, a ser escuchado y a participar en la toma de decisiones con la misma facilidad que los demás. La democracia estimula la participación y, a su vez, también está muy relacionada con el valor de la igualdad. La igualdad se refiere a la identidad de los derechos y deberes entre las personas asociadas. Presenta dos concreciones muy importantes: el derecho a recibir una parte del excedente en caso de que colectivamente se decida distribuirlo, y la aplicación del principio de una persona, un voto, en el momento de tomar decisiones. Este último

aspecto es básico: el voto de cualquier socio o socia pesa igual que el de otro, independientemente de la actividad y de la productividad de cada uno dentro de la cooperativa o del capital que hay aportado.” (García; Villa; Xirinacs, 2006: 126-127)

Los beneficios serán repartidos entre todos sus miembros pero pueden ser destinados de forma desigual en función del trabajo desarrollado o las necesidades particulares de cada socio. La equidad corregiría los excesos que la aplicación del principio de igualdad aplicado sin matices conlleva. Pues bien, otro de las pautas que posibilitan hacer posible en la práctica los valores del grupo es la solidaridad. Este principio puede impulsar a las cooperativas a entretejer su esfuerzo más allá del apoyo mutuo existente entre sus propios miembros y vincular estas asociaciones autónomas a una red de intereses compartidos entre ellas o por la sociedad en su conjunto. La solidaridad fortalecerá a las cooperativas orientándolas hacia la construcción de una estructura reticular y descentralizada conformada por organizaciones de la misma naturaleza. Además, las cooperativas tenderían si aplicasen este principio en todas sus dimensiones a colaborar con los movimientos sociales que persiguen proyectos sociales más ambiciosos. Es decir, el ejercicio de la solidaridad posibilitaría ampliar su espectro de acción y enlazar sus proyectos concretos cooperativistas a iniciativas culturales, sociales y políticas que plantean un cambio en la sociedad:

“La equidad supone una corrección a la igualdad en aquellos casos en que concurren situaciones particulares que harían injusta la aplicación de una regla genérica igualitaria. Porque no sería justo tratar de manera igual personas con posibilidades o circunstancias desiguales. En la vertiente económica, la equidad puede acarrear distribuir de manera desigual los beneficios de la cooperativa, porque desigual es la aportación en trabajo de cada uno o desiguales son sus necesidades. La solidaridad comprende tres dimensiones con la sociedad, con otras cooperativas y entre los socios. Las cooperativas no pueden convertirse en ningún ‘club’ selecto y cerrado en sí mismo, ajeno a los problemas sociales, debe colaborar en resolverlos, lo que pueden llevar a cabo de muchas maneras: creando nuevos puestos de trabajo de calidad, participando en iniciativas comunitarias, colaborando con los movimientos de transformación social, etc. Por lo que se refiere a la solidaridad con las demás cooperativas, consiste en ayudar a las cooperativas con dificultades, prestándoles dinero, formándolas, dándoles trabajo, etc. Finalmente, la solidaridad entre los socios consiste en ayudarse mutuamente ante las adversidades personales de todo tipo.” (García; Villa; Xirinacs, 2006: 127)

Desde la economía solidaria se percibe la asociación autónoma cooperativa como instrumento para alcanzar “otro mundo posible” distinto al capitalista. El movimiento por la economía solidaria intenta alcanzar un nuevo orden social apoyándose en estas asociaciones no para extender el régimen jurídico cooperativo a toda la economía, sino para difundir sus valores a la totalidad del cuerpo social. Extender la ética cooperativa más allá de la economía, es apostar por un cambio cultural que cuestione las bases axiológicas de la sociedad capitalista.

Para ello inician su andadura, su transición, intentando construir un mercado que se sustente en otros valores. Con ellos pretenden que la economía quede determinada no por la especulación financiera de los denominados mercados sino por cuestiones éticas. Este nuevo mercado serviría de plataforma para avanzar hacia una sociedad más justa y de escudo frente a los embates del sistema capitalista. A través de nuevas pautas habrán de garantizar que la economía se transforme y consiga acabar con la incertidumbre, con los riesgos continuos que el capitalismo globalizado conlleva, –deslocalización, precariedad, desigualdad–.

Para lograr alcanzar la sociedad postcapitalista necesitan poner en práctica sus valores, prefigurar ese nuevo mundo construyendo o confluyendo con una red solidaria que desde todos los niveles –local, regional, nacional, internacional–, difundan otra forma de consumo, otro modo producción, otra gestión de los recursos, otro tipo de propiedad. Es decir, necesitan poner los cimientos de otro modo de vida, otra cultura que permita levantar todo un sistema alternativo que haga de la justicia y de la lucha contra la desigualdad su bandera.

Para cimentar las bases de esa nueva sociedad necesitan o creen pertinente apoyarse en las cooperativas. Estas asociaciones posibilitarían conjugar reforma y revolución, acabar con la alienación en el trabajo y poner freno a la mercantilización de la sociedad. Se trataría de iniciar un cambio profundo dirigido no sólo a impactar en la economía del capital. El mercado construido con ayuda de las cooperativas habría de modificar el comportamiento de las personas y facilitar con ello la transformación radical del sistema capitalista.

No se trata de construir únicamente una red económica, sino un nuevo sujeto político. Un actor social comprometido y vinculado al proyecto del movimiento de resistencia global frente a la ola neoliberal. Su meta, vivir en una sociedad postcapitalista, liberarse de lo que conciben como dominio desmesurado del Estado y del sistema capitalista. Para zafarse de él marcarían dos objetivos estratégicos, el primer camino a transitar hacia ese “otro mundo posible” se dirige a posibilitar el nacimiento y la extensión de un nuevo sujeto político. El segundo, se centraría en la creación de un mercado social:

“Si la economía social o solidaria desea enfrentar las amenazas y desarrollarse, ha de conseguir dos objetivos de claro valor estratégico: crear un mercado social y erigirse en sujeto político, tanto en sí mismo como ocupando un lugar destacado en el nuevo movimiento de transformación social emergente.” (García; Villa; Xirinacs, 2006: 221)

“A fin de que las empresas sociales puedan aumentar su viabilidad, gozar de plena autonomía y expandirse, la economía social o solidaria necesita lograr una masa

crítica, un número mínimo de empresas sociales y de consumidores responsables, articulados por una densa red de relaciones mutuas, que le proporcionen un alto grado de autosuficiencia respecto del resto del mercado. Este espacio socioeconómico solidario, que denominamos mercado social, debe de estar compuesto por empresas sociales eficaces, por capital prestado con criterios éticos, por personas con vocación cooperativista, por centros de formación cooperativa, por consumidores responsables interesados en adquirir bienes y servicios producidos por las empresas sociales, así como por un tejido de relaciones de tipo extraeconómico entre todos estos sujetos: culturales, políticas, personales... Se trata, dentro de lo posible, de ir cerrando ciclos económicos y blindándolos tanto de las ingerencias del estado como de la competencia desigual de las grandes empresas capitalistas.” (García; Villa; Xirinacs, 2006: 221-222)

“El segundo gran objetivo que, a nuestro entender, tiene pendiente la economía social o solidaria consiste en convertirse en sujeto político con propuestas propias dirigidas a los distintos sectores de la sociedad, un sujeto que a su vez debe formar parte de un movimiento mayor. (...) En este movimiento, que lo es también contra la globalización capitalista, coinciden denuncias, movilizaciones e iniciativas proactivas como la renta básica, la reducción de la jornada laboral, la imposición de una tasa al capital especulativo (la tasa Tobin), la lucha contra la precarización, la pobreza y la exclusión social, la lucha por los derechos sociales (vivienda, pensión, ingreso...), los movimientos de simplicidad voluntaria, de comercio justo y responsable, de condonación de la deuda externa y de reconocimiento de la deuda ecológica de los países centrales para los periféricos, de experiencias de trueque, de donación, de redes de intercambio no monetario de bienes y servicios, de denuncia del FMI, el G-8 y el Banco Mundial, de los movimientos de democracia participativa, de software libre, de oposición a los alimentos transgénicos y por la soberanía alimentaria, por una nueva cultura del agua y de la energía, etc. Es lógico que cooperativas, sociedades laborales, mutualidades, etc. se sientan cerca o formando parte de este movimiento en la medida que son o pueden ser el principal campo de pruebas de alternativas empresariales para una nueva sociedad postcapitalista. Las empresas sociales serían las primeras semillas del paradigma económico que ya se gesta en la sociedad presente.” (García; Villa; Xirinacs, 2006: 223-224)

3.3 ESTRUCTURA, ECONOMÍA Y CULTURA EN LA CIC

3.3.1 La organización en red o el rizoma de la CIC

La Cooperativa Integral Catalana (CIC) constituye parte de la red de movimientos de carácter descentralizado y transnacional que conforma el movimiento antiglobalización. Esta entidad es uno de los nodos locales dentro de la compleja malla de resistencia a la globalización neoliberal.

Esta forma reticular será también la escogida como modelo de organización en su seno. La elección por una red descentralizada y auto-organizada no es casual ni fruto de la improvisación. Se ha escogido porque una organización reticular y descentralizada permite hacer frente con mayor eficacia la represión derivada del carácter rebelde de su acción colectiva y/o obstaculizar los procesos de cooptación política que pueden desarrollar las élites. La elección de este tipo de organización deriva por tanto de la confrontación que mantiene como movimiento social frente al Estado y el sistema capitalista. Una decisión que pone en marcha una estrategia defensiva frente a los efectos negativos que este tipo de confrontación política pudiera conllevar a sus miembros, a su entidad o a su proyecto político. La CIC se ha dotado de una estructura flexible pero sólidamente constituida para hacer frente y resistir los ataques que imagina en un futuro podría sufrir o pudiera estar teniendo en la actualidad:

“La mejor forma de auto-organización es aquella que se configura en red y forma descentralizada; que es la manera de autoprotección y supervivencia más efectiva que existe. Si alguno de los nodos es agredido o corrompido desde el interior, la red mantendrá su robustez gracias a las multirecíprocas interconexiones existentes entre los nodos que participan en ella. Cuando decimos nodo nos referimos a cualquier grupo activo en la red que actúa, produce cambios y se interconecta con los demás.”
(Derecho de Rebelión, 2015: 64)

La CIC se ha posicionado dentro de esta red como un nodo de la misma. Esta posición deriva de las funciones que realiza al dar acogida, servicio y protección a sus socios. Estos serán los encargados de dar vida y continuidad a una extensa y variada red de proyectos, iniciativas y colectivos que conforma la entidad. Pudiendo sus miembros, si así lo desean, participar en la toma de decisiones y en el proceso de seguimiento de las tareas que los distintos colectivos, grupos de trabajo o comisiones realizan para la entidad y sus socios. Un seguimiento y gestión que tiene carácter asambleario. Es decir, se realiza en asambleas de carácter abierto, donde todos los socios pueden intervenir y donde las decisiones se han de tomar por consenso:

“Es un intento de generar una forma diferente de relacionarnos entre los humanos a todos los niveles, a nivel económico, a nivel de educación, de salud, de gestión. Y algo muy básico de la CIC es que se trabaja desde lo asambleario buscando el consenso, no a base de votar. Se trabaja cada tema, cada asunto que se va enfocando llevando al consenso. Si no llega al consenso hay unas personas que se hacen cargo de seguir profundizando en el tema que sea para luego volcarlo de nuevo en la asamblea general, en la permanente e ir buscando el consenso. El hecho de que sea asambleas por consenso es un sello, una marca de la cooperativa.” [Sara, Barcelona, 2015]

“Yo siempre digo que estar en la CIC es como un máster de vida. Hacer una máster de crecimiento personal, es un máster. Entonces, yo te puedo hablar por ejemplo de valores que yo me he encontrado aquí o que se dicen que tienen que estar aquí. Y que quizá son los que más nos cuestan, porque son los que tenemos peor aprendidos o son los que no nos han enseñado. Por ejemplo, la CIC es muy integrativa cualquier persona puede estar en la CIC aportando lo que pueda aportar. Esto para mucha gente a veces es difícil. Porque el mundo capitalista nos enseña a ser intolerantes, nos enseña a ser prepotentes, nos enseña a ser muy creídos de nuestro ego [...]. Y esto lo habrás visto en asambleas, todo el mundo tiene el mismo derecho y la misma participación. Y a veces ves que las cosas van lentas, cuestan de entenderse. Y eso para mí es un aprendizaje increíble de como realmente tenemos que llegar a ser. Para mí es un valor, un objetivo y un principio. Es una escuela de vida porque nos enseñan tanto tienes tanto vales. Dentro del sistema nuestro aprendizaje es tanto tienes tanto vales, la competitividad toda una serie de cosas que aquí se pretenden que no estén. Y esto como valor. Y esto nos cuesta mucho a todos. Porque creamos o no todos hemos estado formados en el sistema. Para mí este es uno de los valores principales de la CIC el intentar llegar al consenso, el intentar hacer las cosas en que todo el mundo acabe contento. Por eso para mí es uno de los valores que más aprecio de aquí. Y como principios el activismo, el ser activista, el compromiso, el ser responsable [...] Y encontrar eso que te decía antes... estamos aprendiendo continuamente. Y para eso se necesita mucha paciencia, se necesita aceptar muy, muy, muy, mucho que vamos lentos pero que vamos lejos. Y esa integralidad que no es fácil, que creo que no es fácil pero que es el camino.” [Laura, Barcelona, 2015]

“En lo que también somos esclavos para mí es el consenso. Yo estoy a favor del consenso. Y de hecho desde que estoy en la coordinadora todo lo que hemos hecho lo hemos hecho por consenso todo. No es que no nos lo creamos, lo que creemos es que hay vida más allá del consenso. Y una organización a medida que crece ha de plantearse amplias mayorías, supermayorías. A *consensus handbook* un manual así ya te habla de que hay un mecanismo y dicho por activistas de toda la vida. Hay momentos en la vida que hay que tomar decisiones rápido, no puedes esperar a que alguno se decida y supermayorías de 75, 80, 90 por ciento están muy bien. [...] También pasaba aquí en el 36. [...] Cuando estaban todas la fábricas juntas y funcionaban todos de forma transversal decían funcionamos por consenso pero si no funciona votamos y así se hacía en el 36. Y en Siria en la revolución [...] que están creando este sistema también digamos participativo, democrático, tal y cual, un modelo de este tipo también fractal, participativo. Ellos también [...] se basan en el consenso, pero cuando no funciona utilizan la votación también. Entonces, aquí somos esclavos de unos valores que se dieron muy teóricamente. Que están muy bien, que escritos en un papel están muy bien pero la experiencia de cinco años ya nos tenía que haber hecho despertar ya de esto. Hemos de hacer cosas prácticas que nos permitan avanzar y esto nos retrasa.” [Alfredo, Barcelona, 2015]

También, podrán con carácter voluntario desempeñar tareas en los distintos grupos de afinidad y ad hoc –comisiones o grupos de trabajo– que se crean en su seno para llevar a buen término la gestión comunitaria de la entidad y su proyecto político:

“La CIC tiene una estructura con unas comisiones concretas que se dedican a mirar hacia fuera de su propia estructura para crear sinergia. Eso a parte de los movimientos individuales que hacen ciertas personas con relevancia. Y bueno el trabajo que puede hacer cada uno por su cuenta, ya que como hemos comentado hay diferentes personas en otros diferentes movimientos que hacen de puente. Pero hay una comisión concreta que es la comisión de extensión, dentro del nodo de comunicación, que vendrían a asistir a distintos foros ya sean de: decrecimiento; monedas alternativas; economías del común, etcétera.” [Erik, Barcelona, 2015]

A nivel territorial la CIC se organiza en biorregiones, ecoredes, núcleos de autogestión local y proyectos autónomos de iniciativa colectivizadora. La comunidad autónoma catalana se dividiría –en este momento– en dos zonas de actuación – sur y norte– conocidas como biorregiones que son concebidas en el seno de la entidad como soberanas y por lo tanto gestionadas a través de sus propias asambleas. Las ecoredes también autónomas constituirían los espacios dedicados al intercambio de bienes, servicios y conocimientos. Una ecored o la suma de varias dará lugar al espacio de coordinación biorregional.

El objetivo de las ecoredes es promover desde la proximidad la actividad autogestionaria a todos los ámbitos de la vida de sus miembros. De forma voluntaria las personas integradas en estas redes locales de intercambio podrían iniciar un proceso de liberación del sistema capitalista y el control estatal. Las ecoredes posibilitarían desde la cercanía escapar de la dependencia del mercado capitalista, transitar hacia ese “otro mundo posible” donde las personas pasan a ser el centro de la actividad económica. En su seno se ha de prefigurar ese otro orden social y esas otras relaciones económicas que se desean.

Las ecoredes son espacios para el intercambio económico a nivel local en moneda social. Se caracterizan por una apuesta por la producción ecológica y el fomento de la economía local a través de pequeñas redes de productores y consumidores en un intento de desconectar del modelo económico y de desarrollo capitalista. Son organizaciones horizontales de carácter asambleario destinadas a fomentar los intercambios económicos locales, una producción sostenible y la autosuficiencia de sus miembros fuera del mercado capitalista. Estas pequeñas redes dirigidas a facilitar la transición hacia ese “otro mundo posible” son anteriores al nacimiento de la Cooperativa Integral Catalana (CIC). Pero la marcha por el decrecimiento protagonizada por uno de sus fundadores y la coordinación posterior que esta entidad realizará, posibilitará que se conecten y accionen unidas constituyendo buena parte la base social de la CIC. Sin ellas es impensable pensar la CIC y su modelo económico:

“El caso es que la CIC es posterior a las ecoredes. [...] Estamos en movimientos asamblearios y no hay jerarquías. Igual que no hay jerarquías en las personas es que no hay jerarquías en los colectivos [...] Como empezó todo, empezó con ecoredes. Con ecoredes que son redes de intercambio. Empezó a nivel local pero claro vino de corrientes. Como por ejemplo, la corriente por el *Decrecimiento*, vino de movimientos de *Transition Towns*. [...] Aquí por ejemplo Enric Duran (...) y unos cuantos hicieron lo que fue la marcha por el decrecimiento por toda Cataluña. Entonces, en esa marcha por el decrecimiento en bicicleta pasaron por diferentes sitios. Y fueron conectando con gente y viendo que tenían unos valores en común que tenían una forma de plantear la solución. Pero viendo también que eso tenía que ser movido desde ámbitos locales porque se tenía que buscar una autosuficiencia, sostenibilidad. Entonces, de alguna forma era empoderar a todos los diferentes núcleos pequeños para que cada uno se desarrollase. [...] Para que funcione el intercambio tiene que ser local, para que haya relaciones de proximidad. Y para que sea más sostenible, también tiene que ser local, para que los desplazamientos sean más pequeños. Entonces, por eso empezó siendo un movimiento local. La ecored de Tarragona [y] la ecored de Montseny nos juntamos en el 2009. Se fundaron para el verano del 2009 y en diciembre se hizo una reunión de ecoredes, de las dos, diciendo que estamos haciendo lo mismo pero lo hemos planteado desde formas diferentes, desde lugares diferentes hemos llegado hasta aquí. Entonces, allí es cuando se dijo: este modelo que ha surgido aquí y ha surgido allí es un modelo que puede surgir a nivel local en toda Cataluña y que vamos a fomentar que surja a nivel local en toda Cataluña.” [Alejandro, Valls, 2014]

Estas redes de intercambio posibilitan enraizar la lucha por “otro mundo posible” en el territorio, nacen con vocación local. Su intención es constituir pequeñas células que fomenten una economía solidaria a través de una red descentralizada. Si crecen habrán de dividirse para posibilitar el desarrollo de nuevos núcleos. Dando forma a una estructura reticular de carácter complejo que será coordinada bajo el paraguas legal y la protección jurídica de la *Cooperativa Integral Catalana*:

“Incluso, Tarragona es muy grande porque claro no puede ser una provincia la ecored, ya se irá desmembrando ya iremos creando. Pero también se dijo vamos a tener cuidado porque en el momento en que pase esto, que haya ecoredes por toda Cataluña. En el momento en que se esté cambiando las reglas de juego y se diga yo me pongo a hacer intercambios y no estoy moviendo euros. En el momento que se diga yo estoy haciendo un consumo alternativo y ya no compro en las tiendas y ya no me alimento de la electricidad de Iberdrola. [...] En cuanto me voy liberando de todo esto, no porque lo haga una persona, o cinco, o mil, cuando lo hagan cincuenta mil o cien mil. Entonces ya, ¿qué va a pasar? Tenemos que tener un marco jurídico y legal que por lo menos no nos vengán directamente a meter en la cárcel y nos vengán directamente a perseguir con multas. [...] Entonces, se dijo vamos a hacerlo de forma legal, vamos a constituir asociaciones sin ánimo de lucro, vamos a constituir formas jurídicas existentes y legales. Vamos a constituir una cooperativa y cuanto más integral sea mejor [...] Y estas cooperativas van a cumplir con la ley, [...] si se tiene que hacer se hace y se hace bien y se cumple con los requisitos legales.” [Alejandro, Valls, 2014]

La CIC será el instrumento que hará posible las relaciones solidarias entre los colectivos que la integran. Compensará los balances económicos negativos o positivos de las distintas iniciativas que su estructura acoge evitando la represión derivada de posibles infracciones administrativas o penales mediante una creativa “ingeniería activista para la desobediencia fiscal de carácter legal”:

“Y luego si hay una actividad económica que surge de esas cooperativas y de esas asociaciones sin ánimo de lucro que tiene que pagar impuestos, pues se paga. Lo que pasa es que claro cuando es una cooperativa muy grande y metes dentro mucha gente, metes dentro incluso diferentes ecoredes y metes dentro diferentes asociaciones locales, porque la cooperativa es toda Cataluña, por ejemplo. Entonces, ¿qué pasa? pasa que puedes tener a lo mejor un beneficio en un área que se compensa con una pérdida en otra. Puedes tener invirtiendo en algo que te hace tener pérdidas y puedes estar ganando en otra cosa. Oye no es ni más ni menos que lo que hacen las grandísimas empresas y las grandes corporaciones que te compensan las pérdidas que tienen en España con los beneficios que tienen no sé dónde. [...] Nosotros no hacemos ingeniería financiera [entiéndase fiscal], nosotros aplicamos racionalidad. Y la racionalidad dice que si al final sumándolo todo no sobra, pues si no ha sobrado no ha habido beneficio y sino ha habido beneficio no se paga. [...] Simplemente la cooperativa es una entidad jurídica-legal que está compensada [...]. Entonces, hablando, hablando, hablando, se dijo: ¿cómo se pueden hacer todos estos movimientos locales? Bueno, cada uno tiene una asociación sin ánimo de lucro, su grupo de intercambio local, su central de intercambio, su red de abastecimiento. Y luego ya libremente todas las personas intercambian entre ellos de forma particular sus productos, servicios y recursos. Pero todo esto, el conjunto de esas ecoredes, ¿cómo se va a interrelacionar? Bueno, se interrelacionan entre ellas, pero también queremos que se interrelacionen con el Estado. ¿De forma diferente o de forma conjunta? pues pensemos que sería más efectivo hacerlo de forma conjunta. Aquí aportó mucho Enric Duran y aportaron mucho otras personas que fueron los que lanzaron primero la cooperativa, fueron los que fundaron primero.” [Alejandro, Valls, 2014]

La moneda social constituirá en estas redes locales la herramienta básica que facilita el intercambio económico. Su uso se promueve en ellas con el objetivo de acabar en gran medida con la utilización de la moneda oficial –el euro–. Este proceso ha de poner las bases para la recuperación de la soberanía económica por parte del pueblo:

“La moneda [social] es la representación de un intercambio, el valor cuantitativo de un intercambio. [...] En el momento inicial cuando creemos las ecoredes era para no trabajar en euros y trabajar en moneda social. Aunque, se trabajaba mucho en porcentajes, el 10%, el 20%, etc. Nosotros en Tarragona nos diferenciamos de alguna forma, nos aislamos nosotros mismos. Y dijimos nosotros vamos a ir 100% en moneda social y no vamos a trabajar en euros o vamos a trabajar con euros en lo mínimo. En la cooperativa el proceso fue el inverso como entraban euros la gente se subía al carro de los euros. [...] La moneda social no la puedes cambiar por euros, no tiene un valor propio. O sea, no tiene interés. Si no tiene interés, el interés es el precio del dinero en la economía, no hay precio. Si no hay precio no vale nada sólo representa el valor del intercambio. Entonces, ¿qué representa realmente? Representa la confianza que tenemos tú y yo. [...]. Entonces, tú tienes que confiar en mí, los ecos que yo te estoy dando representan el valor de tu confianza en mí. [...] Confías en mí o confías en todo el colectivo. Confías en que el colectivo va a ser recíproco contigo, ese es el intercambio multi-recíproco [...] El objetivo de la cooperativa no es mover euros. La cooperativa trabaja en un marco temporal de transición cumpliendo unas leyes y un marco jurídico. Pero trabaja hacia una desobediencia fiscal, trabaja hacia una soberanía monetaria [...]. Se creó con unos objetivos, se creó con unos valores. Esos valores no es que se estén perdiendo pero se están olvidando. Y esos objetivos no se están consiguiendo y no nos estamos acercando en ese periodo de transición, sino que nos estamos alejando. [...] Yo ahora estoy priorizando que el núcleo de la cooperativa trabaje con la moneda social, se lo crea, mueva el intercambio. [...] O sea, que la gente vea que lo que estáis diciendo lo estáis haciendo.” [Alejandro, Valls, 2014]

Además, a juicio de los activistas les permitiría iniciar la construcción de un nuevo sistema económico que supere los errores del capitalista pero posibilite el mantenimiento de una contabilidad eficaz. Los usuarios y promotores de la moneda social entienden que su utilización impulsa un sistema económico transparente y pone en evidencia la opacidad que mantiene el capitalista.

Con la moneda social se logra un abastecimiento que escapa de unas estructuras económicas y políticas. La utilización de este instrumento económico en las ecoredes permitiría zafarse del capitalismo, un orden social y económico que desde la óptica activista promueve una sociedad competitiva y no solidaria. Facilitando una puerta de salida que permite desvincularse del control estatal, el mercado capitalista y el trabajo asalariado. La moneda social sería uno de las herramientas que posibilitaría romper los lazos institucionales que mantienen sus socios con el actual sistema. Un recurso accesible que permitiría cubrir parte de sus necesidades básicas y a la par transitar a sus miembros hacia una sociedad postcapitalista:

“Es muy importante la moneda social. Hay gente que se cree que se la inventó la CIC y no es verdad, está inventada mucho antes de que se empezara a gestar la idea de la CIC. Es una herramienta social que fomenta el intercambio igualitario fuera del control de los bancos. Y la CIC usa esa herramienta social porque es superbuena para hacer desobediencia económica, para no estar bajo el yugo de la banca nacional e internacional. [...] En cada ecored se llaman de formas diferentes y eso lo decide la asamblea de cada ecored.” [Sara, Barcelona, 2015]

“La ecored (ecoxarxa) es el entorno o el ecosistema donde se mueve el eco, la moneda social, una red de intercambio de productos, servicios y conocimientos, que promueve la autogestión y la cooperación. El ecoboxa se compone de su asamblea soberana junto con todas las personas y proyectos colectivos que forman parte de la red. (...) La extensión de la confianza en la moneda social y la incorporación progresiva de un tejido productivo cada vez más diverso, ha permitido que más personas, unidades familiares y proyectos colectivos abastezcan cotidianamente con una parte importante en moneda social, a través de las alacenas (...) locales, con lo que son menos dependientes del abastecimiento en euros y, por tanto, de las estructuras dominantes que fomentan la competición económica: el mercado, el trabajo asalariado y el Estado. (...) De esta manera, se amplían las posibilidades de abastecimiento y de cubrir necesidades como son la alimentación, la higiene, la salud, servicios diversos y también maquinaria.” (Cooperativa Integral Catalana, 2014)

El proyecto político de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) se fortalece y extiende con estas redes de proximidad. En ellas la actividad económica pasa de estar mediada por el mercado y el Estado a ser el resultado de un esfuerzo colectivo que se apoya en la autogestión, el apoyo mutuo, la confianza y la solidaridad. Estos espacios de autoorganización permiten desde lo local transitar hacia la *Revolución Integral*. A través de la autogestión estos grupos de intercambio deberán satisfacer las necesidades básicas de sus miembros. En su seno, la toma de decisiones ha de ser asamblearia y

las personas que las componen entienden que el uso de la moneda social facilitará el cambio social que persiguen. Las ecoredes y sus monedas sociales constituirán una de las vías de escape del sistema capitalista. Estas posibilitarán anclar la movilización por la transformación de las estructuras económicas y políticas, en el territorio, en lo local. La descentralización a través de la multiplicación y empoderamiento de estas pequeñas redes sociales facilitará extender las semillas de la revolución. Este proceso posibilitará crecer en número de simpatizantes, adaptándose a las características del entorno donde han de fructificar y a las necesidades que sus miembros tienen:

“Se vio en el camino que si no es desde lo local no funciona. Claro que nos hemos ido equivocando pero aprendiendo muchas cosas. Pero ahora yo el futuro lo veo bien con este proyecto-plan de descentralización. Que no es más que ya coger la fuerza que hay en las regiones para organizar más a nivel de regiones y dejarnos de una vez de localizar todo aquí. Que no lo hacemos porque queremos. Lo hacemos porque de momento no se puede hacer de otra forma. Pero si hay la fuerza y la gente dispuesta a dedicarse y podemos compartir las herramientas informáticas de forma correcta, funcionará. Y es hacia donde tiene que ir, hacia mini-CICs unidas en una sola.” [Ana, Barcelona, 2016]

“Lo más importante de las ecoredes es que hay unos valores detrás. No es una organización, no es una asociación que busca un objetivo concreto. No hay un objetivo. Hay unos valores y eso es lo más importante. (...) en base a esos valores hay unos criterios de cómo se hacen las cosas. Pero todo esto no está escrito o hay una parte escrita, sin embargo es totalmente adaptable. No hay ninguna ecored que sea igual a otra, son todas diferentes. El movimiento sale de las personas, las personas somos muy diferentes. Dos personas en dos ámbitos geográficos diferentes o un colectivo de treinta personas o de cuarenta de los que sean en ámbitos económicos diferentes, en ámbitos geográficos diferentes, e incluso en situaciones culturales diferentes seguramente se va a desarrollar una ecocarxa diferente. ¿Por qué? va a responder a unas necesidades personales y unas necesidades de colectivo muy diferentes. Entonces en ese sentido las ecoredes representan un conjunto la plasmación de esos valores pero priorizando lógicamente responder a unas necesidades concretas. Esas necesidades están muy marcadas por el ámbito personal, en función de esas necesidades participa más o menos, ve las cosas de una manera o las ve de otra.” [Alejandro, Valls, 2014]

Revisando mis libretas de campo describiré en primer lugar dos de los encuentros que regularmente intentan mantener los miembros más implicados o activos de la Xarxa ECO de Tarragona, para extender su proyecto colectivo: la creación de una red de intercambio en moneda social. Además, estas descripciones serán complementadas con una narración que intenta condensar el “IV de la Biorregión Sur de la Cooperativa Integral Catalana”, donde distintas ecoredes de la CIC se unieron para dar paso a la constitución de una nueva estructura en esta plataforma antisistema.

En el primer encuentro sintetizo mi participación el domingo 3 de agosto de 2014, en el “2º Mercado de Intercambio en Cap Salou”. Un mercadillo que tuvo lugar en el “Cafè

del Far” un establecimiento hostelero sito en c/ Cala Crancs, nº 2, del municipio costero de Salou (Tarragona).

Este acto ha sido escogido por su significación, por estar dedicado a promover un mercado social de carácter solidario y ecológico que intenta impulsar la economía local. Además, de representar el modelo de intercambio económico con el que intentan cubrir las necesidades básicas de los miembros de la red, tanto de bienes – alimentación, productos de higiene personal y limpieza doméstica, ropa, pequeños electrodomésticos, mobiliario, etc.–, como de los más variados servicios –educativos, terapéuticos, reparaciones, reformas, etc.–, mediante el intercambio [directo o multi-recíproco] entre sus miembros.

Quisiera destacar el esfuerzo cotidiano que los promotores de esta ecored realizan para impulsar esa otra economía respetuosa con la naturaleza y fuera del control institucional de los Estados –intentan abandonar el uso de la moneda oficial en los intercambios de bienes y servicios– y del mercado capitalista, por la que apuesta el movimiento antiglobalización (MAG). En ella sintetizo un día de la vida de estos activistas y las personas que constituyen la base social de su proyecto colectivo.

Mis notas de campo reflejan mi intento de comprender y condensar su acción colectiva y expresan el fuerte carácter simbólico de la misma, lo heterogéneo de la composición social de las redes que conforman la CIC o las muy distintas formas de experimentar y percibir estas prácticas económicas por parte de sus miembros.

Pues bien, acudí a este mercado siguiendo el consejo de Eduardo [nombre asignado para mantener el anonimato de esta persona] un ciudadano español de origen peruano, economista –licenciado en Italia– y miembro activo de la red desde sus inicios. Este activista de 38 años de edad es uno de los pilares de la red y junto a Alejandro [nombre asignado para mantener el anonimato de esta persona] cabeza visible y “líder” sin desearlo de la red conformarían el núcleo que sustenta, mantiene e intenta extender esta nueva economía en moneda social en la provincia de Tarragona. A Eduardo lo conocí en Zaragoza durante el “III Encuentro de Cooperativas Integrales” y desde ese momento, este activista ha ejercido de portero para mi trabajo de campo en las comarcas de Tarragona. Su apoyo –afectuoso y cálido– facilitó también poder asistir y documentar gráficamente el “V Encuentro de Ecoredes y Monedas Libres” de la CIC que tuvo lugar en la localidad de Pont d’Armentera.

El domingo –3 de agosto de 2014– por la mañana pasé a recoger a Roger en su domicilio situado en un barrio popular de Tarragona –La Granja–. Siempre amable, humilde, optimista y alegre, me invitó a conocer su hogar, un sencillo piso –pero confortable y bien equipado– en el que vive de alquiler junto a su pareja –también miembro de la ecored–. Una vivienda que mantenían gracias a los ingresos de su mujer, ya que este “ecoactivo”, término con el que le gusta definirse, no trabaja –está en el paro–. No ha conseguido desde que se licenció ningún empleo digno y mucho menos acorde a su capacidad o formación. Trabajos precarios, mal retribuidos y muy alejados de los intereses e inquietudes que manifiesta este joven economista, han constituido su única alternativa para integrarse en el ámbito laboral en nuestro país.

El precariado constituido por jóvenes universitarios con inquietudes sociales o políticas que no encuentra una salida laboral digna –entiéndase bien retribuida y prolongada en el tiempo que permita visionar un futuro mejor–, como tendré oportunidad de observar a lo largo de este proceso de investigación, es la “nueva clase” que nutre de talento, energía e imaginación las filas de los miembros más activos de la CIC.

Juntos cargamos en el maletero de mi vehículo particular las cajas que contenían el material que el activista quería intercambiar durante el encuentro y nos trasladamos al establecimiento que acogería este pequeño acto, que más que un mercado se convirtió, tal y como comentó Eduardo en una excusa para encontrarse y charlar. Así fue, se dieron cita no más de diez personas y no dejó de ser un encuentro entre conocidos que tienen un proyecto en común, dejando el intercambio como pequeño acto simbólico que reflejaba su compromiso hacia la utopía que quieren alcanzar.

No llevé mi cámara réflex, ni tampoco grabadora, quise que mi presencia fuera lo menos “notoria” posible y participé intercambiando pequeños bienes de consumo – libros, bebidas, etc.– y regalando otros aparte de los activistas allí presentes. Observar y participar en este encuentro me permitió percibir la diversidad de actitudes y posiciones que frente al reto de la globalización neoliberal están presentes en la “periferia” de esta plataforma antisistema que constituye la CIC. Ser testigo de unas prácticas que para una buena parte de sus miembros no dejan de ser gestos cotidianos de carácter simbólico que intentan construir un mundo más humano donde los efectos sociales, económicos y ambientales de carácter negativo que conlleva el actual modelo de desarrollo sean al menos paliados o vividos con menor intensidad.

El discurso político procedente del núcleo duro de la CIC no aparece, su ausencia pasa a ser cubierta por una combinación de creencias vinculadas a la nebulosa

místico-esotérica de la New Age (Prat, 2012), comentarios –ceranos a las teorías de la conspiración– sobre la imposibilidad de acceder a nuevas tecnologías que facilitarían una energía inagotable, ecológica y gratuita, charlas sobre terapias alternativas, una actitud positiva que apuesta por otra forma de relacionarse, etc.

El encuentro pasa a ser una reunión de amigos y conocidos, de escasos asistentes cuyo denominador común podía centrarse en dirigir parte de sus vidas a intentar paliar las consecuencias o procesos negativos que la población padece en situaciones de crisis económica y anomia. Frente a esta situación de malestar social, el yoga, las terapias alternativas, el intercambio entre iguales, una charla distendida y amistosa donde se pone de relieve la necesidad de hacer red y la importancia de este tipo de encuentros cara a cara, pasan a representar el remedio cotidiano que intenta poner freno: al proceso de individualización y la fragmentación social; la “crisis de valores” que la sociedad del consumo conlleva; una mala situación personal en lo económico –deudas, desempleo–, etc.

El intercambio económico que se produce en este encuentro no deja de ser meramente anecdótico. Ese día se montaron dos mesas en la terraza del local donde se expusieron los productos a intercambiar. El pequeño mercadillo de artículos no ocupaba más de tres metros cuadrados de la terraza de este establecimiento. Y entre los artículos que se exponían únicamente encontré un surtido de libros, algo de ropa y pequeños electrodomésticos. Lo importante para sus miembros ese domingo es el encuentro, compartir unos momentos juntos y poder notar el calor del compañero o amigo, charlar de sus proyectos personales, dar a conocer sus necesidades o sus logros al resto de componentes de la red. Sentirse comunidad por un día e intentar difundir al resto de la población que desee interesarse esa “otra economía” en la que ponen todas sus esperanzas.

Una comunidad unida por pequeños actos cotidianos derivados del permanente intercambio de bienes y servicios que se da en las ecoredes. En ella –si tengo en cuenta los presentes en este encuentro– destaca la formación académica de sus miembros. Aunque era un grupo heterogéneo en relación a la edad, lugar de procedencia, intereses, experiencia, además de su inquietud hacia lo social y la atracción que sentían hacia esa “otra economía” en construcción, en su composición la presencia de titulados universitarios era mayoritaria: una diplomada en Relaciones Laborales que trabajaba de formadora en talleres ocupaciones impulsados por el Ayuntamiento de Salou (Tarragona); una licenciada en Filología Hispánica que trabajaba en la Universidad Rovira i Virgili (URV), en concreto, en el departamento de

contabilidad de la Facultad de Económicas de esta institución académica; otro de los presentes era Ingeniero Mecánico y su esposa estaba licenciada en Ciencias de la Actividad Física y del Deporte (INEF). Incluso, Alejandro que ejercía las funciones de coordinador de la ecored y uno de los activistas más concienciado, sereno y responsable que he encontrado en la CIC también posee estudios universitarios aunque en este caso no los haya finalizado.

Pero dejemos la descripción de los miembros de la ecored presentes en este encuentro y centrémonos de nuevo en las características del mercado de intercambio. A pesar de ser una “excusa” para reunirse este encuentro no deja de ser una acción planificada, “publicitada” en los medios de comunicación locales y en su página web, meditada y no espontánea. Y es que además de expresar simbólicamente la voluntad colectiva de sus miembros de construir una economía alternativa, cumple una función instrumental en la red: el intento de difusión de un nuevo modelo económico. Una extensión de un nuevo que en gran medida se ve “favorecida” por un contexto de fuerte crisis económica.

Me explico, este mercado de intercambio nació con la voluntad de constituirse en un encuentro público y periódico –todos los primeros domingos del mes–. Para ello el joven matrimonio que regentaba el local, ambos miembros de la “Asociación Cultural Cap Salou” y pertenecientes a su vez a la ecored *Xarxa ECO Tarragona*, ceden un espacio en su establecimiento para que durante esos días tenga lugar el mercado de intercambio de la ecored.

En ese momento –desconozco lo que sucede actualmente–, los propietarios del establecimiento intentaban capear el temporal de la crisis. Parecían haber visto en la ecored y los servicios a los que daba acceso su membresía –asesoramiento jurídico, apoyo, intercambio, etc.– un buen recurso para evitar ser víctimas de una situación económica poco favorable que hacía de su pequeño negocio frente a las playas de la costa tarraconense un barco inestable en riesgo de varar en sus orillas.

La *Xarxa ECO de Tarragona*, una de las ecoredes vinculadas con la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) con mayor volumen de intercambio económico en moneda social y euros de esta plataforma antisistema, parecía ser un buen puerto, un refugio donde poder “escapar de la tormenta” que estaba viviendo el país en ese momento. Esta red social situada en la provincia de Tarragona fue pionera en Cataluña en el desarrollo de una economía que intenta sostenerse en otros valores y principios alejados del sistema capitalista, una economía solidaria, de vocación local y

respetuosa con el medio ambiente que promueve el uso de la moneda social. Pero la red tarraconense crecía en número de miembros gracias –en parte– a un contexto económico que llevaba a los autónomos y propietarios de pequeños negocios a situaciones de riesgo y vulnerabilidad.

Frente a los riesgos de un capitalismo “desbocado” brotaban e intentaban extenderse proyectos que abandonaban las aguas del mercantilismo y el lucro para abrazar las de las redes solidarias de intercambio. No obstante, el impacto económico y social de estas redes, a pesar de la situación económica que se padecía, era mínimo. Las ecoredes no venían sino a representar un gesto simbólico, una llamada de atención, un espacio de experimentación de una “nueva economía” o su prefiguración. Además, de un instrumento eficiente con el que intentar difundir otra cultura política –asamblearismo, búsqueda del consenso, ausencia de jerarquías, horizontalidad– por parte de un sector activo y concienciado pero muy minoritario de la sociedad.

La base social de estos grupos de intercambio no parecía estar politizada. Estos hacían un uso instrumental de las redes o practicaban este tipo de economía como una expresión –impregnada de cierta nostalgia por los valores y anclajes perdidos durante la modernidad o de un mix de creencias espirituales– de su malestar. Para una parte de sus miembros –aunque no todos–, como pude comprobar a lo largo del trabajo de campo, pertenecer a una ecored no conllevaba ni tan siquiera un atisbo de activismo político. Es más, incluso algunos desconocían la existencia de la CIC.

El activismo de carácter revolucionario, el esfuerzo dirigido a la extensión de las redes o la vinculación a otros colectivos y movimientos de marcado carácter político y transformador, era una actividad que en buena medida permanecía ajena a su base social. Buena parte de sus miembros percibían la red como una forma alternativa de relacionarse y contrarrestar los riesgos de la sociedad del capital.

No dejó de sorprenderme que este mercado fuera motivo de noticia en la versión digital del periódico local más conocido y leído en la provincia de Tarragona –Diari de Tarragona–. El 5 de junio de 2014 este medio de comunicación se hacía eco de cómo esta red de intercambio en moneda social junto a la “Asociación Cultural Cap Salou (ACCS)” fomentaban el trueque a través de un pequeño mercado de intercambio que tendría lugar cada primer domingo de mes en el establecimiento “Cafè del Far” sede de la citada asociación. El periodista que cubre la noticia resume el futuro mercado y la práctica del intercambio recogiendo los testimonios de los miembros de la asociación y la ecored de esta forma:

“Se estrenará en julio en la calle Cala Crancs y contará con artículos de todo tipo: ropa, tecnología, artículos de decoración, instrumentos musicales... Cualquiera que lo desee podrá adquirir estos y otros objetos en Cap Salou sin necesidad de llevar dinero encima. La Associació Cultural Cap Salou y la Xarxa ECO de Tarragona organizarán un mercado de intercambio cada primer domingo de mes. El primero será en julio. Será en la calle Cala Crancs, frente al Cafè del Far (sede de la asociación). Para participar bastará con llevar los objetos de los que se quieran desprender y echar un vistazo a los que lleven los demás. ‘Si alguna cosa les interesa la pueden intercambiar por otra o pagarla con ecos (moneda social de la Xarxa). Si las dos partes lo prefieren también pueden usar euros. El intercambio no es una alternativa que margine o condene el capitalismo, es simplemente una alternativa’, apunta la Associació Cultural Cap Salou. A modo de prueba, el domingo pasado organizaron un primer minimercadillo de trueques. Un participante se desprendió de una impresora nueva que no necesitaba y otros se llevaron un libro, una tabla de planchar o una cafetera.”

“Economía de proximidad. ‘Es una propuesta que puede interesar a mucha gente, sobre todo en estos momentos en los que hay tantos desempleados y el nivel adquisitivo medio ha bajado considerablemente’, afirma Xavi, responsable del Cafè del Far. La Xarxa Eco fomenta el trueque como modelo económico. En su web dispone de una central de intercambios con un listado propio de productos y servicios. Los interesados en intercambiar artículos se pueden poner en contacto a través de este espacio para ofrecer y demandar lo que necesiten. ‘Es una economía de proximidad, local, centrada en cubrir la necesidades de las personas’, manifiesta Jordi Flores, de la comisión de la Xarxa. Hay miembros de esta red que ha conseguido que su economía funcionen al 50% con intercambios. ‘Eso quiere decir que su gasto mensual en euros se ha reducido a la mitad’, señala un usuario. ‘En ocasiones puede ser una práctica eficiente, ecológica, útil y gratificante para conseguir un producto o servicio sin necesidad de comprar’, concluye Txell, miembro de la Associació Cultural Cap Salou.”

Pues bien, será en el establecimiento “Cafè del Far” sede a su vez de la citada asociación cultural donde realice mis primeros intercambios a través de la plataforma informática *Community Exchange System (CES)*⁷⁴ y entré a formar parte de esta red local de intercambio. Un trámite sencillo para el que tan sólo era necesario contar con una dirección de correo electrónico. No me admitieron la moneda oficial en nuestro país –el Euro– pero me facilitaron abrir una cuenta en el CES. Tan sólo había que registrarse dando un correo electrónico para poder realizar intercambios. Esta plataforma informática hacía posible la práctica cotidiana del trueque multi-recíproco a través de la moneda local de la red: el ECO. Integrado en una ecored, haciendo uso de la moneda social gracias a un soporte informático (CES) podía evitar que mi consumo personal o mi producción de bienes y servicios fuera controlado por el Estado o mediado por el mercado capitalista.

Así de sencillo, siendo miembro de la ecored podía “escapar o sentirme libre” de lo que los activistas denominan dominio de las instituciones del Estado y el capital. Intercambiando con el resto de miembros de esta nueva economía –en construcción– no tenía que usar el Euro –aunque no en todos los intercambios admiten moneda

⁷⁴ Actualmente, sus miembros utilizan la plataforma diseñada por la CIC y denominada: Integral CES.

social–, no tenía que pagar impuestos, y además no tenía que acudir al mercado capitalista para cubrir mis necesidades básicas. Podía experimentar –al menos momentáneamente o por un periodo de tiempo– una alternativa económica o hacer la “revolución” aquí y ahora –dependiendo del grado de entusiasmo e intensidad con la que subjetivamente se perciba esta práctica–, integrando mis relaciones económicas cotidianas en las redes de este nuevo mercado social y solidario.

El segundo encuentro con los miembros de la *Xarxa ECO de Tarragona* que aquí brevemente relato se produjo unos días más tarde. El viernes el 8 de agosto volvería a encontrarme con Eduardo y otros miembros de la *ecored*. Esta vez en un garaje –cedido por su propietario a la *ecored*– para su uso como lugar de intercambio que estaba situado en la calle Smith de la localidad de Tarragona.

Este espacio servía de almacén desde el que distribuían las cestas con los pedidos de los miembros de la red. Un reparto que tenía lugar todas las tardes de los viernes. Conocido por los miembros de la *ecored* como “rebot”⁷⁵, este espacio de intercambio servía al mismo tiempo de almacén de productos y lugar de encuentro. Eran pocos los que acudieron a este reparto pero se respiraba un ambiente familiar, cálido, muy agradable. Las sonrisas de Eduardo –encargado en ese momento del rebot– y una actitud de hermanamiento entre la mayor parte de sus miembros hacían del momento –de nuevo– más un encuentro entre amigos que la distribución formal y organizada de los pedidos de los miembros de la red.

Una actitud que se alejaba mucho del clima que respiré durante mi colaboración en las comisiones de la CIC y mi participación en las asambleas que tenían lugar en *AureaSocial*. Allí se vivían con frecuencia momentos de tensión y enfrentamiento personal entre sus miembros que sin llegar a ser graves reflejaban la dificultad de desarrollar un proyecto tan ambicioso como el que desean protagonizar estos activistas. El conflicto se vive en todas las organizaciones pero en la “sede” de la CIC parecía estar enquistado o formar parte consustancial del proyecto.

Si comparo mis dos experiencias, en *AureaSocial* el clima sin llegar a ser tóxico, desgastaba a sus miembros. Algunos de los activistas llegaron a “querer tirar la toalla” o abandonar la labor que desempeñaban para dedicarse a otro tipo de tareas, ya sea dentro de la organización o fuera de ella. Mientras que en la *ecored* de Tarragona el ambiente parecía nutrir a los sujetos de calor, de afectividad, de una corriente cálida que compensaba las carencias que estas redes de intercambio poseen –poca

⁷⁵ En castellano podría traducirse como despensa.

variedad de productos y servicios, dificultad de encontrar productores que comercien en moneda social, infraestructura de transporte y distribución reducida, etc.–

Pero sigamos con la descripción del rebost. La parte del garaje que estaba habilitada como almacén no excedía los 15 metros cuadrados –aproximadamente– pero estaba provisto con el mobiliario suficiente para poder organizar el pequeño stock de productos de alimentación –patatas, puerros, tomates, pimientos, berenjenas, etc.– que la ecored almacenaba para su posterior distribución en este local improvisado. Un par de mesas, una de ellas equipada con dos básculas para pesar los alimentos o una estantería metálica y cajas de plástico para contener y transportarlos. Además, de un par de muebles de madera y dos tablonos de anuncios bastaban para dar servicio a esta pequeña comunidad que hacían del intercambio económico una excelente herramienta para estrechar lazos sociales.

Las muestras de cariño entre sus miembros, una charla distendida mientras preparaban sus cestas generaban el buen ambiente que se respiraba en el local a pesar de la incomodidad que representaba moverse por el mismo cuando el número de personas crecía y el espacio no daba para más. Más que alimentos –que también– allí se intentaba distribuir o más producir o reforzar unos vínculos sociales bajo otros valores. La eficiencia, la diversidad de productos y la comodidad que supone para los consumidores acudir a la distribución comercial que proporciona el mercado capitalista era sustituida por: unos lazos sociales más intensos; la calidez en el trato; la escucha activa de tus necesidades; la sensación de formar parte de una comunidad donde podrás encontrar apoyo y el reconocimiento de tus capacidades tengas o no tengas dinero.

No obstante, no todo en las ecoredes consiste en prestarse apoyo emocional y vivir las mieles de una comunidad que aunque fragmentada espacialmente permanece unida en “espíritu”. Detrás de este intercambio hay un intenso trabajo de organización, innumerables asambleas y reuniones donde una minoría concienciada y activa acude e intenta corregir deficiencias, dar a conocer sus avances o fracasos y compartir unos momentos con los miembros de la ecored.

Estos encuentros además de ponerles al día de la situación –nuevos productos, servicios, proveedores, etc.– de su ecored le posibilitarán si todo va bien “cargar las pilas” para continuar enredado y seguir apostando por un intercambio económico que si bien no le permite poner gasolina o pagar la electricidad en moneda social, si le facilita contactar con personas afines, la posibilidad de encontrar apoyo o nuevos

miembros para sus proyectos, dar a conocer a un reducido pero potencial consumidor sus productos ecológicos, su artesanía, sus terapias alternativas, etc.

Tampoco, podemos definir estas redes de intercambio simplemente como grupos de consumo de alimentos ecológicos, donde el precio de estos productos para sus miembros es más asequible que en las tiendas. Una asociación dirigida exclusivamente a abastecernos de alimentos que han madurado de forma natural hasta que su recogida, frescos y locales. No son únicamente redes de intercambio donde los productores pueden vender alimentos que por su aspecto y tamaño son rechazados en el circuito de distribución comercial convencional. El mercado social que intentan construir los activistas no nace, se organiza y se extiende de forma espontánea a nivel local impulsado por el boca a boca a través de vecinos, amigos, familia y conocidos de los miembros de ecored.

La acción cotidiana de los activistas de estas redes forma parte de una estrategia planificada y está dirigida a la extensión de un modelo económico que permita la construcción o experimentación de una sociedad paralela que ha de abastecer de recursos –materiales y humanos– la resistencia al capitalismo.

Me explico, la *Xarxa ECO de Tarragona* al igual que el resto de ecoredes integradas en la CIC participan en las experiencias de otros colectivos, confluyen y crean sinergias a través de la *Xarxa de Economia Solidaria de Catalunya* (XES). Y como una más de las ecoredes de la CIC ha pasado a ser parte de su estructura biorregional. En concreto, de la denominada por sus miembros como Biorregional Sur. Esta nueva estructura forma parte del proceso de descentralización que la CIC lleva término y tiene por objeto reproducir su modelo de resistencia frente a la globalización. A saber, crear “pequeñas CIC” que ofrezcan desde la proximidad las herramientas para la desobediencia que la cooperativa de forma centralizada venía proporcionando a sus socios.

La construcción de estas biorregiones tuvo lugar mediante encuentros periódicos donde los miembros de las distintas ecoredes se reunían con el fin de reforzar sus vínculos e ir avanzando en el proceso de descentralización de la CIC. Un acto al que pude asistir y participar de forma activa y que fue denominado como “IV Encuentro de la Biorregión Sur de la Cooperativa Integral Catalana”. Lo que sigue es una descripción etnográfica de este evento.

El acto tuvo lugar en Tarragona el 15 de noviembre de 2015. Y como en todos los encuentros y reuniones a los que asistí durante el trabajo de campo, sus miembros organizaron distintas asambleas donde intentaban alcanzar el consenso en los puntos del orden del día propuesto por los dinamizadores del encuentro.

Pues bien, inicialmente este encuentro debía tener lugar en el edificio okupado “Kal Pobre” sito en la c/ Descalços, nº 6 de la ciudad de Tarragona. No obstante, problemas –falta de coordinación efectiva entre sus ocupantes y los miembros de la ecored– impidieron un desayuno colectivo para los más madrugadores y la primera asamblea que tenía que tener lugar en dicho edificio. El desayuno acabo realizándose en una cafetería en la cercana plaza del Fòrum, donde llegamos a reunirnos únicamente diez personas.

Posteriormente, nos dirigimos a una tienda cercana “Errequeerre” para mantener en este establecimiento comercial –ante la imposibilidad de realizarla en “Kal Pobre”– vinculado a la ecored de Tarragona la primera asamblea del encuentro. Este local comercial dentro de *la Xarxa ECO de Tarragona* es conocido como “Ecoespai”. Sus propietarios ceden solidariamente a sus miembros una sala interna anexa a la tienda. La ecored la utiliza de forma regular para proporcionar el servicio de acogida a los nuevos miembros, como “sede” del núcleo local de la CIC –donde se reúnen los miembros más comprometidos con su proyecto colectivo–, además de servir como espacio de encuentro y lugar donde impartir pequeños talleres.

Un local ubicado en c/ Mercería, nº 12, en el barrio Part Alta de Tarragona situado en las inmediaciones de la Catedral y dedicado a la venta de artesanía –objetos de decoración para el hogar– que sirve a *la Xarxa ECO de Tarragona* de “pequeña sede con encanto” en la ciudad.

Pues bien, esta estancia estaba equipada con el mobiliario suficiente –una amplia mesa y sillas– para mantener cómodamente en su interior a los asistentes de la primera asamblea –diez personas– pertenecientes a las redes de intercambio de la Anoia, Baix Ebre, Penedés y Tarragona. En ella sus miembros–algunos actuaron como delegados de sus respectivas ecoredes– pudieron abordar como éstas constituyen de hecho un movimiento de base que a través de la economía intenta llegar a la revolución social. Estas redes de intercambio se reconocen como parte del movimiento social de economía solidaria que protagoniza la XES y desean afrontar el proceso de descentralización de la CIC para evitar el establecimiento de liderazgos en su seno, de una jerarquía que obstaculice y desvirtúe su proceso de auto-organización

generando estructuras de vanguardia. Organizarse desde la base –uniendo la acción colectiva pero fragmentada de las distintas ecoredes– en el ámbito biorregional evitaría el riesgo de conformar una estructura piramidal. La CIC debe ser un punto de confluencia, una red que proporcione herramientas a los distintos colectivos que la integran y estos han de ser los actores que de forma auto-organizada y desde abajo tomen las decisiones.

Para este fin la biorregión debería de constituirse como un ente jurídico –con NIF– y seguir vinculado a la Xarxa d’Economia Solidaria (XES). Es decir, reproducir el modelo de la CIC, constituirse en cooperativa e impulsar en su seno la experimentación, desarrollo y extensión de la economía solidaria. Para algunos de los asistentes la asamblea permanente de la CIC “secuestra la soberanía” y el remedio pasa por la descentralización y la reproducción a menor escala –desde la proximidad de las ecoredes– de su propuesta.

Los problemas internos de la CIC, se resuelven –en teoría– por sus bases sembrando de nuevas semillas el territorio –ahora biorregiones– que germinarán reproduciendo de forma fractal su modelo en la comunidad autónoma catalana. Es decir, las crisis y los conflictos de carácter interno que sufre la CIC se intentan solventar haciendo realidad el ideal libertario.

Una vez finalizada la asamblea en el “ecoespai” de *la Xarxa ECO de Tarragona* nos desplazamos ahora sí a “Kal Pobre”. Un edificio okupado que presentaba un mal estado de conservación, pero que disponía de amplias salas para dar cabida a un buen número de asistentes. Además, en el encontramos un gran patio interior ajardinado que en la zona donde se ubica se puede considerar un pequeño “lujo” y donde pudimos descansar, charlar tranquilamente y comer, mientras iban llegando el resto de miembros de las distintas ecoredes. En total, se concentraron 25 personas en el edificio okupado y sobre las cuatro de la tarde se inició una segunda asamblea.

Reunidos en una de las salas de este edificio los miembros de la ecored se dividieron los roles a desempeñar y yo me presté voluntario para redactar el acta. Fueron muchos los temas que se abordaron entre ellos: el proceso de coordinación de la biorregional sur; el mapeo de personas y recursos; necesidades; objetivos; los proyectos en marcha que se quieren consolidar; el modelo económico; la redistribución de recursos; el modelo organizativo; las ferias; las actividades culturales; etc. Pero destacaría su intento de evitar la generación de estructuras jerárquicas y generar una red distribuida. En teoría, este tipo de estructura reticular permitiría que la información

fluyese sin que ningún grupo o nodo pudiera obstaculizar su transmisión llegando ésta a toda la red y haciendo desaparecer la línea divisoria entre centro –núcleo de activistas– y periferia –miembros de ecoredes, socios auto-ocupados, etc.– que actualmente se observa en la CIC.

Lo fundamental para los impulsores de esta nueva biorregión es compartir información mediante estructuras flexibles y “ligeras” gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Sin embargo, expresan la necesidad de constituirse como ente jurídico –cooperativa– para dar servicio a los socios auto-ocupados y permitir que estos ejerzan la desobediencia fiscal y lograr que su actividad económica no quede expuesta a la acción de la Hacienda Pública. Además, conscientes de la dificultad de extender su proyecto apoyándose únicamente en el uso de la moneda social admiten seguir con un modelo económico de carácter dual –donde están presentes la dos monedas: la social y el Euro–.

Resumiendo, en la CIC podemos observar una serie de problemas internos: tensiones y conflictos entre activistas; posibilidad de creación de jerarquías; percepción de fracaso de las oficinas de su Sistema Público Cooperativo –salud, vivienda, educación–, etc. Pues bien, los miembros de las ecoredes que conforman las biorregiones optan por la constitución de una nueva cooperativa que desde el territorio y la proximidad reproduzca el modelo de la CIC a pequeña escala. Además, la CIC al finalizar su proceso de descentralización no desaparecerá. Esta organización seguirá con su labor de semillero que impulsa, asesora y presta servicio a nuevos proyectos que persiguen la ambiciosa meta de la transformación social radical.

La vida cotidiana de los miembros de estas ecoredes estará marcada por la intensidad con la que decidan voluntariamente implicarse en la red de intercambio. En ella puedes participar simplemente como consumidor. Como tal, puedes hacer un uso esporádico de esta red. Percibir ésta como una alternativa que complemente los servicios del mercado capitalista. Buscar el calor de una comunidad en construcción o hacer un uso instrumental de la misma no llevará al “éxodo” de estas personas ni les obliga a seguir un compromiso de carácter político con los compañeros de red que así decidan proceder. Nadie les obliga a asistir a las asambleas ni siquiera a los más activos miembros, únicamente habrán de respetar las “reglas de juego” que estos se han dado. Y que para un miembro no activo no pasarán de pagar el coste de los servicios y bienes que haya consumido dentro de la red.

Ser un miembro activo que percibe su actividad económica como parte de su acción política y evita “alimentar el sistema”, si puede llevarle a modificar sus hábitos y prácticas cotidianas. La apuesta por zafarse del mercado y el Estado en el seno de la CIC conlleva cierto sacrificio –al menos para que esté acostumbrado a un tipo de vida más convencional–. Intentar no consumir los productos distribuidos en el mercado capitalista les lleva a reducir la variedad de estos, conseguirlos únicamente a través de sus redes en los locales habilitados para este fin en los horarios y las fechas indicadas. Además, para conseguir los productos o servicios que desean habrán de conseguir moneda social y para ello habrán de intercambiar en la red. Sus opciones hasta ahora casi “infinitas” de compra –si disponían de euros– quedarán muy reducidas.

Pagar el alquiler de la vivienda habitual, la gasolina, o la electricidad, puede llegar a ser un problema si una buena parte de los ingresos que generan sus proyectos son en moneda social o la asignación que recibe de la CIC por sus servicios al común es reducida –no excede en ningún caso de 1000 unidades monetarias⁷⁶– y no dispones de patrimonio o de rentas procedentes de otras fuentes. Por lo que algunos irreductibles al desaliento optan por residir en viviendas colectivizadas por la CIC: Calafou, Roig 21, Som Comunitat, etc.

Sintetizando, intentarán reducir la distancia de su vivienda a su puesto de trabajo para evitar el uso de medios de transporte contaminantes, alimentarse de productos locales y ecológicos fuera del mercado capitalista, compartir los recursos que necesitan en comunidad o vivir con sencillez reduciendo su consumo, etc. En otras palabras, *decrecer*, condensa el conjunto de prácticas cotidianas que de forma voluntaria los miembros más implicados de estas redes ejercitan y potencian exponencialmente cuando pasan a integrarse de forma activa en la CIC. Será en este nivel cuando en esta plataforma antisistema se ponen en marcha los mecanismos de interacción mediante los cuales lo individual y lo sociocultural se unifican en procesos identitarios, de solidaridad y conciencia. A saber, será entonces cuando se active el proceso de *micromovilización* del que nos habló Gamson. Una propuesta que posteriormente será desarrollada por Snow y Benford centrándose en los marcos cognitivos que promueven las organizaciones. Pues bien, en la CIC como ya se ha indicado con anterioridad el marco de referencia no es otro que: el decrecimiento.

Los colectivos y personas integrados en el seno de la CIC, conscientes o no del proyecto político que su incorporación a otras redes conlleva, pasarán a conformar el

⁷⁶ Sumando los euros y la moneda social que perciben por su actividad.

tejido social donde se experimentarán nuevas formas de relación basadas en gran medida en valores y principios sostenidos desde el siglo XIX por el movimiento anarquista:

“Los referentes de la Revolución Integral como concepto histórico están en Proudhon concretamente. O sea, Proudhon es un referente. Y a nivel práctico [...] todo lo que es el movimiento por el decrecimiento como tal también sería un referente político. [...]. Referentes ideológicos [...] de la propia Revolución Integral son los movimientos anarquistas y los movimientos autónomos. Es decir, el principio de autonomía en contra del principio de heteronomía fundamentaría el pilar del sistema político que estamos hablando. O sea, la Revolución Integral fomentaría un sistema autónomo a nivel político, un sistema político de autonomía de las personas y de las comunidades, no un sistema heterónimo, vale.” [Manel, Barcelona, 2015]

La moneda social se concibe por el sector más militante de la CIC como un vehículo que facilita la transición política y la construcción de una economía solidaria. Un instrumento que puede ser útil mientras permita cubrir las necesidades a sus socios. Pero el objetivo central es construir el contrapoder desde abajo, desde asambleas locales soberanas que permitan generar al menos una grieta en el muro de la hegemonía capitalista:

“Con este creciente potencial, debemos continuar promoviendo y reforzando el compromiso con el intercambio y la moneda social de todas las personas, proyectos y redes autogestionarias. Hay que dar pasos adelante y apostar por el principio de reciprocidad y por la aceptación del 100% en moneda social en bienes y servicios para poder cubrir nuestras necesidades y reducir la dependencia del dinero y de la economía capitalista. (...) Las monedas sociales deben ser un vehículo de transición en la reconstrucción de nuestras economías, con un arraigo local y bioregional. Pero la economía no es el intercambio y el mercado, la moneda social es solo una parte de esta transición económica. La moneda existirá mientras sea útil a los objetivos de las comunidades auto-organizadas y satisfaga sus necesidades. Es necesario, pues, avanzar en la revolución integral, hacia la autogestión integral entre iguales, mediante asambleas locales enredadas, que de manera soberana deben velar por las propias necesidades y las de las personas que forman parte de la comunidad. Es en la proximidad de las asambleas donde se pondrán de manifiesto necesidades, habilidades, conocimientos y los recursos materiales con los que se cuenta, y así poder decidir, organizar y llevar a cabo las acciones necesarias para satisfacerlas. De este modo, se abre la vía para romper la hegemonía del mercado y del intercambio de mercancías en el abastecimiento cotidiano. Esta es una de las líneas de trabajo a desarrollar de cara al 2015 por parte de la CIC como estrategia de planificación comunitaria o democracia económica.” (Cooperativa Integral Catalana, 2014)

Desde la CIC se apela a la acción directa, ésta pueda tomar forma individual o colectiva y vehicularse a través de los distintos grupos que la componen. Su objetivo inmediato es construir una red de iniciativas que permitan un espacio de socialización donde se den relaciones sociales de carácter solidario. El conjunto de relaciones económicas no permanecerá ajeno a este reto. Los intercambios económicos entre

iguales servirán tanto para cubrir las necesidades básicas de sus miembros, como para prefigurar la sociedad ideal que desean alcanzar:

“Yo creo que buscaban formas jurídicas para poder tirar adelante los proyectos que estábamos reivindicando como necesidades. O sea, cooperativas de vivienda, una forma de financiar un movimiento social a través de la desobediencia, a través de la insumisión fiscal, la desobediencia al Estado, etcétera, derivando en la desobediencia al IVA. [...] El sentido de fondo detrás de estas cuestiones prácticas [...] sobre todo buscar formas de vida que sean sostenibles y que puedan funcionar para deshacer las desigualdades que hay en el mundo. Se hace una reflexión de formas de vida que debemos vivir, etcétera, que viene desde finales de los 90 cuando Enric y bastantes compañeros ya participaban activamente en movimientos antiglobalización.” [Pere, Barcelona, 2016]

La autogestión será el principio rector que haga realidad la salida del sistema capitalista. La auto-organización será el eje central de una acción colectiva dirigida a luchar contra unos adversarios claramente definidos: el capitalismo –sobre todo sus formas financieras– y el Estado.

“Bueno, aquí hablaríamos de ciertas estructuras que se han ido generando y estructurando en este tiempo. Pues desde lo que es la protección del trabajo cooperativo a través de los socios auto-ocupados, a través de la desobediencia colectiva a los impuestos indirectos del Estado para reinvertir estos recursos y esta riqueza en nuestro proyecto de autogestión. Con ellos alimentar, por ejemplo, una red de abastecimiento que actualmente está coordinada y distribuida en el territorio catalán [...] que sería la CAC⁷⁷.” [Andrés, Barcelona, 2016]

“O sea, la propuesta de la CIC es mira verdad que funcionamos pues ya no hace falta ir al parlamento. Porque ya estamos funcionando, estamos creando una red de autogobierno, de corresponsabilidad social que parte del comedor de tu casa al bloque de pisos [...], al barrio, al pueblo, a la ciudad, etcétera.” [Pere, Barcelona, 2016]

Esta forma de auto-organizarse se alimenta de diversas fuentes. Entre las actuales destaca el impacto que ejerce la experiencia y el modelo propuesto por el movimiento zapatista. Este ejercería de referente simbólico tanto para los miembros más activos de la CIC, como para los activistas que constituyen su entorno más cercano:

“Yo creo que hay algunas cosas que el zapatismo nos está enseñando, sobre todo la idea de que se puede vivir sin Estado, vale. La idea de que son las propias comunidades las que se auto-regulan, las que se generan sus propias herramientas para gestionarse para solucionar los problemas para gestionar el día a día, sin caer en el estatismo.” [Manel, Barcelona, 2015]

⁷⁷ Las siglas CAC son empleadas por los miembros de la CIC para referirse a la Central de Abastecimiento Catalana. Un proyecto de la CIC que intenta dar servicio y cubrir a través de pedidos colectivos la provisión de productos de alimentación, salud e higiene que demandan las distintas ecoredes, proyectos colectivos y comunitarios de la cooperativa. Estos productos suelen proceder de la agroecología o la artesanía y son adquiridos directamente de los productores siguiendo criterios de proximidad.

“Nosotros [Bruno y Enric Duran] estuvimos juntos mucho tiempo. A él [a Enric Duran] le impacta el zapatismo, aprende y crece con el zapatismo. Ahora, ellos [la CIC] sí lo han tomado como referencia y buscan la relación, y buscan el intercambio. O sea, sí, sí, es evidente y cada vez lo hacen más público la referencia de Chiapas, como algo común a lo que ellos están haciendo. [...] Ahora, experimentan también a partir de ahí.” [Bruno, Barcelona, 2015]

“El movimiento zapatista es un movimiento autogestionado que trabaja desde lo local y que ideológicamente hace unas cosas adelantadas a su tiempo. Ya que hablaba antes de la globalización... lo que sucede en América Latina ahora tenemos las consecuencias aquí, por lo cual van un paso por delante. [...] Es importante en esa construcción de otros modelos, ellos sacaron un manifiesto que era *el tiempo del sí*, en contraposición con otro anterior que era *el tiempo del no*, que era lo que no queremos. Ya está claro lo que se quiere y se necesita para un proyecto de autogestión en cualquier parte del mundo y los zapatistas son un ejemplo. [...] Su práctica no su teoría [...] es lo importante. Han hecho: marchas por todo México y no ha sido ni tocado por el ejército; hacen comunidades; los sistemas de educación, son un ejemplo viviente.” [Erik, Barcelona, 2015]

“El zapatismo aportó muchas cosas. En el momento en que nace fue una irrupción de esas históricas, por lo inesperado, por lo nuevo, por la caída del muro de Berlín, el fin de las ideologías, el triunfo del capitalismo. Y de repente pues los indígenas se arman cuando estaba todo lo armado en fracaso pero no a la forma clásica. Bueno, aportaron muchas cosas yo creo para toda una generación. Aquí por ejemplo [la lucha del movimiento antiglobalización] nació, bebió y se inspiró en el movimiento zapatista. Tuvo la ventaja de no dar una forma cerrada, no llamó a la adhesión con nosotros, sino a la lucha en común, etcétera. Sí aportó muchos elementos [...] estas nuevas formas creativas, del lenguaje, del discurso, de acciones, tuvo mucho que ver con el zapatismo. [...] Rompió la inercia esa que teníamos, el impasse que estamos aquí de las viejas formas de hacer política. [...] Y yo creo lo más importante quizá... un modelo de autogobierno al margen del Estado. Una experiencia bueno que ya tiene muchos años y con muchas contradicciones pero que está ahí.” [Bruno, Barcelona, 2015]

Una influencia comprensible debido a la cercanía y afinidad que ambos proyectos revolucionarios mantienen. La CIC pone en marcha un proceso que emula la experiencia de autonomía zapatista desplegando relaciones sociales e instituciones no estatales y anticapitalistas. Un proyecto colectivo que intenta germinar la semilla de la revolución de forma similar a los zapatistas. La CIC vivirá la autonomía desde la praxis como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) acciona en México. Este creará nuevas instituciones que desde el autogobierno disuelven las formas estatales de organización, generando formas descentralizadas y un modo de vida distinto a través de la educación, la salud y el trabajo.

Los zapatistas han desarrollado en su país municipios autónomos, Juntas del Buen Gobierno y los Caracoles. Pues bien, los activistas de la CIC siguiendo su estela, a pequeña escala y con un salto creativo, intentarán adaptar estas instituciones zapatistas al contexto europeo. Para ello se organizarán territorialmente en biorregiones concebidas como soberanas y autónomas, tomarán las decisiones que conciernen a todos sus miembros a través de asambleas permanentes, e intentarán

construir comunidades –acumulando más fracasos que éxitos– liberadas del Estado y el capital en las que se pueda experimentar otro modo de vida. Al igual que los zapatistas escapan de la sociedad heterónoma construyendo con su esfuerzo colectivo la autónoma. Y siguiendo la indeterminación del proyecto zapatista, el suyo también está por determinar. En la CIC se construye diariamente ese tránsito hacia la autonomía a través de la auto-organización y unas relaciones sociales que intentan evitar el control estatal y la influencia del mercado capitalista a la par que cubrir las necesidades de sus miembros.

Otro referente clave a tener en cuenta si abordamos la estructura de la CIC y su proyecto es Abdullah Öcalan. La propuesta política denominada *confederalismo democrático* de este ideólogo –en prisión– de la revolución kurda y presidente del *Partido de los Trabajadores del Kurdistan* (PKK), nos ayuda a comprender el sentido de la acción colectiva de la CIC y el significado que otorgan a la estructura que han construido para hacerla posible:

“El ideólogo de la revolución kurda míralo también porque este también es un crack. [...] Son ideas parecidas, no le llama Democracia Inclusiva le llama de otra manera [Confederalismo Democrático] pero es [...] muy parecido, muy parecido. De hecho tenemos un esquema, en la presentación que hicimos en septiembre, la permanente, en el último gráfico [...] se veían muchos círculos unos dentro de otros, [...] [en él podemos observar cómo] la estructura fractal de la CIC está sacada de la democracia confederal [...]. Está inspirada un poco en esto, en cómo se estructuran allá los kurdos por el tema este. Todo es lo mismo con diferentes etiquetas, variantes, etcétera.” [Alfredo, Barcelona, 2016]

Para los activistas más implicados de la CIC la estructura de esta entidad se inspira en el paradigma propuesto por el kurdo Abdullah Öcalan. Su *confederalismo democrático* diseñado para desarrollar un tipo de autoridad o administración no estatal vendría a representar el mismo proyecto político que intenta impulsar la CIC. Una democracia sin Estado, donde la coerción legal ejercida por el Estado de Derecho desaparece junto a sus normas, instituciones, prohibiciones, sanciones y relaciones coactivas de mando y obediencia para dar paso –en teoría– a la participación voluntaria. Este modelo político viene a constituir el nuevo “paradigma de los oprimidos” abierto a otros movimientos y grupos políticos que luchan por una transformación radical de la sociedad. Un ejemplo oriental que inspira a los partidarios de acabar con el capitalismo y el Estado, escapando de su influencia, control o dominio construyendo sociedades paralelas. En la práctica uno de los “planos cognitivos” de referencia que permiten visibilizar anticipadamente el proyecto revolucionario que levantará los nuevos muros de contención que en estas comunidades contra-hegemónicas protegerán a sus miembros de los embates de las crisis del capital y los riesgos de la modernidad.

Para ello se apoyarán en la experiencia revolucionaria del pasado y su herencia colectiva para formar un frente único caracterizado por la diversidad, la flexibilidad y la búsqueda del consenso. Una apuesta política que desde la auto-organización y la confrontación con el actual sistema desea construir una economía alternativa que mantenga un equilibrio con la naturaleza y que cubra las necesidades de la población bajo otros principios. Una propuesta procedente de Oriente Medio que viene constituir en la práctica el *municipalismo libertario* que ha ideado y difundido en Occidente Murray Bookchin.

Observamos por tanto el mismo producto cultural que se difunde a lo largo del globo bajo distintas etiquetas para adaptarlo al contexto particular donde ha de desarrollarse. El *confederalismo democrático* del PKK, el *municipalismo libertario* de Bookchin, el *proceso de autonomía* del EZLN en México, o la *revolución integral* que impulsa la CIC, vienen a ser la misma creativa respuesta que se presenta bajo distintas formas simbólicas y que intenta hacer frente a los riesgos de la modernidad y sus crisis. Un nuevo modelo sociocultural y político que se alimenta en gran medida de la larga experiencia acumulada y la rica herencia cultural del anarquismo para adaptarla y actualizarla a los nuevos tiempos. Pues bien, este nuevo paradigma cultural y político pasa a formar parte del esquema de interpretación y del repertorio de acción colectiva que da forma a la estructura de los movimientos sociales que desde la radicalidad construyen ese “otro mundo posible”.

El núcleo de activistas que dio origen a la CIC y sus miembros más activos intentan prefigurar, representar anticipadamente una sociedad autónoma que sigue en buena medida los modelos del PKK y el EZLN. Para este fin diseñaron y extendieron en nuestro país una estructura que pretende aproximarse a estos. En su seno no suelen hablar directamente de federalismo y prefieren emplear nuevos conceptos. Entre ellos es habitual sustituir el modelo federal y hablar de *modelo fractal*. Los más implicados o centrados en su desarrollo añadirán a la forma fractal, el *principio de subsidiariedad* para no citar explícitamente el modelo federal. Así entienden, evitan ciertas connotaciones negativas que creen puede conllevar su empleo y presentan un modelo –en apariencia– completamente nuevo vinculado a las rebeliones afines actuales:

“Más que federal me gusta pensar en fractal, fractal y subsidiariedad. Tienes una subsidiariedad de forma fractal y ya tienes un modelo federal pero sin tener que decir un modelo federal. Porque cuando hablas de federalismo te vas a la historia. Y te vas a modelos de cosas concretas que han pasado hace cien años, cincuenta, que no tienen nada que ver con lo que pasaría ahora. Por tanto, no me gusta utilizar palabras del pasado porque limita mucho. Yo creo que el zapatismo y otros movimientos de estos que ha habido en el mundo utilizan esta subsidiariedad. Es decir, las asambleas se van

reuniendo desde los barrios hasta una provincia o un Estado. Vas creando capas cada vez más globales y en cada capa vas resolviendo lo que en la capa anterior no se ha podido resolver por el principio de la subsidiaridad. [...] En la asamblea vendrán participantes, representantes, portavoces de las otras. Este salto de escala ha de ser fractal y siempre respetando la subsidiaridad. Por tanto, yo creo que esto es lo que hemos de traer para aquí este modelo asambleario a diversos niveles. Y que también cuidan mucho el tema de la inclusividad, de los consensos siempre que puedan ser posibles, este modelo organizativo y de decisión. Creo que en esto hay mucho que aprender.” [Alfredo, Barcelona, 2015]

Bajo esta concepción fractal de su estructura, los miembros de la CIC expresan mediante una figura retórica la relación de semejanza que mantiene su entidad con ciertos fenómenos naturales y sus propiedades. La estructura fractal se aleja de las figuras que representan un orden ideal –entiéndase heterónimo–, para abrazar el patrón oculto de un orden natural subyacente que puede mantener simultáneamente el rigor y la belleza –entiéndase autónomo–. Además, esta forma fractal tiene como propiedad destacada la autosimilitud. Cada fragmento, cada capa de la CIC vendría a reproducir en su escala la estructura descentralizada y horizontal de la entidad. Ese otro orden vinculado a la naturaleza que permite desde la auto-organización reproducirse y extenderse en armonía con aquella.

Si nos centramos en el *principio de subsidiaridad* encontraremos que seguirlo conlleva directamente una estructura asamblearia en red en el que cada nivel de agrupación o capa de la entidad decide sobre las cuestiones que se circunscriben a su ámbito territorial. Seguir esta pauta dentro de la CIC tiene por objeto eliminar las relaciones de tipo jerárquico y hacer emerger las caracterizadas por la horizontalidad. De la estructura piramidal que caracteriza el autoritarismo –que entienden– existe en la sociedad actual y conlleva –según su criterio– la fragmentación social y la competencia, se pasaría a un modelo que a través de la colaboración, el trabajo en red y la auto-organización posibilitaría llegar a una auténtica y no desvirtuada democracia. Es decir, a una democracia que recibe distintas denominaciones: directa, inclusiva, confederal, asamblearia o participativa. Pero que entienden posibilita además la económica, social y ecológica. Un proyecto político que impulsa la CIC y los nuevos rebeldes –PKK, EZLN, etc. – que abrazan la autonomía.

“Un grupo de gente en el territorio, un grupo de gente vecina se reúnen para decidir cosas. Entonces, tú sólo puedes decidir lo que afecta al grupo [...] sólo pueden decidir sobre esto. Tienen total autonomía para decidir sobre esto siempre y cuando las cosas que decidan no afecten fuera del territorio, a un ámbito más amplio. Es decir, un grupo de personas sólo pueden decidir sobre una serie de temas. [...] Los temas que afecten a un ámbito territorial más amplio se han de decidir en una asamblea más amplia a nivel territorial. Eso es la subsidiaridad.” [Alfredo, Barcelona, 2015]

“De este concepto [el principio de subsidiaridad] yo particularmente estoy enamorado es como la madre de todo. Aquí tienes n capas. La primera capa es la familia [...] y la última capa es el planeta tierra, tan potente como esto, la aldea global. [...] Siempre son las mismas ideas que se repiten. Pero cuando hablamos del ensamblarismo y tal siempre hay un modelo. De hecho allá en Kurdistan hacen servir un modelo también parecido, fractal, muy parecido. [...] El GRA, por ejemplo, trabaja mucho también sobre esto. El GRA trabaja mucho sobre todas estas teorías, el mismo Fotopoulos, también. O sea, hay mucha cosa de la CIC aquí también de este modelo. Y ahora [...] descentralización [un proceso en el que está inmersa la CIC] intentará comenzar a poner en marcha este modelo.” [Alfredo, Barcelona, 2015]

Pues bien, nos encontramos ante el intento de iniciar un proceso revolucionario que se fundamenta esencialmente en la autogestión. Ésta puede presentarse bajo viejas o nuevas etiquetas –mutualismo, democracia industrial, cooperativismo, revolución integral–. Pero forma parte del legado cultural anarquista cuando bajo la misma las organizaciones protagonizan una acción colectiva dirigida a la colectivización de los medios de producción y a generar una economía centrada en cubrir las necesidades de las personas y no en el lucro:

“Si algún concepto práctico y operativo pudiera sintetizar la esencia de la filosofía social del anarquismo, éste sería el de la autogestión. Así como el mismo Proudhon, que utilizó por vez primera el término anarquismo, dándole un sentido no peyorativo y usándola para designar su propio sistema socioeconómico y político, pronto prefirió sustituirla por otra (mutualismo, democracia industrial, etc.) que tuviera significado positivo (y no meramente negativo, como ‘anarquismo’), hoy podríamos considerar que el término ‘autogestión’ es un sinónimo bueno de anarquismo. (...) La palabra ‘autogestión’ y el concepto que presenta son de origen claramente anarquista. Más aún, durante casi un siglo ese concepto (ya que no la palabra) fue el santo y seña de los anarquistas dentro del vasto ámbito del movimiento socialista y obrero. (...) Pero en las últimas décadas, la idea y, sobre todo, la palabra, se han ido difundiendo fuera del campo anarquista, se han expandido en terrenos ideológicos muy ajenos al socialismo libertario y, por lo mismo, han perdido peso y densidad, se han diluido y rivalizado. Hoy hablan de ‘autogestión’ socialdemócratas y eurocomunistas, demócratas cristianos y monárquicos. A veces se confunde ‘autogestión’ con la llamada ‘cogestión’, en la cual los anarquistas no pueden menos que ver un truco burdo del neocapitalismo. (...) Pero la autogestión de la que hablan los anarquistas es la autogestión integral, que supone no sólo la toma de posesión de la tierra y los instrumentos de trabajo, sino también la coordinación y, más todavía la federación de las empresas (industrial, agraria y de servicio, etc.) entre sí, primero a nivel regional y nacional y, finalmente, como meta última, a nivel mundial. Si la autogestión se propone de forma parcial, si en ella interviene (aunque sea de lejos y como mero supervisor) el Estado, si no tiende desde el primer momento a romper los moldes de la producción capitalista, deja enseguida de ser autogestión y se convierte, en el mejor de los casos, en cooperativismo pequeño-burgués. Por otra parte, no se puede olvidar que una economía autogestionaria es socialista –más aun, parece que a los anarquistas la única forma posible de socialismo–, no sólo porque en ella la propiedad de los medios de producción ha dejado de estar en manos privadas, sino también, y consecuentemente, porque el fin de la producción ha dejado de ser el lucro.” (Cappelletti, 2010: 31-32)

Los procesos de micro-movilización que se generan desde la Cooperativa Integral Catalana (CIC) se dirigen a la creación de nuevas formas de convivencia, alentando nuevas formas de vida y solidaridad específicas que han de contribuir a transformar el

mundo. En su seno se promueven formas de intercambio de bienes, servicios y conocimientos. Estas prácticas económicas evocan el don recíproco e intentan recuperar para la economía una ética fundamentada en valores que lleven a la cooperación y la solidaridad:

“Lo primero, lo principal es la frase, el life motiv, que lo más importante somos las personas. (...) Lo más importante somos las personas a partir de ahí puede ir surgiendo todo, en cuanto a la respuesta que se le tiene que dar a determinadas situaciones. (...) La forma de organización económica, no diría basada, pero si tiene muchos paralelismos con la economía del bien común. (...) Una economía del bien común es que para empezar lo que busca no es maximizar un beneficio de unas empresas concretas o de un grupo de participantes concretos, sino que lo que busca es un bien común. O sea, busca maximizar el beneficio o el bienestar del conjunto, del conjunto de los participantes. Tanto de los que participan en un proyecto concreto como de los que no están participando. Simplemente es que cualquier acción que realizas no sólo tiene que beneficiarte a ti. Si te beneficia a ti es lógico porque precisamente si estás haciendo algo es porque tienes una necesidad y la tienes que cubrir. Lo que pasa que al mismo tiempo que cubres tu necesidad puedes hacerlo de forma que cubras o que esté la puerta abierta a cubrir necesidades de otros.”
[Alejandro, Valls, 2014]

Se ha promovido y apoyado financieramente la construcción de comunidades. Éstas son concebidas como espacios para la convivencia donde sus miembros pueden experimentar una sociedad solidaria. No obstante, su proyecto no se basa exclusivamente en un repliegue a la dimensión comunitaria. En su seno son conscientes que para sostener ese modelo social necesitan una sólida base económica:

“Una comunidad si no tiene cubiertas unas bases mínimas de estabilidad, de organización, de seguridad, es muy difícil que tire adelante. Y a muchas comunidades les falla las bases básicas. O sea, la gente que vive allí no tiene una economía clara, no saben cómo tirar adelante claramente. Puede ser que no vengan con una idea bastante clara hacia donde se quiere ir. Puede ser que [...] importan sus problemas y los abocan allí si no ha habido un trabajo previo personal. Puede ser hay poca predisposición a organizarse se piensan que la comunidad puede ser la suma de individualidades y no es esto. Creo que hay como muchas cosas de base que se tienen poco en cuenta. Creo yo, no sé, por todo lo que vas recogiendo de aquí y de allí, son más fracasos que éxitos lo que hemos recogido aquí en la CIC de comunidades. [...] Históricamente aquí en la CIC... una comunidad un conflicto, sabías que tarde o temprano tendríamos un conflicto. Hemos tenido un historial bastante malo de comunidades, todos los proyectos que se han apoyado directamente desde la CIC de comunidades han acabado cerrando. *Som Comunitat* puede ser que no y algún otro porque ha cambiado el equipo totalmente, pero también ha llegado una crisis tremenda. Si tú renuevas con unas pautas mucho más claras puede tener éxito la comunidad. Pero es eso, para mí una base primero es el confort del entorno. Si tienes una comunidad que todo está mal, estás incomodo, tienes frio, no sé qué... mal. Y después una comunidad en que la gente no tiene clara su subsistencia económica... mal, creará tensiones. [...] Porque la gente dice pero esto no tiene nada que ver con el proyecto social. Ya, pero nada más con buenas ideas... a mí alguien me está metiendo pinchazos aquí y me pide que piense en no sé qué... ni pensaré, pensaré más en la aguja que me estás clavando. Cuando quieres hacer un proyecto social la parte básica la tienes que tener bien, bien establecida. [...] antes incluso que el tema personal [...]. Si al final no hay un plan claro de cómo eso tirará adelante, a nivel de que aquella casa

no se nos caiga encima y a nivel económico que eso pueda prosperar. Si no hay esto, lo otro de verdad, puede ser incluso que comiencen como un grupo de amigos y acaben todos peleados, acabará habiendo tensiones.” [Alfredo, Barcelona, 2016]

Un ejemplo ilustrativo de una comunidad donde la convivencia diaria y un nuevo modelo productivo intentan ir de la mano y caminar hacia la revolución, a pesar de las fuertes tensiones que este tipo de entorno auto-organizado puede generar, lo halle en Calafou, una ecolonia industrial que desea transitar hacia el postcapitalismo impulsada por la CIC.

Apoyándome en las anotaciones efectuadas en mi libreta de campo, describiré cómo en este tipo de espacios se intentan conjugar los principios libertarios con la construcción y el mantenimiento de una infraestructura. A través de la actividad diaria de los miembros de esta comunidad la CIC consigue dotarse de unas instalaciones que presentan un gran potencial. Una infraestructura que proporciona –en parte– la base económica y logística que necesita esta organización para alcanzar la transformación social radical.

Esta descripción representa un esbozo del estilo de vida, actividad cotidiana y relaciones no exentas de momentos de crisis y fuertes tensiones internas que si bien no allanan el camino de transición que han escogido estos activistas, tampoco llegan a paralizar por completo su proyecto colectivo o pone fin a la existencia de esta comunidad. Continuidad que se mantiene gracias, en gran medida, a la producción de cerveza artesana –Rosa de Foc⁷⁸– de la *Cooperativa Cervecera Estrella Negra* que estos activistas han creado en Calafou.

Pues bien, el viernes 4 de enero de 2015 me desplazé al municipio de Cabrera d’Anoia (Barcelona) para asistir a un encuentro de hackers e investigadores que fue denominado por sus organizadores como “Concentration Camp”. Este evento tuvo lugar en las instalaciones de una antigua colonia textil –Marçal–. Este complejo industrial ahora en régimen de alquiler con derecho a compra desde el verano de 2011 ha pasado a ser denominado por sus nuevos moradores como: Calafou. Colonia ecoindustrial postcapitalista.

⁷⁸ Hay que destacar que la elección del nombre de esta cerveza cumple una función simbólica. Barcelona ha sido la ciudad europea que posiblemente haya concentrado un mayor número de revueltas durante el siglo XIX y XX. Los anarquistas denominaron a la ciudad de Barcelona como Rosa de Foc [Rosa de Fuego en castellano]. Este término se difundió ampliamente a raíz de la insurrección popular que durante 1909 recorrió la ciudad y que fue conocida como Semana Trágica. Esta se inició como protesta contra la leva de reclutas que debían de combatir en África y acabó derivando en una revuelta anticlerical y el incendio de iglesias y conventos.

Cercana a la localidad de Vallbona d'Anoia la colonia se ubica en una finca de 28.000 metros cuadrados, rodeada de bosque, a escasos metros del río Anoia y aislada del núcleo urbano, podría constituir un símbolo del éxodo de la sociedad del capital que persigue la CIC. Esta comunidad productiva y autogestionada que se rige por principios libertarios y ecológicos es accesible –a pie y en vehículo– mediante un camino de tierra. En principio, el complejo posee un enorme potencial tanto para la producción, como para la vivienda. La existencia de naves industriales, un edificio de 27 viviendas destinado a los residentes de la colonia, la denominada “casa roja” destinada a acoger visitantes temporales, etc., representan –en teoría– un buen espacio para transitar hacia la sociedad autónoma que persiguen.

No obstante, su estado actual requiere de una fuerte inversión económica destinada a la rehabilitación de los edificios y las naves industriales del complejo. A la situación de los inmuebles habría que sumar el fracaso de la mayoría de los proyectos productivos que se han intentado desarrollar en su seno, así como el abandono de esta colonia de gran parte de sus antiguos moradores. La praxis libertaria del primer buque insignia de la CIC hizo aguas en las orillas del río Anoia.

Calafou representa un proyecto productivo de la CIC que ha pasado de la efervescencia inicial que supuso recoger parte de los desencantados del 15-M dispuestos a transitar hacia otro tipo de sociedad –el estand de la CIC en Plaza Cataluña durante las protestas llegó a generar una larga lista de espera para residir y producir en la colonia–, a encontrarse a medio gas –siendo muy optimistas– tanto en lo productivo como lo comunitario. Actualmente, sostenida por un grupo de activistas y jóvenes pertenecientes a los más diversos movimientos contraculturales –hackers, queers, punks, etc.– que permanecen irreductibles al desaliento pero no reúnen la fuerza suficiente –la base social– para “exprimir” la capacidad que este tipo finca y sus instalaciones posibilitan a un movimiento tan ambicioso –integral– como el que protagoniza la CIC.

Uno de ellos es un chico agradable, apacible y cordial en el trato, sincero, inteligente y algo tímido, al que aquí llamaré Mario para mantener su anonimato. De origen colombiano –aunque ha vivido en Italia–, pertenece al movimiento queer. En 2015 –desconozco en la actualidad– era el administrador de sistemas –informáticos– de la CIC. Residía en un piso ubicado en la planta baja del edificio de viviendas, su estado requería de una reforma integral y en ello estaba este joven. Abnegado activista –ya había sido detenido en alguna ocasión por la policía– mantenía su empeño en hacer realidad un sueño no sin expresar su temor a que se pudiera convertirse en

“pesadilla”. Mientras dormía en un colchón situado en el suelo en una vivienda en la que apenas disponía de mobiliario –una característica que se repetía en buena parte de las viviendas o habitaciones de los activistas en las que he sido invitado a entrar durante mi trabajo de campo–, junto a una estufa de leña que intentaba calentar toda la estancia en esos días de invierno donde la humedad y el frío se hacen notar en la colonia.

A este joven activista lo conocía de mis innumerables actos de presencia en las asambleas permanentes de la CIC en AureaSocial, un espacio para el encuentro en los que Mario acudía en ciertas ocasiones. Aproveché mi participación en el evento hacker en que él y otros de sus compañeros residentes en la colonia participaban para conversar y observar la vida cotidiana de los miembros de la CIC en Calafou. Pues bien, este activista llevaba un estilo de vida algo más que austero. La vida cotidiana de este joven se encontraba a medio camino entre la de un asceta que persigue purificar el espíritu mediante la negación de los placeres materiales y las privaciones propias de un soldado ubicado en primera línea del frente.

A su vieja y mal habilitada vivienda que “disfrutaba” en régimen de posesión –no de propiedad– hay que sumar que el activista mantenía su metabolismo comiendo frugalmente, siguiendo una dieta vegana que servían en el comedor colectivo del complejo. Una práctica habitual y muy extendida entre los miembros de la CIC es el veganismo y, él y sus compañeros de viaje no eran una excepción. Este joven de complexión delgada y ropa sencilla estaba entregado a la causa, la vivía. Había renunciado a todos los “lujos” y “excesos” que un consumidor en la sociedad capitalista podía alcanzar. Se mantenía con la escasa asignación mensual –que recibía en euros y en moneda social– que la CIC le proporcionaba por su contribución al proyecto colectivo –era miembro de la comisión de informática y responsable de los servidores de la organización–. Además, buena parte de la retribución que recibía volvía al colectivo de nuevo. El activista destinaba una buena cantidad a abonar a la CIC el coste de la posesión de su vivienda.

Su vivienda, alimentación, trabajo y relaciones sociales estaban mediados por el fuerte vínculo que mantenía con la CIC. La red de la organización cubría –en teoría– todas las necesidades básicas de esta persona facilitando transitar a ésta del modo de producción capitalista y la dependencia de sus instituciones a una forma de vida autónoma que apuesta por la comunalización o colectivización de los bienes. Su actividad diaria transcurría entre asambleas y una búsqueda infatigable del consenso, los encuentros con sus compañeros en el comedor comunitario, su dedicación al

mantenimiento de los sistemas y la elaboración del código o programación informática. Mientras que el tiempo de ocio parecía dedicarlo a la lectura y a la música.

Parece ser una persona reflexiva, apacible, que optó por separarse de su familia y abrazar la *Revolución Integral*. Además, de un ejemplo del seguimiento del principio de coherencia entre medios y fines que persigue la CIC. El activista hará posible su desconexión con el sistema capitalista, trabajando en la conservación del sistema informático de la organización, manteniendo sus servidores y la información almacenada en estos.

Desconectará de la sociedad capitalista facilitando la conexión telemática y una comunicación segura –encriptada– a todos los miembros de la CIC. Mantener la infraestructura informática de esta organización revolucionaria que hace de la autogestión su paradigma, le permitirá “escapar” de un mundo donde prima el consumo y la individualidad. Vivir una vida sencilla construyendo en su colonia lo que en su entorno denominan *espacio libre* o ZAL. Una comunidad productiva que sirve de infraestructura, a la par que prefigura la sociedad autónoma que anhelan alcanzar los activistas de la CIC.

Pues bien, aproveché mi participación en el evento hacker de Calafou para conocer el complejo, realizar fotografías de la colonia y conocer la vida en una de las comunidades de la CIC. Gracias a este licenciado en Filosofía –una característica que se repite con frecuencia entre sus miembros es poseer estudios universitarios– pude moverme durante mi permanencia en el complejo con total libertad, visitar todas las instalaciones, laboratorios y parte de los proyectos productivos que desde allí intentan generar la base económica que haga factible la transición hacia la revolución. Pude documentarlo gráficamente y posteriormente compartir con el resto de la comunidad, así como con los investigadores y activistas que se presentaron al evento las fotografías.

Esta visita me permitió constatar que aunque infrautilizado y en mal estado de conservación, el complejo por su capacidad –tamaño, ubicación, etc.– y a pesar de haber sufrido crisis internas que llevaron a buena parte de sus primeros inquilinos a abandonar su proyecto de vida comunitario en la CIC, conserva o posee actualmente ciertos proyectos que económicamente o simbólicamente posibilitan mantener viva la llama de la transformación social radical en Calafou.

Destacó por su impacto económico, por la ayuda que supone a la financiación regular de los activistas y proyectos que luchan por la revolución que desde la CIC y su

entorno se promueve, la mencionada anteriormente fábrica de cerveza artesanal, constituida por diferentes colectivos libertarios que desde la colonia dedican su esfuerzo diario a producir la Rosa de Foc.

Los activistas dedicados a esta tarea como el resto de personas que allí residen se organizan en grupos de afinidad y toman las decisiones de forma asamblearia buscando alcanzar el consenso. Además, los miembros de la Cooperativa Cervecera Estrella Negra⁷⁹ realizan toda la producción de forma artesanal y la distribuyen no en el mercado del capital, sino a través de colectivos afines al proyecto revolucionario o en conciertos o eventos de carácter alternativo.

También, hay que resaltar por el carácter estratégico que supone mantener segura y liberada del control las comunicaciones y la información compartida en las redes solidarias que construye la CIC mediante encriptación⁸⁰ y sus propios servidores, el laboratorio hacker situado en la colonia: Hackafou.

Mantenido por un grupo de activistas que intenta reflotar el “naufragio inicial” de los proyectos productivos de la colonia y el abandono de sus participantes. Este laboratorio se dedica al mantenimiento de la infraestructura de telecomunicaciones de la CIC y al desarrollo de tecnologías libres. En él se ubican los servidores informáticos de esta plataforma antisistema que se presenta bajo la marca política: Cooperativa Integral Catalana (CIC).

Además, estos hacktivistas se dedican desde Calafou al asesoramiento informático y ayudan de forma solidaria –apoyo mutuo– al resto de personas interesadas en su proyecto al mantenimiento o autoconstrucción de sus ordenadores. La actividad diaria, la vida cotidiana de estos activistas se centra en mantener la *autogestión* de sus propios medios de comunicación. Es decir, a posibilitar el acceso a las herramientas informáticas (software, hardware, etc.) que permiten zafarse del posible control institucional que los Estados u otras instituciones pudieran ejercer en dicho ámbito,

⁷⁹ Hay que destacar por su contenido simbólico el nombre elegido para designar esta cooperativa. La bandera negra y por extensión el uso político del color negro representa un símbolo no oficial del anarquismo. Al igual que la estrella de cinco puntas negra que adorna el logotipo de esta organización y que también forma parte del nombre. Además, este símbolo expresa su oposición a otras marcas comerciales que bajo el modelo capitalista ofrecen el mismo producto bajo una denominación similar.

⁸⁰ La encriptación es esencial para un activismo que percibe que su acción colectiva puede ser objeto de represión estatal [policial, judicial, etc.]. Por ello intentan mantener sus comunicaciones cifradas. En la CIC destaca la influencia que ejerce para esta tarea el colectivo Riseup. Este grupo de activistas proporciona las herramientas de comunicación online necesarias a los activistas que accionan para conseguir un cambio social de carácter libertario.

intentando asegurar la privacidad y la seguridad de las comunicaciones entre los miembros de la CIC.

Circe es otro de los proyectos productivos ubicados en la colonia de Calafou que me llamó la atención durante la visita al estar relacionado con uno de los objetivos estratégicos que se marca la CIC: construir un modelo de desarrollo no capitalista y compatible con el respeto a la naturaleza. Los miembros de este proyecto elaboran productos de higiene y de limpieza [personal y doméstica], así como cosmética con productos naturales, en un pequeño laboratorio de química ubicado en una de las naves industriales del complejo.

Este espacio se concibe como un lugar de experimentación de productos biodegradables que intenta cubrir la necesidad que poseen los miembros de Calafou, la CIC y su entorno de este tipo de artículos poniéndolos a su disposición a través de un mercado social –en construcción– a precios asequibles. Además, con este proyecto consiguen producir de forma ecológica, investigar en esta materia y financiar su activismo. Entre los productos que elaboran podemos encontrar: champú; gel; lejía; amoníaco; lavavajillas; detergente. El proyecto Circe viene a representar una muestra más de cómo desde la autogestión que impulsa la CIC se intenta producir sin provocar efectos negativos en el medio ambiente.

Abandonando la descripción de una de las comunidades “estrella” de la CIC y retomando el análisis sobre el tema de los conflictos de carácter interno que de forma intermitente e intensa he venido observando en la vida cotidiana de los miembros de esta plataforma antisistema habría que añadir lo que sigue.

En el seno de la CIC podemos encontrar dos lógicas que no tienen por qué conducir a una contradicción insalvable ya que se emplean de forma complementaria, una es claramente política y la otra posee una dimensión cultural. Aunque es cierto que su aplicación simultánea puede generar tensiones internas y llevar a rupturas entre las distintas sensibilidades que encontramos en esta entidad. Estos hechos serán puntuales, pequeños acontecimientos, crisis de corta duración que no acabarán con su iniciativa revolucionaria y que casi siempre serán hábilmente reconducidos. Lo que desde fuera puede parecer un signo de debilidad acaba convirtiéndose en un estímulo para sus miembros. Aunque estas crisis internas fueren a introducir cambios no previstos, con el paso del tiempo no harán mella en la organización y fortalecerán el proyecto.

La lógica política presente en el proyecto de la CIC busca establecer una sociedad postcapitalista, una comunidad global bajo otro orden social, económico y político. La otra lógica es cultural y persigue la adhesión voluntaria a valores solidarios y el establecimiento de una relación armónica del hombre con la naturaleza. El nexo que une estos dos enfoques es la superación de la sociedad capitalista. En cierta medida, la CIC como parte del movimiento antiglobalización, acaba reproduciendo en su seno la dualidad existente en el mismo. Pero ésta se percibe por el núcleo militante de la CIC como un factor de enriquecimiento que puede potenciar y extender la acción directa a iniciativas y colectivos que en principio, no contemplan la revolución política.

Resumiendo, las iniciativas que promueve esta asociación cooperativa desarrollan una acción colectiva que intenta difundir un cambio cultural para alcanzar objetivos políticos. La dimensión cultural por tanto es complementaria a la política. Estas iniciativas llevan a sus miembros a practicar en su esfera personal, en su vida cotidiana, la alternativa que propugnan. Prefigurando la sociedad que desean alcanzar organizando su actividad económica bajo otros valores. Los intercambios económicos que se dan bajo su red intentan construir un espacio alternativo al mercado capitalista. Este espacio para el intercambio solidario conformará un nexo de unión entre los dos planos el cultural y el político.

Las ecoredes y su intercambio en moneda social posibilitarán la construcción de un espacio social que une acción política y cultural. Una malla constituida por individuos que conscientes o no del proyecto político que se impulsa desde la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) –la Revolución Integral– se rigen y orientan bajo una cultura de la acción directa que se alimenta principalmente de la experiencia acumulada históricamente por el movimiento libertario.

La autogestión, el apoyo mutuo y la solidaridad serán los ejes centrales que impulsarán la actividad diaria de sus miembros en su seno. Los intercambios económicos bajo estos principios intentan poner en marcha un sistema económico autónomo que posibilite experimentar la utopía libertaria en el presente, zafarse del mercado capitalista y del control estatal prefigurando una sociedad solidaria.

Un nuevo mundo que entienden superará al capitalismo y que se regirá bajo un nuevo *nomos*. Un conjunto de normas, reglas y convenciones sociales que no necesitarán el refrendo de las élites y será el resultado del proceso de un cambio cultural construido desde abajo. Este se alimentará del *ethos* que emana de las experiencias revolucionarias del pasado y la guía que proporcionan las nuevas iniciativas puestas

en marcha en la actualidad. Dando lugar a una cultura política caracterizada por la acción directa.

3.3.2 La economía desde la CIC

La Cooperativa Integral Catalana (CIC) se define como una plataforma que pone al servicio de los activistas y simpatizantes de su proyecto revolucionario un conjunto de herramientas para hacer posible el tránsito hacia una sociedad postcapitalista. Entre estas herramientas encontramos una economía de carácter solidario y el uso de la moneda social.

Para el núcleo militante que integra la CIC esta entidad pone en marcha un camino que llevará a sus miembros a una vida plena lejos de la barbarie del dominio que ejerce el capitalismo y el Estado. El fin de la supremacía del heteropatriarcado y del resto de relaciones “tóxicas” que el capitalismo ha instaurado durante la modernidad. Las cooperativas integrales serían un recurso organizativo eficaz y adaptado a disposición del activismo. Un instrumento útil que permite no posponer a un futuro lejano su proyecto de transformación radical. Un tipo de asociación que les permite escapar de la falta de sentido que encuentran en la sociedad actual. Un punto de partida para enderezar el “rumbo imperfecto” que desde su mirada ha tomado el mundo. La organización en forma de cooperativa integral permitirá romper con las relaciones sociales que marcan la cotidianidad en este momento, la deshumanización, las nuevas formas de esclavitud que a su juicio impulsa el sistema hegemónico:

“Tenemos la percepción de que las personas están desnaturalizadas, alejadas de sus necesidades vitales. Y que la acción política va dirigida a eso a tenerles lo más separados de sus necesidades vitales y así justificar su propia existencia como intermediarios. Creemos que la sociedad tiene necesidad de reconectar con sus capacidades para autoabastecerse. Creemos que la clase política está interesada en mantener a la población en un estado: dependiente respecto a los recursos; infantil respecto al conocimiento; egoísta respecto a las relaciones sociales; teledirigidos respecto a las estructuras familiares, formas de vivir; y que sean elementos útiles. A nivel económico [las personas estarían] estafadas por mecanismos financieros no tan complicados de entender. [...] Creo que ahora mismo los que se están salvando ignoran a los que se están ahogando. [...] Hay miedo a un cambio por si pudiera ir a peor. Entonces, hay un conformismo, hay un sentimiento de derrota. Y quizá hay una ilusión de que en media generación, en una década o dos, todo va a ser como antes. Se están salvando los propietarios de bienes y recursos. [...] Básicamente, se está haciendo un acopio de recursos y manteniendo con vida a los productores. No hablaremos de genocidio porque es muy duro pero es una cuestión de cantidad. Quizá dentro de cinco años sí que hablemos de eso.” [Eloy, Barcelona, 2015]

Estas cooperativas y sus redes anexas posibilitarían construir una economía alternativa acorde con sus valores y principios, con el ideal de vida que se marcan como meta. Tejer una red económica se convierte en el recurso necesario para llevar a término su propuesta de transformación radical, construir conciencia colectiva y

desarrollar una visión de conjunto que fortalezca los vínculos entre los diferentes colectivos integrados en su seno:

“Falta conciencia global, una conciencia global de que vivimos en un gran engaño. [...] ¿Qué quiere decir esto? [...] Todo lo que vemos ha estado así a lo largo de siglos. Por tanto no es fruto de la casualidad. Ni es fruto de que el hombre sea el lobo para el hombre eso es mentira. El hombre por sí mismo es bueno lo que pasa es que lo introduces en un contexto preparado conseguirás que el hombre sea competitivo, conseguirás provocar guerras, conseguirás todo lo que tenemos. Por tanto, mientras no haya una conciencia global de que esto es así, no hay nada hacer y quiero decir a nivel global. [...] ¿Cómo se crea la conciencia global? Una de las formas es mediante el ejemplo. Por esto la CIC tiene un valor en este sentido de querer llevar a la práctica cosas para demostrar a la gente que sí que es posible. Y cuando hablas a la gente de la moneda social a quien no ha sentido hablar nunca le parece como muy teórico. Pero cuando le hablas de que yo cobro en moneda social una parte y que en esto puedo comprar esto y que tal, la gente se queda muy sorprendida al ver que es real. [...] Por ejemplo, CASX aunque ha fracasado también y se está reflatando pero es igual. Aunque haya sido poco dinero y ahora no haya ido bien. Pero esta realidad introducida en el imaginario colectivo de que hay un banco que puede estar posicionado con una forma diferente de hacer, sin intereses tal. A veces tiene más poder esto que hacer un manual de dos mil páginas. [...] Pensar que hay pequeñas realidades que se están llevando a término tiene un valor muy grande. Por tanto, volviendo al principio el gran problema general es que falta una toma de conciencia global. Una manera [de generar conciencia] es ésta mediante el ejemplo. Es bastante poderosa esta manera.” [Alfredo, Barcelona, 2015]

Esta malla deberá posibilitar experimentar las fortalezas y las debilidades de una nueva economía. Compartir en un espacio común las reflexiones que la práctica solidaria en el ámbito económico genera en sus miembros. Posibilitar una crítica constructiva resultado del debate que sobre la misma se produce para que ésta permita avanzar con paso firme en la consolidación del proyecto revolucionario. Facilitar la extensión de una red económica para alcanzar la autonomía e intentar acabar con las relaciones de dominación que un sistema que fomenta la competencia y no la solidaridad provoca. Conscientes que la única forma posible de escapar de lógica del capital y de su dominio es avanzar en la construcción y desarrollo de una nueva cultura, tejen una red de significados que intenta potenciar lo que entienden como acción colectiva liberadora a todos los ámbitos de la actividad humana:

“La CIC es una forma diferente de entender la vida. Es una manera de proyectar a nivel social, económico, político, relacional, personal, otro tipo de vida. Otra manera de entender cómo vivir, otra manera de relacionarnos incluso con el planeta. [...] Este continuo aprendizaje y compromiso con este aprendizaje. [...] Y esta manera de hacer que nos comporte que podamos ser un ejemplo suficientemente claro para que sea un espejo para otros.” [Laura, Barcelona, 2015]

“Tenía un acceso muy holístico, integral, muchísimas cosas, no era sólo una cooperativa de trabajo o de consumo quería cambiar pues todo. Y entonces, de ahí viene el nombre. Y necesitaban un nombre y una forma legal. Era pues el próximo paso para avanzar. Claro, con un nombre potente, con una organización potente tú atraes gente que tiene un interés en cooperar cuando ven que los valores que se proponen ahí son los suyos. Aparte yo siempre había entendido que la *Cooperativa Integral* no es

una cooperativa como cualquier otra. Es un vehículo político más que económico para crear esa alternativa al capitalismo que mucha gente quería.” [Álvaro, Barcelona, 2016]

Una micro-movilización de la vida cotidiana destinada a desprenderse de las dinámicas que reproduce la lógica del sistema hegemónico. A fomentar la cooperación, a través de la construcción de un espacio colectivo destinado al intercambio económico solidario entre iguales, será una de las herramientas de las que se doten para alcanzar la transformación de la sociedad que desean. Una propuesta abierta a todos aquellos que buscan vivir en el seno de una comunidad solidaria y no competitiva, en ese “otro mundo posible” liberado del capitalismo y del control de las instituciones estatales. Un espacio colectivo para la experimentación, la búsqueda del consenso intergrupal y el tránsito a esa sociedad idealizada que persiguen:

“Este marco amplio [que la CIC proporciona a sus miembros] es un modelo a diferentes velocidades. Tú quieres ir más rápido, ve más rápido. Tú quieres ir más despacio ve más despacio. Tú tienes más apego al sistema actual, bueno desapegate poco a poco. Tú tienes más dependencia necesitas más los euros, bueno ves entrando de forma gradual. Ayuda aquí, participa en esto, participa en lo otro, quieres ser más activista puedes serlo, se necesita.” [Alejandro, Valls, 2014]

“Hay mucha gente que participa en diferentes estructuras o procesos de la CIC. Y dependiendo de la visión que tengas de la CIC puedes estar participando en estas estructuras sin sentirse parte o sintiéndose parte. Hay personas y colectivos que participan activamente en algunas de estas estructuras pero no ven la CIC por sus incongruencias o por una serie de cuestiones no se identifican con el proyecto de la CIC. Y en todo caso está abierto a todo el mundo y sobre todo pues a aquellos que tienen más clara la película hacia donde ir y aquellos que no la tienen tan clara pero puede ser una ayuda para a través de procesos concretos pues hacer un tránsito.” [Andrés, Barcelona, 2016]

La economía se concibe como todo aquello relativo al sostenimiento de la vida. Una expresión de su cultura, de su modo de vida y no una esfera segregada del resto de sus actividades. Ésta es un elemento cultural de carácter multidimensional –social, político, etc.– que refleja el sistema de creencias de su comunidad. Una parte esencial del mapa que establece las coordenadas de la acción colectiva dirigida a la satisfacción de sus necesidades:

“Es una organización que lo que pretende es un tipo de organización a nivel cooperativo. Que se aporte hacia el común y ese común revierta en cada una de las personas que lo conforman cubriendo sus necesidades básicas. [...] Pero es que no sólo es eso, es que también es político, es que también es de denuncia [...], social porque se intentan tocar pues todas las teclas que conforman nuestra vida y nuestra realidad alimentación, sanidad, vivienda. O sea, es el intento de crear otro tipo de sociedad.” [Laura, Barcelona, 2015]

“Plantea una visión estratégica porque tocan varias áreas necesarias dentro de una sociedad, como la alimentación, la economía. Esa visión sistémica no es tan fácil encontrarla.” [Dania, Barcelona, 2015]

Perciben la economía de mercado capitalista, como un “campo de batalla” que lleva irremediablemente a prácticas que perpetúan las relaciones de dominación. Bajo la misma se potencia la jerarquía, la falta de libertad, unas relaciones de producción nefastas, la primacía de la competencia frente a la solidaridad para satisfacer las necesidades, la búsqueda del poder. Concretando, desde su mirada el mercado libre funcionaría bajo una lógica perversa que provoca buena parte de los males que padece la humanidad y la naturaleza. Esta llevaría a la explotación, la especulación, a un consumo irracional y compulsivo, al agotamiento de los recursos naturales. A una serie de consecuencias negativas para la supervivencia del planeta que exigiría un cambio cultural para afrontar el reto de su superación:

“El sistema [capitalista] en sí carece de valores. Y ese es el problema, que carece de valores, es muy eficiente en términos económicos y en términos de producción pero carece de valores. Entonces, te encuentras luego con un sistema de distribución, de intermediación, de mercado, que es perverso. [...] Yo como activista puedo coger y decir: yo no creo en este sistema, no creo en la continuación o la regeneración o en el salvamento de este sistema. Y entonces digo, prefiero, como las cartas están marcadas, como los recursos están asignados, como no voy a tener ese acceso libre en igualdad de oportunidades que los demás [...] pues rompo el sistema y creo uno nuevo. Nos basamos en un sistema económico y social completamente diferente.” [Alejandro, Valls, 2014]

Para alcanzar la sociedad postcapitalista abogan por un sistema de creencias que lleve a otras formas de comportamiento, a relaciones económicas basadas no en la competencia y la búsqueda del lucro, sino en la colaboración entre iguales y la satisfacción de las necesidades de la población. Los valores comunitarios serían el pilar que sostendría el tránsito a la sociedad solidaria. Frente a una identidad que se sustenta en la materialidad antepondrían la necesidad de definirse por una ética comunitaria.

Entienden que la economía capitalista fractura el carácter social del hombre. La humanidad debe superar la fragmentación social que el sistema capitalista provoca aferrándose a otros valores para generar una nueva estructura social. El bienestar individual y colectivo no estaría vinculado a la mera satisfacción material, sino a la vida en común y a la liberación de los vínculos que nos unen con el Estado y el mercado del capital. Escapar del aislamiento personal construyendo comunidades críticas donde experimentar nuevas relaciones económicas es parte de la solución integral que proponen:

“Por ese cambio interior, entiendo no sólo entender la idea o la ideología o el mecanismo, sino creerlo. O sea, experimentarlo, vivirlo, sentirlo. [...] Hay que vivenciarlo, la cooperativa te ofrece esa vivencia. [...] Creo que es mucho más jugosa la vivencia, aunque no hayas aprendido mucho, al mero conocimiento sin haberlo vivido. [...] Incluso puedes no darte cuenta. O sea, tú puedes pensar que tu vida sigue igual que eso no te afectó o que eso no te hizo mejorar. Y la gente de alrededor si te lo nota o te lo dice. [...] Aquí he aprendido a consumir menos, no solo productos, sino incluso relaciones o incluso a uno mismo y cuando consumes consumir mejor, consumir mejores relaciones, consumir mejores alimentos. [...] Yo creo que se puede dar [el cambio] en cualquier lugar pero en la CIC debe darse. O sea, a la mínima que te abres un poco y escuchas el cambio yo creo que es automático, casi químico. Ese cambio se dirige hacia un reconocimiento de la potencialidad de uno como individuo. Entonces, uno elige. O sea, en la CIC se aprende, se aprende muchísimo. Y algunas personas deciden que lo van a aportar a otro lugar, otros deciden que se van a quedar aquí lo máximo que puedan para ofrecer y para recibir.” [Eloy, Barcelona, 2015]

Desde la óptica activista, el mercado libre –con la ayuda de su fiel sirviente el Estado– extiende la lógica mercantil a todo el campo social y con ella la dominación que a su juicio ejercen las élites económicas y políticas. A una lucha por los recursos que lleva a considerar incluso a las personas como meras mercancías. La modernidad es sinónimo de violencia estructural, de la dominación de la naturaleza por el hombre, de unas personas sobre otras, de explotadores y de explotados. El proceso social e histórico de la modernidad provocaría la universalización de estos males, la extensión sin medida de la dominación del hombre por el hombre y una competencia que se incrementa exponencialmente ante el agotamiento de los recursos. Una etapa dirigida a satisfacer la demanda de bienes y servicios a través de un crecimiento económico suicida que no contempla el carácter finito de los recursos naturales:

“[La CIC nace] porque un grupo de personas que veía claro que el crecimiento continuado era insostenible que se había de decrecer sí o sí y que nadie estaba por explicarlo. Entonces, se juntaron para mirar de decrecer juntos, de hacer alguna cosa, de explicar, de dar ese mensaje porque si no decrecemos por las buenas será por las malas y será mucho peor. Y esta es la base ideológica, la motivación de la gente en principio que formó la CIC. El buscar la manera de parar o de difundir la idea de que no se puede seguir creciendo que se ha de decrecer.” [David, Barcelona, 2016]

“Si realmente pudiéramos llegar a un amplio espectro de la sociedad yo creo que podría aportar muchísimas cosas. [...] Una de las cosas importantes que plantea la CIC es el tema del decrecimiento porque es una de sus principales denuncias. No se puede mantener el ritmo de vida que se está llevando. No lo puede mantener ni la sociedad, ni lo puede mantener el capitalismo, ni lo puede mantener el planeta. Entonces, la CIC a la sociedad aportaría y aporta, porque de hecho aporta ya, esa visión de esto es insostenible y hay que plantearlo de otra manera. No lo aguanta el planeta, no lo aguanta la sociedad, no la aguanta el capital. O sea, o nos planteamos otra manera de vivir con el decrecimiento, utilizando lo que realmente sea necesario pero todos o esto no tira adelante. Con lo cual creo que esto es lo que aporta a la sociedad o lo que está aportando a la sociedad. Una manera de vivir que sin ser austera nos permita a todos hacer que sea sostenible.” [Laura, Barcelona, 2015]

La separación entre naturaleza y sociedad de la modernidad es contemplada como uno de los factores clave que consigue perpetuar el sistema económico capitalista y

una estructura social jerárquica. La ecología, la autogestión y la autonomía se darán la mano para hacer frente al reto que supone su superación. La economía no puede permanecer al margen del sostenimiento de la vida natural, la acción colectiva de la CIC ha de reflejar este axioma.

Para el núcleo militante de la CIC, la moneda “oficial” es un instrumento al servicio del poder, un subproducto de la aparición de las sociedades políticas primarias y los primeros imperios. En los imperios una autoridad administrativa central dominaba un vasto territorio que agrupaba un conjunto de ciudades destinadas a servirlo. La moneda facilitaría el dominio de una minoría rectora que a lo largo de la historia ejerció el poder a través de la conquista militar. Entre sus funciones iniciales estaba el pago de impuestos, tributo que tan sólo realizaban los pueblos sometidos. La acuñación de la moneda derivaría de la necesidad de mantener la maquinaria militar –soldados, campañas bélicas–. Posteriormente, el uso del “dinero en metálico” se haría extensivo a una población que se vio obligada a servir de bienes y servicios a la milicia para hacer frente al pago de impuestos:

“En realidad, la moneda surgió hace unos 5.000 años con la aparición de los primeros proto-estados e imperios agrícolas. El poder militar tuvo la necesidad de gestionar a gran escala el cobro de tributos de los pueblos conquistados (los ciudadanos libres no pagaban impuestos entonces, ya que pagar impuestos quería decir ser subyugado). (...) Para apoyar a los funcionarios de los palacios que gestionaban los impuestos y las otras tareas administrativas de los imperios, se fueron formando ciudades. Y en las ciudades se mercantilizaron los servicios para estos funcionarios: tascas, mercados, etc. (...) La moneda física surgió más tarde, hacia el año 500AC, y fue otra vez una innovación militar. El acuñar moneda hizo posible pagar a los soldados “en metálico” y obligar a la población a pagar los impuestos en esta moneda. Cómo los únicos que tenían moneda para gastar eran los militares, de este modo se consiguió que toda la población se involucrara en alguna parte de la logística militar. Para obtener la moneda necesaria para pagar impuestos había que ofrecer algún producto o servicio que el ejército necesitara: armas, transporte, alimentación, servicios sexuales, etc.” (Grupo de Reflexión para la Autonomía, 2016)

Desde los colectivos que conforman el núcleo activo y consciente del proyecto político de la CIC la “historia oficial” vendría a ser una falsificación de la realidad, una visión que distorsiona la misma, que tergiversa intencionadamente y maliciosamente los hechos, para “vender” como natural y universal el fenómeno del comercio. Entienden que el negocio de la compra-venta, el intercambio económico de bienes y servicios del mercado capitalista, no ha formado parte de las sociedades solidarias y que éste se extendió universalmente gracias a la conquista militar. En las comunidades “primitivas” la economía quedaba circunscrita al ámbito comunal y/o familiar. La comunidad o la familia institucionalizaban el principio de ayuda mutua y la actividad económica quedaba condicionada por compromisos morales que garantizaban el bienestar de

todos sus miembros. La transacción de algo a cambio de otra cosa de “igual valor”, la reglamentación de los intercambios económicos por una autoridad ajena a los mismos, conllevaría la destrucción del espíritu cooperativo y fomentaría las relaciones entre individuos que no comparten otra cosa que el mero y frío intercambio mercantil. Desde su óptica el comercio sentaría las bases de la explotación de los más débiles y el dominio económico de las élites. La mercantilización acabaría con la base axiológica que sostienen la comunidad y con ella los vínculos que la mantienen. La economía del libre mercado se habría extendido como resultado de la violencia armada ejercida contra las comunidades solidarias. La actividad comercial propia de las sociedades capitalistas y la economía comunal conviven en permanente tensión, la extensión exitosa de una conlleva la desaparición progresiva de la otra:

“Entender esta falsificación de la historia nos ayuda a comprender que el comercio no es una pulsión básica, universal, innata de las personas tal y como nos quieren hacer creer. En realidad, hasta que las diversas poblaciones del mundo no fueron subyugadas por las armas, eran completamente ajenas a la idea de comercio. La economía se gestionaba bien de manera comunal, con recursos comunes, o bien con recursos privados de cada unidad familiar, o bien mediante una combinación de las dos. Estos vínculos iban formando e institucionalizando un espíritu de ayuda mutua, donde el hecho de ayudar al otro va cogiendo la categoría de compromiso moral. En contraposición a estas culturas populares, la idea del comercio formal, reglado, con intereses, destruye todo sentido de comunidad. Al tabular los valores de cada cosa y pagar la cantidad exacta que ‘vale’ un producto o servicio, se favorecen las relaciones anónimas. Al darle un valor al tiempo, los intereses, ayudar a una persona deja de ser un acto de generosidad para convertirse en necesidad, en un instrumento de poder que se aprovecha de la debilidad circunstancial de la persona, para a menudo, endeudarla para siempre y que se así se convierta en esclava. A lo largo de la historia estas dos concepciones opuestas de la economía han convivido en diferentes equilibrios de fuerza: a más relaciones comunitarias y de ayuda mutua, menos presencia del dinero y del valor de cambio, y viceversa.” (Grupo de Reflexión para la Autonomía, 2016)

Como freno a la destrucción de los valores comunitarios que la economía del capital provoca, proponen restaurar en el seno de nuevos espacios de convivencia, la ayuda mutua, concebida ésta como pautarectora que posibilita la vida. La extensión de comunidades críticas ha de posibilitar la construcción de una sociedad donde la primacía de la solidaridad acabe con la dominación. En su seno se han de recuperar los vínculos comunitarios, sustituir la fragmentación social de la modernidad por una unión generada por lazos solidarios. Desean recuperar una cotidianidad que entienden se produce en las relaciones entre miembros de la misma familia, en las luchas contra la explotación laboral, etc. Una comunidad anclada en el territorio pero vinculada a lo global, donde los recursos son colectivos y su economía autónoma. El Estado y el mercado desaparecen para recuperar el calor comunitario, en espacios de convivencia que lleven a resistir la oleada neoliberal, vivir la revolución ahora, o transitar hacia ese “otro mundo posible”. Estas nuevas comunidades críticas se convierten en laboratorios

sociales donde se ponen a prueba las iniciativas que construyen el camino hacia la sociedad postcapitalista. En ellas se representa anticipadamente, se prefigura en el seno de la sociedad del capital, la superación de la misma:

“Aunque reine un tipo de economía destructora de los valores comunitarios, nuestras vidas y relaciones cotidianas están rodeadas de innumerables muestras de afectos y acciones de ayuda mutua desinteresada, un principio sobre el que se ha edificado la vida, mucho antes de que la dominación hegemónica aconteciera. Abuelos, hijos y nietos que se apoyan bajo el mismo techo, amigos que se ayudan cuando tienen problemas emocionales, compañeras de trabajo que se apoyan para hacer frente a la explotación que reciben, el amor y el cuidado incondicional hacia los hijos, los que cuidan de los que no se valen por sí mismos,... Esta cotidianidad es la que queremos potenciar. Es por eso que hemos decidido ir dotándonos de espacios de convivencia, donde compartir miserias y proyecciones, donde hacer comunidad arraigados en el territorio: desde aquello cercano, hasta aquello más lejano y global. Poniendo todos los aspectos vitales en común, queremos romper con la parcialización que se nos impone desde fuera, romper con las tendencias exclusivistas de las tribus urbanas de las que hemos formado parte, para así volver a recuperar el sentido de la vecindad, compartir y poner en común con aquellas que, como nosotros, viven a nuestro lado. (...) Así mismo, apostamos por replantear la economía en el marco de la vida comunitaria y recuperar los medios para sostenerla autónomamente. Algunas, a esto, le podemos llamar crear centros de resistencia, otras, vivir la revolución ahora... nosotras a menudo usamos el término ‘transición’. Apostamos por una transición donde vayamos ensayando y extendiendo las diversas propuestas que hacemos, sin que esta idea sea una excusa para dejar para mañana lo que podemos hacer hoy. Por el contrario, entendemos que la transición es justamente el camino en el que los hitos son también medios, campo de experimentación para acertar y equivocarnos, y construir el destino de nuestras vidas.” (Grupo de Reflexión para la Autonomía, 2016)

Tratan de transitar del sistema capitalista hacia una economía que denominan comunal. Crear una estructura social carente de Estado y de mercado capitalista. Las necesidades vitales ya no se cubrirían a través de las relaciones laborales, las que se establecen entre los trabajadores y el empresario, entre el trabajo y el capital en el proceso productivo. Las necesidades primarias –alimentos, vivienda, etc.– se cubrirían gracias a una economía basada en bienes comunes, en la posesión colectiva de los medios necesarios para garantizar la supervivencia de los miembros de la comunidad. El bienestar de estos pasaría a depender de un proceso que denominan, comunalización. Esta llevaría a la colectivización o posesión comunitaria de todos los recursos imprescindibles para garantizar la existencia. Un camino que permite zafarse del dominio de las élites y de sus instituciones, en el seno de comunidades donde las necesidades básicas se cubren mediante la cooperación y no la competencia:

“La cuestión determinante es, de qué manera lo hacemos y qué pasos damos para que estas condiciones materiales, este ‘bienestar’, se pueda lograr cooperando y no compitiendo, construyendo comunidad y no aislándonos, comunalizando nuestra existencia y no vendiéndola a las instituciones de poder.” (Grupo de Reflexión para la Autonomía, 2016)

El proceso de comunización que desea impulsar la CIC intenta actualizar y “superar” sin necesidad del Estado el principio marxista “*¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!*”⁸¹, para construir un tipo de relación económica fundamentada en el apoyo mutuo, en la solidaridad entre iguales. En sus intercambios la contabilidad pasaría a un segundo plano y regiría *la economía del don*. Como ya propuso Piotr Kropotkin –uno de los principales teóricos del anarquismo– para alcanzar una sociedad anarco-comunista, los individuos deberían de cubrir sus necesidades vitales sin necesidad de acudir al mercado capitalista, sin utilizar dinero y sin recurrir a una planificación centralizada:

“Por un lado reconocer que las vías de representación política son estructuras de dominación que no son útiles para la construcción de la autonomía. A nivel económico que los parámetros en los cuales se sustenta la economía actual que son: la dominación del trabajo ajeno a través del trabajo asalariado; la propiedad privada; el monopolio en la creación y distribución del dinero; y la asignación de recursos mediante el mercado. Por nombrar algunas de las estructuras dominantes de la economía capitalista, son contrarias a la cooperación para poder desarrollar el principio de cada cual según sus posibilidades y a cada cual según sus necesidades. Por lo tanto requiere otra forma de relación desde el punto de vista de la economía [...]. Tiene que ver en que la centralización de la creación y distribución del dinero no es válida. Quiere decir que el eje principal de la economía no puede ser la propiedad privada, sino que la propiedad privada tiene que ser algo residual y no referencial [...] y que asignación de recursos no puede ser en base a principios de mercado, sino en base a principios de planificación colaborativa, de las necesidades reales de cada individuo y cada comunidad.” [Andrés, Barcelona, 2016]

“Hay una frase que está en todas partes de la CIC que es: de cada uno lo que pueda dar y a cada uno lo que necesite. Eso para mí es un objetivo, llegar a entender eso que no todo el mundo puede dar lo mismo y que no todos necesitamos lo mismo. Este es el gran objetivo a todos los niveles, no sólo a nivel económico. ¿Por qué? porque todos somos personas pero nadie viene con la misma mochila a esta vida. Con lo cual llegar a respetar eso tal y cómo hemos estado educados esto es lo que más nos cuesta llevar. Los objetivos para mí como meta final son bastante utópicos pero ese es el camino. Si no nos ponemos hacer ese camino nunca se llegará allí.” [Laura, Barcelona, 2015]

Los activistas de la CIC entienden que el sistema capitalista promueve un tipo de relación económica desigual a través de las transacciones mercantiles que debe ser reemplazada. Para alcanzar este objetivo se han de potenciar los mercados locales, la lucha se ha de enraizar en el territorio partiendo de lo local. Dentro de la CIC serán los proyectos que allí se dan cita los encargados de generar las primeras zonas liberadas del modelo económico capitalista. Estos intentarán prefigurar todo un nuevo sistema económico, donde habrán de prevalecer las necesidades de las personas y no el afán de lucro.

⁸¹ Principio que defendía Karl Marx y que a su juicio debería regir en una “fase superior” de la sociedad comunista. Expuesto en su obra *Crítica del programa de Gotha* (1875).

En estos espacios la *economía del don* debería de facilitar la construcción de una *communitas*, la generación de una estructura anti-jerárquica donde la solidaridad constituye su principio rector. Fomentar e impulsar el cambio cultural que desean, apoyándose en los intercambios económicos solidarios, requiere de nueva comunidad. Esta posibilitará que sus miembros, ya sea desde la convivencia diaria o por su integración en el conjunto de redes que acoge la CIC, construyan con eficiencia el proceso de transición que estiman necesario para la superación del sistema actual y el logro de la ansiada autonomía. La búsqueda de la eficiencia que estos persiguen se aleja del significado que convencionalmente posee en el paradigma capitalista.

Los activistas de la CIC entienden que ser eficientes conlleva compartir los recursos. El uso colectivo de estos fomentaría el apoyo mutuo entre los miembros de las comunidades, lo que impulsaría la extensión de la *economía del don*, el fortalecimiento de los vínculos comunitarios y de la cultura solidaria. Además, lograr la transformación radical de la sociedad, ser agentes del cambio revolucionario que proponen exige que sus miembros apuesten por la *simplicidad voluntaria*. Desde su óptica, optar por una vida sencilla, por la reducción del consumo a los bienes materiales básicos, provocaría entre otros beneficios, el fomento del cuidado de las personas y del bienestar emocional de las mismas:

“Podemos empezar por poner en común nuestras vidas, partiendo de nuestras posibilidades y de las que nos ofrezca el entorno. Esto no quiere decir que hayamos de vivir todas juntas bajo un mismo techo; pero sí que tenemos que buscar los medios que nos permitan generar las condiciones para ir compartiendo progresivamente más y, así, hacer un uso cada vez más eficiente de los recursos: cuánto más tiempo está inmovilizado o inutilizado un recurso, menos favorable es para nuestra autonomía. Compartir recursos, es compartir la economía, y compartir nos lleva a preocuparnos y cuidarnos las unas a las otras, ampliando el espíritu comunitario y la cultura del compartir. Para que todo este cambio que proponemos salga adelante, creemos que es fundamental hacer una apuesta profunda por la simplicidad voluntaria, tanto a nivel individual como a nivel colectivo y reducir dentro de lo posible las necesidades materiales para poder aumentar las inmateriales, como el cuidado o la estima mutua. Vemos imposible proponer cambios profundos sin cuestionar el modelo de vida y de consumo.” (Grupo de Reflexión para la Autonomía, 2016)

Compartir y redistribuir el excedente hacia la comunidad será el objetivo de las “nuevas relaciones económicas” que impulsa la CIC. Para ello se han de construir comunidades estructuradas horizontalmente, éstas irán conformando la malla descentralizada de la entidad. En teoría, este tipo de estructura debería de fomentar una participación libre y en igualdad de condiciones a todas las personas que integran las comunidades; los rangos, las jerarquías de todo tipo desaparecerían. Los nuevos vínculos acabarían con un modelo social concebido como injusto y con unas

relaciones económicas que distribuyen el poder de forma desigual entre la población. En su seno, la economía capitalista desaparece y con ella el dominio de las élites.

Una denominación para este tipo de comunidades en red parte del Grupo de Reflexión para la Autonomía (GRA). Éste ha pasado a etiquetar esta estructura reticular y horizontal de base comunitaria como: *zona de autogestión local* (ZAL). Esta se concibe como un espacio que atrae, conforma y agrupa fuerzas en torno a una meta común, la autonomía. Se pretende que los ZAL que ya existen o se construyan posibiliten entretejer las diversas iniciativas comunitarias presentes en el territorio, generar el tejido social necesario que posibilite vivir un modo de vida radicalmente opuesto al capitalismo hegemónico. Frente al orden social y económico del capital, las nuevas barricadas se construyen con solidaridad, en un intento de integrar las distintas luchas bajo una misma estructura concebida para la resistencia.

Los ZAL posibilitarían enraizar la lucha en el territorio –el ámbito local sería el espacio idóneo a “conquistar”–, un lugar para encontrar el apoyo necesario en la ardua tarea de la transición deseada. Estas zonas se convertirían en “laboratorios sociales”, en nuevas comunidades donde experimentar un modo de vida, una cultura acorde con sus principios y valores. Un lugar que representaría anticipadamente –prefiguraría– su sociedad postcapitalista. Un espacio para la confluencia y la apertura donde visibilizar la diversidad existente en la lucha por “otro mundo posible” y el respeto a la particularidad de cada una de sus iniciativas:

“Pensamos que nos hacen falta proyectos locales arraigados en el territorio, que integren la autogestión material, la recuperación de comunidad y la re-localización; dispersos por el territorio pero conformando una comunidad amplia. Estos nos permitirán experimentar y vivir la autonomía (no sólo pensarla), que es la forma básica de entenderla, asumirla y comunicarla, tanto por la parte económica cómo por cualquier otro aspecto de la vida. Pensamos que hoy en día ya existen zonas que de alguna manera están empezando a funcionar con esta visión, en este caso lo que proponemos es fortalecerlas y ampliarlas. No paramos de ver compañeras que, solas ante la injusticia actual y sin un tejido que dé sentido integral a sus luchas, optan por reducir drásticamente su compromiso, acomodándose en el estilo de vida que fomenta el actual sistema o directamente rindiéndose. Es por eso que queremos que estos espacios nos sirvan para juntarnos y hacernos fuertes, pero sin convertirse en ghetto. En este sentido, vemos fundamental estar arraigadas en nuestros barrios y pueblos, tejiendo relaciones entre gente diversa.” (Grupo de Reflexión para la Autonomía, 2016)

3.3.3 El anarquismo “intersticial” de la CIC

El legado cultural anarquista en el ámbito económico desarrollado en sus tres doctrinas clásicas –el mutualismo de Proudhon, el colectivismo de Bakunin y el anarquismo comunista de Kropotkin–, puede ser practicado de mil formas diferentes bajo innumerables variaciones y etiquetas. Dando lugar a nuevas formas de acción colectiva que actualizarán de forma creativa el ideal libertario y su proyecto político:

“Lo que tiene de bonito [el anarquismo], pues la gran diversidad que puede crear. O sea, en sí mismo es la ideología menos ideologizada, menos encasillada, menos etiqueta y eso te da un abanico de posibilidades y variables impresionantes.” [Diego, Barcelona, 2015]

“Es que el anarquismo como no tiene patente de corso, o sea no hay un dogma, tiene una ventaja [...] de que lo puedes hacer tuyo. Por ejemplo, a mí me pasó en la experiencia en México: [...] los Flores Magon tradujeron a Kropotkin e introdujeron el anarquismo en México [...]. Bueno, yo decía esto no fue así. Los Flores Magon eran indígenas de Oaxaca que lo que hicieron fue algo más aparte de traducir a estos. O sea, lo que hicieron fue desde la experiencia indígena de base y tal entroncarla pero crear, crear un anarquismo propio. Entonces, claro no es lo mismo. No es lo mismo decir importan a Kropotkin a adaptan y adaptan más el anarquismo europeo a su realidad que no al revés. [...] Lo hicieron desde el partido liberal mexicano [...] y nadie se le ocurre decir: estos eran unos traidores al anarquismo. [...] O sea, lo que no aceptará nadie es que desde el anarquismo por ejemplo seas una opción de poder y lo utilices para... pero como opción de lucha [...] hay tantos anarquismos como se puedan inventar [...] con esos principios básicos.” [Bruno, Barcelona, 2015]

En el seno de las organizaciones activistas que integran el movimiento por la justicia global –antiglobalización– se está produciendo un proceso de renovación muy dinámico y variado de esta herencia cultural, resultado de la aplicación de sus contenidos ideales a los retos que la sociedad actual presenta. Un proceso que puede acabar transformando o transforma de hecho los marcos cognitivos y los repertorios para la acción colectiva del sector más radical de las organizaciones activistas en su confluencia hacia “otro mundo posible”:

“Los movimientos hoy no quieren identificarse y yo lo entiendo que es normal. Por ejemplo, que te digan es que somos anarquistas. Primero, porque no lo sienten y porque no les sirve, no los identifica. Ahora, claro que se inspiran y utilizan yo creo más formas anarquistas o libertarias que otras, por ejemplo: los procesos asamblearios se han recuperado mucho y se han perfeccionado; los procesos federativos; las redes, el trabajo en redes; el respeto a las minorías; el sumar sin imponer [...] formas que yo creo que son libertarias claro que están muy presentes; el intentar experiencias al margen o fuera del Estado; el no creer tanto en los procesos electorales. O sea, todo esto son críticas que siempre han hecho los anarquistas. Ahora tan poco por eso yo creo que lleva a decir: es que hoy todos son anarquistas. [...] Están en cuestión las identidades. Y afloran y lo que importa son los pensamientos y las prácticas y eso es bueno.” [Bruno, Barcelona, 2015]

En la CIC se dan cita diferentes movimientos y entre los que podemos citar destacaría por su influencia en la acción colectiva desarrollada por esta entidad los siguientes: neozapatismo; ecologismo; economía solidaria; hacker; y especialmente el anarquista. Pues bien, esta suma de iniciativas impulsadas desde la sociedad civil en apariencia demasiado diversa para articular una respuesta eficaz al reto de la globalización del capital, desarrolla una estrategia que permite incorporar las distintas iniciativas que se dan en su seno de forma coherente y complementaria.

“Es difícil de explicar, yo para mí, para mí estamos en una ecosistema económico, social, cultural en el que estamos haciendo espacio para que haya diversidad, para que haya gente de diferentes movimientos, de diferentes creencias, de diferentes ámbitos culturales. Esto posibilita que venga gente que cree más en el decrecimiento, gente que cree más en la soberanía tecnológica, en el auto-empoderamiento cultural, la cultura de compartir. Pero en definitiva todo es una plasmación de un mismo movimiento, que no sé cómo llamarlo, cómo lo podíamos llamar, pero que es ese movimiento por la diversidad. [...] Lo que importa ahora es no es que no nos separemos. [...] Es como decir no renuncio a nada, hay espacio para todo, tiene que haber todo. Entonces, es una forma como de ser eficientes cada uno en su materia [...]. Al mismo tiempo tienes la soberanía tecnológica, al mismo tiempo tienes movimiento por el decrecimiento [...] y es todo como ir equilibrando diferentes parcelas de un sistema. Y entonces, todos los movimientos encajan. [...] Vamos haciendo la transición.” [Alejandro, Valls, 2014]

En todas ellas, la práctica de una economía solidaria y la red que intenta construir este nuevo mercado social se transforman en el eje central que posibilita la unión de facto e impulsa un proyecto político concebido como revolucionario:

“Podemos caminar para eso y poco a poco lo conseguiremos. [...] Seguir haciendo la simiente que estamos haciendo. Por un lado ampliarla no es suficiente en estos momentos, para poder llegar a toda la sociedad. Hay una serie de gente que aún vive con unos hábitos, con unos clichés y tal, eso no lo podemos obviar. [...] Si no hay una formación, si la gente no práctica es como todo. La gente coge agujetas si no hay gimnasia previa. En ese sentido yo pienso que lo que tenemos que hacer es sobre todo seguir demostrando que estamos funcionando, que estamos funcionando bien [...] para que cada vez haya más gente.” [Diego, Barcelona, 2015]

“Evidentemente, la solidaridad es imprescindible. El generar vínculos es imprescindible, sin solidarizarte con el otro no se pueden generar vínculos. El vínculo lo es todo, no puedes hacer ninguna revolución sin un puñado inmenso de vínculos que relacione una serie de gente decidida a rebelarse todos a la vez. (...) ¿Cómo haces que doscientos mil salgan? pues generando vínculos.” [David, Barcelona, 2016]

El conjunto de iniciativas que conforma la CIC da origen a una malla de organizaciones que cumplen las diferentes funciones del proceso económico –trabajo, producción, consumo, ahorro, etc.– bajo valores propios de un movimiento que desea escapar de la tupida red de significados que genera el capitalismo. Los activistas de la CIC entienden que los valores del capital han pasado a fundamentar los principios de la sociedad actual y a ser defendidos bajo las normas dictadas por el aparato estatal.

Su acción colectiva se sustentará en un esquema axiológico muy alejado del vigente en nuestra sociedad.

El conjunto de valores y principios que orienta la movilización de los colectivos que integran la CIC, intentará influir en la esfera de la cultura. Protagonizando una acción colectiva que hunde sus raíces en la tradición libertaria. En una cultura política que no intenta “asaltar el palacio de invierno” a base de ejercer presión para reformarlo por la vía institucional, o integrarse en el sistema bajo forma de partido político, sino construir una sociedad paralela en tránsito permanente hacia la revolución a través de la praxis:

“La CIC nace sobre todo de la experiencia de varios activistas, de la poca efectividad de luchar, de enfrentarse al sistema, al Estado, de manifestarse, de los rituales que no llevan a ningún cambio efectivo. Entonces, la CIC lo que pretende es construir aparte. Supongo que se alimenta de muchos otros movimientos o iniciativas, con la diferencia con que quizás muchas lo que hacían era alejarse del sistema en otro espacio y dejaban de ser un elemento crítico. La cooperativa lo que pretende es construir a cierta distancia para construir de forma segura pero no demasiado lejos para que así la gente pueda observarlo. Y entendemos que no desde la rabia la lucha, sino desde la construcción se seduce al individuo. En ese caso tampoco lo que se pretende es captar a nadie ni decirle a nadie que debería de vivir de forma distinta, sino simplemente con la práctica y el ejemplo. [...] A través del propio ejemplo la gente tiene una alternativa y sobre todo es una alternativa real. También, nos alejamos de los discursos, las teorías, las repúblicas de Platón, vamos a lo real, a la praxis.” [Eloy, Barcelona, 2015]

La acción directa proporcionará a la CIC desde el primer momento la financiación necesaria para divulgar su proyecto colectivo. Así como, el impacto mediático necesario para llamar la atención de otros colectivos y personas interesadas en este camino de transición. Una apuesta por construir la auto-organización y ser un modelo a replicar que desde los primeros paso se apoyó en la acción directa:

“Yo por lo que he conocido el Enric Duran fue una de las personas que a través de su acción de expropiación bancaria canalizó la motivación y el interés de mucha gente. Y a través de las publicaciones que se financiaron con el dinero expropiado, de alguna manera venían a recoger ese conglomerado de ideas y de ilusiones que eran el reflejo de ese movimiento heterogéneo que fue precedente a la CIC. [...] Había más personas pero él tenía un ímpetu y una determinación respecto al impulso de todo ese proceso y obviamente era una de las personas de referencia en el proceso. [...] Lo que respecta a la CIC el impulso que Enric dio a ese proceso se constituyó también en el impulso para la creación de la CIC.” [Andrés, Barcelona, 2016]

“Otros elementos que han ayudado al crecimiento de la cooperativa integral. Yo creo que son la comunicación, gracias al activismo y el compromiso de Enric, en esencia. O sea, con el golpe que hizo Enric de denuncia hizo que personas que estamos desperdigados por el territorio cada uno con sus inquietudes [...] pues pudimos visibilizar en una dirección e ir a parar a Enric. Y Enric decimos: sí estamos montando cosas, ¿cómo quieres participar? porque tienes todas estas opciones. Y ahí ya te ibas metiendo. Eso yo creo que fue la gran clave, el golpe de Enric Duran. Para visualizarnos y podernos encontrar y ver que la cosa iba en serio. Nos puso en alerta y nos hizo que nos encontráramos personas que estábamos inquietas con las ganas de ver un mundo mejor. [...] Personas que estábamos inquietas en diferentes sentidos y dijimos pues hacemos piña.” [Pere, Barcelona, 2016]

“Evidentemente, el núcleo se formó alrededor de Enric Duran, [...] con su acción de expropiación bancaria. Primero, porque mediáticamente fue un punto. Y después porque económicamente este dinero acabó repercutiendo en el bien de la causa, a hacer las revistas aquellas: Podem, Crisi. [...] Todo esto evidentemente es una campaña publicitaria que hizo que la gente que tuviera inquietud se acercase a la CIC e intentara organizarse.” [David, Barcelona, 2016]

La visibilidad y la fuente de financiación del proyecto de transformación de la sociedad que la CIC desea impulsar dependerán de la cultura de la acción directa. Un camino hacia la revolución que ha sido experimentado ampliamente en el pasado por los miembros del movimiento libertario y que perseguía la instauración de una sociedad socialista. La práctica de la autogestión, el apoyo mutuo, la solidaridad y la no delegación “iluminarán” el camino de la *Revolución Integral* que pone en marcha la CIC en Europa. Y la misma será posible gracias a la acción directa llevada a cabo por uno de sus fundadores.

Pues bien, esta cultura política de la acción directa, de la que hace gala la CIC, permea las iniciativas que se apoyan en el intercambio económico solidario o persiguen bajo otras etiquetas –democracia económica, soberanía económica, economía solidaria, etc.– ese “otro mundo posible”, aunque desde las mismas no se abogue directamente por el recurso a la desobediencia:

“Sin duda, uno de los errores del socialismo del siglo XX fue la confianza que el cambio del sistema económico dependía fundamentalmente de los gobiernos, del Estado, de la política entendida como aquello que se decide en las instituciones públicas. El socialismo, en el siglo XX, se tenía que construir desde el poder y por esto el acceso al poder –ya fuera por la vía de la revolución o por la vía democrática– se convirtió en el principal objetivo de las fuerzas políticas de izquierdas, progresistas y socialistas a lo largo del siglo XX. Ya sea en el caso del socialismo de Estado, ya sea en el caso del Estado de bienestar, en las dos estrategias para conseguir la justicia social y acercarse hacia el ideal de una sociedad y una economía socialistas, siempre encontraremos una raíz cultural común: la confianza en el Estado como la instancia desde la cual impulsar la transformación económica. (...) Pero el poder del Estado no deja de ser un poder delegado. Y para cambiar el sistema económico necesitamos un mayor poder que éste: el poder de la gente, que consiste en un poder inmediato, no delegado. (...) Sólo la iniciativa directa, cotidiana y constante de los ciudadanos es posible imaginar un proceso tan relevante –tan impresionante– como es la sustitución de un sistema económico por otro. (...) El error del socialismo del siglo XX fue fiarlo todo al Estado, a la política del poder delegado. Un error, si se quiere, característico de la modernidad y que responde a una determinada etapa de la historia. En este sentido, si se quiere, más que un error se trata de una limitación cultural que tiene una más que comprensible explicación histórica. El socialismo del siglo XXI debe aprender de las lecciones de la historia y tiene que ser capaz de superar esa limitación. Si queremos mantener la utopía de un sistema económico alternativo, de una sociedad más justa, hace falta que asumamos que esta nueva realidad ya no se podrá conquistar por delegación. Hace falta construirla directamente a partir de las decisiones cotidianas de cada uno de los ciudadanos. La alternativa que hemos puesto sobre la mesa, la Democracia Económica, el socialismo de mercado, intenta partir de esta premisa: son los ciudadanos los que tienen en sus manos, y no el Estado, la superación del capitalismo y el ser no y no ser de una sociedad y economía socialistas. (...) Nuestra convicción, pues, es esta: el socialismo, en tanto que alternativa económica, sólo tiene

opciones de futuro en la medida que se reconstruya bajo la forma de socialismo de ciudadanos. Ya sea en la versión que nosotros hemos presentado (...) ya sea en alguna otra versión que, a pesar de ser diferente, responda a los principios fundamentales de la propuesta que hemos visto aquí: la libre auto-organización –si bien ordenada y garantizada a través de los poderes públicos– de los ciudadanos en sistemas productivos, de consumo y financieros no capitalistas.” (Comín; Gervasoni, 2011: 533-535)

De esta extensa cita podemos destacar cómo la filosofía anarquista y su pilar central, la autogestión, es asumida por las iniciativas que impulsan y extienden esa “otra economía”. Cómo éstas desean superar el capitalismo actualizando en este tránsito hacia la liberación, el socialismo en el siglo XXI. La no delegación, la acción directa se impone como requisito indispensable para construir un sistema económico alternativo. La autonomía será la llave que abra la puerta a la utopía de una sociedad socialista.

A juicio de sus autores la modernidad llevó aparejada un socialismo de estado incapaz de vehicular una estructura social acorde a sus ideales. Una crítica a la jerarquías impuestas por estos proyectos fallidos, al “socialismo real” del siglo XX. Para avanzar sin los errores del pasado han de apoyarse en el poder popular, el que se construye “desde abajo”, ofrecer una alternativa viable y acorde a sus principios; y con ella la continuidad del proyecto histórico de emancipación socialista.

No sólo asistimos a la asunción en la praxis de los postulados libertarios por parte de los colectivos que practican la economía solidaria y confluyen en el movimiento de justicia global. También, a la construcción de un discurso en el que se explicita de forma contundente la necesidad de aplicar y extender esa herencia cultural anarquista, aunque la misma no se nombre como tal:

“He visto a lo largo de la historia que encasillarte en algo también no tiene tanta efectividad, por decirlo de alguna manera, vale. Por tanto lo que venía de jovencito superanarquista y con el pañuelito negro y tal pues eso vas variando. A parte que hay cosas que varías porque dices por mucho que lo digan los principios a veces se convertían en dogmas. Entonces, has visto que gente que de los que se han llamado más del movimiento libertario son las personas más sectarias que he visto en mi vida. [...] Al final el transcurso de la experiencia personal te va variando. [...] Dentro de mis valores hay un magma y de ese magma de esa nebulosa lo que más hay es un componente de temas ideológicos: antiautoritarios, libertarios, etcétera. [...] Esa ha sido la evolución que he conocido a lo largo de la práctica, y en ese sentido valoro más la práctica que la teoría, que gente sin llamarse libertario funcionaba maravillosamente.” [Diego, Barcelona, 2015]

“Yo pienso de verdad que la potencia que te da no tener etiquetas es bestial. [...] Yo hago cosas ahora diciendo lo mismo sin poner a lo mejor etiqueta. Cambiando en vez de decir movimiento libertario... movimiento tal y ser mucho más efectivo porque llego a más gente. Por tanto a mí lo que me importa es llegar a más gente para que tal. Pues si no hace falta decir la etiqueta pues no la digo.” [Diego, Barcelona, 2015]

El cambio cultural que entienden imprescindible, el salto cognitivo necesario para alcanzar el socialismo conllevaría la extensión de los principios y prácticas libertarias a la sociedad en su conjunto, a la vida cotidiana de las personas. Observamos, por tanto como la cultura anarquista se ha diluido con éxito en otros sistemas de acción que no se identifican plenamente con el movimiento libertario. Como el legado libertario se ha extendido y forma parte de la cultura política de un sector del movimiento antiglobalización que desea superar el capitalismo creando el contrapoder, “desde abajo” y “por la izquierda”:

“La novedad consiste, por lo tanto, en que hoy el movimiento anarquista ya no es el único depositario, el único defensor de ciertos principios antijerárquicos, ni de ciertas prácticas no autoritarias, ni de formas de organización horizontal, ni de la capacidad de emprender luchas que presentan tonalidades libertarias, ni del recelo hacia todos los dispositivos del poder, sean cuales sean. Estos elementos se han diseminado fuera del movimiento anarquista, y son retomados hoy por colectivos que no se identifican a sí mismos con la etiqueta de anarquista y que, incluso, explicitan a veces su rechazo a dejarse encerrar en los pliegues de esta identidad.” (Ibáñez, 2014: 26)

Tal y como menciona, Tomás Ibáñez (2014) histórico militante anarquista y catedrático de Psicología Social en la Universidad Autónoma de Barcelona, no se trata de encasillar bajo la identidad anarquista a los que optan por aplicar sus postulados, cuando ellos no desean o no se sienten parte de este movimiento. No se puede ni se debe encapsular en los límites de una identidad colectiva unos movimientos que no se reconocen en ella. Tampoco la horizontalidad o el carácter asambleario de estos movimientos conllevan una práctica anarquista. Pero presentan “un aire familiar” que permite mantener que estos desarrollan en su vida diaria un “anarquismo en acto” y que en ella está presente su legado ideológico, una cultura de acción directa.

Mi tesis se basa no en afirmar el éxito o la continuidad del movimiento libertario como tal, sino en la extensión de sus principios y prácticas a la cultura política de un sector del activismo que abandera la lucha por la justicia global. El anarquismo habría actuado como corriente subterránea que ha nutrido de contenido de las nuevas luchas sociales. La Cooperativa Integral Catalana (CIC) –que he empleado como unidad de observación– y su entorno es la muestra más clara, pero los ideales y postulados anarquistas han impregnado a otros colectivos y movimientos. La cultura de la acción directa les sirve de guía para actuar en el presente. La anarquía está viva en ellos y no en organizaciones escleróticas que intentan constituirse como guardianes del dogma libertario. Su ideal está presente en cada logro, en cada lucha que se mantenga fiel a sus preceptos.

Esta influencia que ejerce sobre otros movimientos sociales no solo repercute en ellos. En el proceso de confrontación con el poder que ha mantenido en el pasado e intenta mantener en la actualidad el anarquismo se ha ido modificando y enriqueciendo en el calor de la lucha. Y en su intento de generar sinergia, en la confluencia con otros grupos, esta filosofía política impacta en otros movimientos sociales, pero también transforma, en un continuo proceso de adaptación y enriquecimiento mutuo, el ideario anarquista. El anarquismo adquiere un carácter líquido, se diluye al abandonar ciertos ideales de la modernidad con el fin de amoldarse al contexto social y posibilitar el éxito de su proyecto de liberación. Ya no se trata de llevar al proletariado a la emancipación, sino de resultar “atractivo” al precariado. Se prioriza la táctica y no la estrategia, estar presente en el territorio y no “dibujar castillos en el aire”.

“La CIC está haciendo un paso lentamente. Pero lo está haciendo al dejar de hablar tanto de utopía y generar tantos proyectos, que muchos de ellos no se podían pasar a la práctica, y centrarse un poco más en lo que es posible. Hacer como una ligazón más real entre los proyectos que queremos, los que quieren cada colectivo y la posibilidad real de llevar adelante esos proyectos. Y para eso hay que pisar tierra. No sólo estar en el ideario, en lo que nos gustaría que fuera el mundo. Y construir desde la tierra.” [Sara, Barcelona, 2015]

Lo esencial, es estar “vivo” en las prácticas de los distintos colectivos que optan por escapar del dominio del capital y el Estado. Formar parte o construir directamente los espacios que se orientan a hacer realidad la rebelión contra el sistema hegemónico, abandonar la utopía de un futuro idealizado para abrazar la insurrección del presente. Confluir con los otros rebeldes, se consideren o no anarquistas siempre que sea posible establecer una relación de afinidad. Es por este motivo que encontramos parte de sus militantes participando activamente “en las otras luchas” y sus postulados presentes en las iniciativas del sector radical del activismo antiglobalización:

“En la medida en que el anarquismo se fragua en el seno de las luchas contra la dominación es lógico que cambie cuando estas se modifican para seguir haciendo frente a la emergencia de los nuevos dispositivos de poder. Es decir, aquello a lo que se enfrenta el anarquismo cambia y eso le hace cambiar. Lo que el anarquismo contemporáneo deja atrás es, entre otras cosas, un conjunto de ideas influenciadas por la Modernidad, tales como la fe inquebrantable en el progreso, el encumbramiento acrítico de la Razón, una concepción demasiado simplificadora del poder, unas prácticas acordes con lo que fue la centralidad del trabajo, y también deja atrás un imaginario revolucionario construido en torno a la gran insurrección del proletariado. Se configura un anarquismo más táctico que estratégico, más presentista que utópico, donde lo que importa es la subversión puntual, local, limitada, pero radical, de los dispositivos de dominación, y la creación aquí y ahora de prácticas y de espacios que anclan la revolución en el presente, transformando radicalmente las subjetividades de quienes las desarrollan. Lo que también caracteriza al anarquismo contemporáneo es un menor encapsulamiento en sí mismo, una mayor apertura a construir conjuntamente

con otras tradiciones no específicamente anarquistas una serie de proyectos y de luchas comunes.”⁸²

El sector más radical de los movimientos sociales por la justicia global ha tomado los principios básicos que pautaron la acción colectiva del movimiento anarquista y los ha “metabolizado”, los ha hecho suyos. En el siglo XXI serán estos sistemas de acción los que visibilizarán una lucha contra el poder de las elites económicas y políticas a través de una acción pautada por principios libertarios, actualizando en este proceso el legado anarquista.

A lo largo de mi trabajo de campo en la Cooperativa Integral Catalana (CIC) he podido observar y participar activamente en el esfuerzo colectivo que realizan para mantener y extender su iniciativa revolucionaria. He sido testigo directo y protagonista de una acción colectiva caracterizada por prácticas que intentan prefigurar a través de la construcción de una plataforma, de una red de redes, una nueva comunidad regida por estos principios. La prefiguración, la acción directa, la horizontalidad, el rechazo de la delegación política, la lucha contra cualquier forma de dominación, etc., ha sido una constante en el periodo –dos años– en el que he desarrollado mi trabajo sobre el terreno. Sus miembros, se consideren o no anarquistas, se identifiquen o no con un proyecto político revolucionario, optan por un conjunto de prácticas que se fundamentan en los valores, principios y objetivos que históricamente ha mantenido el movimiento anarquista. Como indica y defiende con insistencia Tomás Ibáñez, estos movimientos sociales se enriquecen de la herencia cultural libertaria y sus prácticas son las propias del anarquismo:

“El anarquismo puede hacerles beneficiar de la larga experiencia que ha acumulado con relación a unos modos de funcionamiento que estos movimientos están reinventando actualmente, pero que él viene practicando desde hace mucho tiempo: modos de debatir, de decidir, de actuar basados en la democracia directa, en la horizontalidad, en el respeto de las minorías, en la no delegación permanente, en la acción directa, etc. También puede fortalecerles en el recelo que ya manifiestan hacia el ejercicio del poder, o en su desconfianza hacia la figura política de la “representación”. (...) La horizontalidad, el modo de conducir los debates, de elaborar las propuestas y de tomar las decisiones, el acento puesto sobre el carácter “prefigurativo” que debe impregnar los contenidos y las formas de las luchas, es decir, la insistencia sobre la necesidad de que las prácticas que se desarrollan no contradigan los fines que se persiguen. También cabe mencionar la práctica de la acción directa y el escepticismo frente a las mediaciones, la crítica de la delegación y de la

⁸² Fragmento de una entrevista realizada a Tomás Ibáñez. Publicada en la versión digital de la revista *La Marea* el 29 de julio de 2014. Accesible a través del enlace:
<http://www.lamarea.com/2014/06/29/tomas-ibanez/>

representación, o el rechazo del centralismo y del vanguardismo, sin olvidar la aversión hacia cualquier forma de dominación, etc.”⁸³

Todo el proyecto de la CIC está impregnado de rasgos libertarios y el hecho de que hayan optado por no presentarse públicamente bajo una identidad colectiva anarquista, no significa que su proyecto no se caracterice por los elementos ideológicos que la componen. Esta decisión puede tener carácter táctico. Es decir, ser parte de una estrategia encaminada a posibilitar la confluencia en su seno de los distintos movimientos sociales que la integran. Sistemas de acción colectiva que no desean abandonar su propia identidad particular y adoptar la libertaria, pero que de buen grado han asimilado sus principios y desarrollan prácticas marcadas por los mismos:

“De hecho, yo había buscado en la CIC en el buscador anarquismo y he visto bastante poco. O sea, la palabra en sí no aparece cosa que es interesante. Y lo mismo en *Barcelona en Transición* seguramente tampoco aparece. Porque es un nombre que políticamente está como muy mal. [...] Una vez me ha preguntado una persona en Alemania cuál es la relación de la CIC con el anarquismo. [...] Implícitamente seguramente mucho pero explícitamente no aparece en ninguno de los textos fundamentales, es interesante. [...] Yo creo que [...] hay mucha gente que tiene percepciones del anarquismo que son negativas. Entonces, se evita para presentarse más abierto y que no viene algo de anarquistas. [...] Pero cuando tú quitas esto, el nombre, pero coges la esencia positiva de esto pues es más atractivo. Yo creo que es un tema de marketing si quieres de no incluirlo.” [Álvaro, Barcelona, 2016]

“Para no ser excluyentes, para no generar prejuicios. [...] Para evitar estereotipos, clichés. Y porque a la vez no sólo nos dedicados a revivir un momia del pasado [...], sino que también estamos construyendo ahora aquí.” [Pere, Barcelona, 2016]

“Pues supongo que sería sectario, definirse como anarquista y dejar fuera los que no entran en esta definición. ¿Y por qué te has de reducir el mercado potencial...?” [David, Barcelona, 2016]

Además, hay que tener en cuenta que desde una concepción anarquista radical de su proyecto se puede optar y ser al mismo tiempo coherente con esta filosofía política por no etiquetarse ideológicamente:

“Muchas veces tendemos a caer en el error de analizar la historia desde la concepción de la modernidad, cuando las ideologías modernas se han gestado de la modernidad hacia esta parte. Y lo que tenemos que tener en cuenta es que la historia de la humanidad es infinitamente más larga que el corto periodo de la modernidad y la etiquetación de las ideologías como tal. Por lo tanto, las comunidades humanas se han organizado de manera totalmente autónoma, radical y al margen de las jerarquías, sin la necesidad de etiquetarse como anarquistas o libertarias. Por lo tanto, en cierta manera responde a eso y responde a una heterogeneidad real de que gentes practicando o realizando prácticas libertarias no se identifican como tal. Y por lo tanto

⁸³ Fragmento de una entrevista realizada a Tomás Ibáñez. Publicada en la versión digital de la revista *La Marea* el 29 de julio de 2014. Accesible a través del enlace: <http://www.lamarea.com/2014/06/29/tomas-ibanez/>

quizá sería una forma de exclusión etiquetarlas de esta manera.” [Andrés, Barcelona, 2016]

“Este eclecticismo es precisamente no creerse nada, no hacer ismos de nada. [...] Cuando haces un ismo dejas de pensar y haces un automatismo, haces un automatismo, dogmatismo y automatismo. Tú dejas de pensar por ti mismo porque hay un papel que me dice lo que tengo que pensar esto es el ismo. Ecologismo, mira yo estoy a favor del ecologismo. ¿Ecologista yo soy?, no. Yo estoy a favor de la ecología, seguramente mucho más... mucho más que muchos ecologistas que se dicen ecologistas. Pero el ismo no. Porque el ismo quiere decir que alguien ha escrito algo y ha pensado por mí... Yo soy ecléctico en este sentido. [...] Vivenciarlo por tu mismo.” [Alfredo, Barcelona, 2016]

El anarquismo presente en estas redes solidarias tiene carácter líquido, no se manifiesta directamente en las organizaciones de militantes guardianes del dogma y de las esencias libertarias. Se hace presente filtrándose en las grietas del sistema capitalista, en los movimientos sociales que denuncian sus contradicciones e intentan impulsar un proyecto político que escape del capital y del control de los Estados:

“Los movimientos hoy no quieren identificarse y yo lo entiendo que es normal. Por ejemplo, que te digan es que somos anarquistas. Primero, porque no lo sienten y porque no les sirve, no los identifica. Ahora, claro que se inspiran y utilizan yo creo más formas anarquistas o libertarias que otras, por ejemplo: los procesos asamblearios se han recuperado mucho y se han perfeccionado; los procesos federativos; las redes, el trabajo en redes; el respeto a las minorías; el sumar sin imponer (...) formas que yo creo que son libertarias claro que están muy presentes; el intentar experiencias al margen o fuera del Estado; el no creer tanto en los procesos electorales. O sea, todo esto son críticas que siempre han hecho los anarquistas. Ahora tan poco por eso yo creo que lleva a decir: es que hoy todos son anarquistas. (...) Están en cuestión las identidades. Y afloran y lo que importa son los pensamientos y las prácticas y eso es bueno.” [Bruno, Barcelona, 2015]

El anarquismo está vivo, en las prácticas de estos movimientos y orienta su acción al formar parte de su cultura política. Su legado revolucionario forma parte de la cultura política de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) ejerciendo de atracción y modelo inspirador para activistas que apuestan por “otro mundo posible” desde la radicalidad:

“A nivel práctico hemos participado en una de las ecoredes de la CIC en Pallars. Y en este nivel local [...] la he encontrado muy útil. En otro nivel para mi representa un proyecto político que surge muy importante, muy fascinante. Una razón por la que yo estoy aquí en Catalunya es la relación con la historia anarcosindicalista aquí. Yo veo que la CIC que está bien relacionada históricamente con esto. Y sí tiene una ambición [...] en un momento en que actualmente no hay tantos proyectos que tienen una visión tan radical y comprensiva como la CIC. Y esto me inspira mucho. Representa una lucha radical en dirección a unos ideales que yo valoro.” [Lino, Barcelona, 2015]

“Se han hecho bien en cuanto a comunicación y difundir un modelo. A lo mejor exagerado pero es un modelo que tiene muchas posibilidades. Lo mejor de la cooperativa es que es un punto de encuentro. Es un imán muy fuerte para diferentes personas, colectivos, etcétera. Eso es lo que mejor se ha hecho el que la cooperativa sea hoy un punto de encuentro.” [Erik, Barcelona, 2015]

Se trata de un anarquismo de carácter fluido que toma la forma del recipiente donde se instala. Su éxito es el goteo continuo de una acción colectiva que ofrece hacer real, vivo y presente en la vida cotidiana de sus miembros el contenido ético de su proyecto histórico. Este habrá de hacer frente a los valores de la sociedad capitalista que se extienden gracias a la globalización:

“Por globalización entiendo la mejora de las comunicaciones entre distintos puntos del planeta. [...] Cuando se tiene la posibilidad de comunicar una ideología se entra en una lucha de valores. Por ejemplo, Estados Unidos no sólo es una potencia militar, sino que es una potencia de mass media, de valores. La mitad del globo terráqueo está siguiendo sus teleseries, su concepto de heroísmo a través de la Marvel, su concepto del amor a través de las series o las películas. Entonces, globalización para mí es la capacidad de controlar, de dominar y gestionar recursos [materiales e inmateriales] que están más allá de tus fronteras. [...] Desde un cierto punto de vista son recursos que no son legítimos, que no te pertenecen, no son propios. La gestión de los recursos naturales de otro territorio en el que tú no habitas es ilegítima. [...] Genera desigualdad porque cuando cierto colectivo tiene una capacidad de procesamiento de la información más eficaz, veloz, tiene una ventaja competitiva. [...] Es evidente que hay un abuso de tecnología. En su momento un abuso de tecnología permitió que yo con la guerra y con armas más potentes directamente pudiera apropiarme. Y ahora con una mejora de la información y de las técnicas pues es lo mismo. Endeudamiento, ahora la guerra es por endeudamiento no es por asesinato. Entonces, es un poco ir más allá pero celebramos que en cincuenta años hay mucha menos guerra pero habría que ver si hay muchos menos derechos. O sea, hay mucha más esclavitud.” [Eloy, Barcelona, 2015]

Para los activistas de la CIC la globalización comporta una confrontación simbólica y una apropiación de recursos ilegítima e injusta. En el escenario global se presenta una lucha para acabar con la desigualdad. Para lograr el éxito en esta “batalla” se opta por favorecer el tránsito hacia “otro mundo posible” a través en una cultura que sobre una sólida base axiológica de extensión universal intentará acabar tanto con la desigualdad y con las jerarquías. Posibilitando través de la autogestión hacer posible la libertad de las personas y con ella alcanzar la plenitud deseada:

“No hemos llegado a nuestra plenitud y me refiero a una plenitud no mágica o no espiritual solamente, sino una plenitud material en el sentido de la igualdad. Es decir, no habrá plenitud en el ser humano hasta que el ser humano no sea igual: igual en oportunidades; igual en el reparto de la riqueza; igual en la capacidad que hay que tener para poder gestionar las cosas; iguales en libertad; iguales en poder escoger. Y esa igualdad es imposible llegar a ella sin antes toda una cultura que promueva ese tipo de valores, y que los haga universales, que los vuelva hacer universales.” [Manel, Barcelona, 2015]

Se trata de un anarquismo multiforme en gran medida de carácter “amateur”. Un anarquismo “extramuros” que no se presenta bajo límites identitarios y formas sólidas. Cuando se introduce en las organizaciones acaba constituyendo el *nomos*, el conjunto de normas, reglas y convenciones sociales que las rige. Su expansión genera un *ethos*, una tendencia en el interior de los movimientos sociales, una orientación que

guía la acción colectiva que diariamente se desarrolla en estos. Proporcionando ese “aire de familia libertaria” que se observa en los colectivos y movimientos que intentan construir “otro mundo posible” desde la radicalidad.

Desde la CIC se apuesta por construir un sistema autónomo. La entidad desarrolla y pone a disposición de los simpatizantes y activistas un conjunto de herramientas dirigidas a su extensión. No sin haber experimentado fracasos en este intento la entidad promueve una economía alternativa que ha de posibilitar, en el periodo de transición hacia ese “otro mundo posible”, la creación de un sistema comunitario que cubra las necesidades vitales de sus miembros:

“El Sistema Público Cooperativo se ha de volver a reflotar. Hasta el momento ha fracasado, lo que es Educación y Salud [...] no ha prosperado. Siempre quedan cosas tampoco no se puede decir que sea todo en vano. Pero evidentemente no se ha conseguido lo que se quería de momento. Y para mí lo único que se ha concretado es el tema alimentario sobre todo y el tema de esta gestoría alternativa que hacemos con los auto-ocupados. [...] Creo que son las dos bases que han funcionado.” [Alfredo, Barcelona, 2015]

“En el ámbito de la alimentación no ocurre lo mismo, funciona, funciona muy bien. Hay la CAC que ahora se va a subdividir en biorregiones, la CAP. [...] También fractalmente se está ya generando la Central de Abastecimiento Local, la CAL. Es uno de los mejores ejemplos del Sistema Público Cooperativo exitoso. Ya no sólo distribuye alimentos, sino que también herramientas, artículos de higiene personal, de higiene del hogar, artículos para lavar la ropa, los platos, el suelo, hay ropa, hay libros, [...] hay distribución de diferentes tipos de productos. [...] O sea, hay ámbitos que funcionan muy bien.” [Pere, Barcelona, 2016]

La CIC y su entorno antepone las necesidades de las personas al afán de lucro que caracteriza al capital y apuestan por hacerlo desde el ámbito local formando pequeños grupos de afinidad que lleven a buen término y desarrollen iniciativas enraizadas en el territorio. Para ello impulsan una movilización que presenta entre sus fines parte del conjunto de metas que históricamente han intentado alcanzar los anarquistas. Entre ellas estarían la colectivización de los medios de producción y de los recursos materiales o inmateriales. Así como, el autogobierno a través de estructuras horizontales que vayan más allá de lo que se puede experimentar en el ámbito familiar:

“A lo mejor has de comenzar por un barrio, por un barrio, por un grupo de gente. Y en la CIC somos esto, somos grupos de gente dispersa por el territorio [...]. Aspiramos a un grupo humano de veinte o treinta personas aquí y allí e ir haciendo pequeños núcleos. Claro, contra más pequeño más fácil es llevarlo a la práctica. [...] El sistema en los últimos milenios, por decir algo, ha ido arrancando esta estructura que es más humana, que es el anarquismo, que es la horizontalidad, que es la economía del don. La ha ido erradicando, erradicando, erradicando. Piensa que había un momento en la Edad Media que todavía había comunes, los comunales [...] esto también se erradicó. [...] Y ahora ha conseguido que a nada que sales de tu casa... es verticalidad y es competitividad. Y nada más de la puerta hacia dentro tú puedes ser anarquista. [...]

Una familia bien avenida es una anarquía. En principio todo el mundo aporta lo mejor al colectivo en función de sus posibilidades. [...] Una familia bien avenida, que hay amor para entendernos, es anarquista clarísimamente.” [Alfredo, Barcelona, 2016]

El núcleo militante de la CIC se marca como objetivo sentar las bases materiales y cognitivas que permitan iniciar un proceso de cambio revolucionario de la sociedad, denominado *Revolución Integral*. Este largo camino de transición, se concibe como un proceso de aprendizaje colectivo en la autogestión de los medios materiales, recursos que serán necesarios para alcanzar la transformación deseada. Desde su óptica, esta acción colectiva que impulsan nace como reacción a la violencia estructural que deriva de un sistema de dominio. La movilización que impulsan constituye una apuesta radical para acabar con la dominación que ejerce el Estado y el capital, además de una salida a las “tóxicas” relaciones que derivan del heteropatriarcado, una producción no ecológica, etc. La CIC construye una vía marcada por la autogestión y la autonomía, que al incluir la lucha por liberarse del Estado y el sistema económico capitalista, bien podemos definir como libertaria:

“El concepto de Revolución Integral se ha ido extendido como forma de nombrar el proceso de transformación radical de la sociedad y de nuestras vidas en las que estamos inmersas. (...) Para ello estamos aprendiendo a autogestionar en colectivo los recursos que nos permitan abastecernos dignamente de lo que de verdad necesitamos, con la construcción de formas de vida que tienen como sustrato básico el apoyo mutuo en redes de confianza. Al mismo tiempo, tenemos que romper la verticalidad que sustenta esta sociedad, y no será posible hacerlo desde la pasividad porque la violencia estructural del sistema de dominación requiere una respuesta vivencial y organizada desde la base, con proyectos horizontales de acción política y emancipación ideológica. (...) Toda esta evolución hacia la liberación y la reconstrucción del sujeto colectivo y de las condiciones de nuestra existencia es lo que llamamos Revolución Integral. Un proceso de construcción desde la autogestión que se basa en la autonomía y la abolición de las formas de dominación vigentes: los Estados, el capitalismo y todo lo que interfiere negativamente en las relaciones humanas y en la relación con la naturaleza.” (Derecho de Rebelión, 2015: 76-77)

Podemos entonces argumentar con rigor que axiológicamente ambos proyectos revolucionarios son –salvando ciertas diferencias propias de las coordenadas espacio-temporales en las que actúan– muy cercanos. El legado libertario ha impregnado en la cultura política activista de carácter rebelde y está presente en acción colectiva de la CIC.

CAPÍTULO IV – A MODO DE CONCLUSIÓN

Cuando inicié la investigación de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) intentaba dar respuesta a una serie de cuestiones dirigidas a conseguir una explicación plausible de la acción colectiva de carácter político que esta organización movimentista desarrollaba. Alcanzar ese objetivo general requería de una inmersión en su realidad que me permitiría desde su interior observar los mecanismos que la CIC ponía en marcha para lograr construir la solidaridad y la identidad colectiva necesaria para movilizar a sus miembros.

La fase inicial del trabajo de campo –septiembre de 2013 / diciembre de 2014– me permitió a través de encuentros esporádicos con los activistas captar los datos suficientes para plantear una serie de preguntas previas que debían dotar a la etnografía de una dirección. Aunque flexible y adaptada a las variadas situaciones que conlleva la exposición al campo, mi etnografía debía de reflejar sin distorsiones una imagen certera de la acción colectiva de esta plataforma antisistema.

Para ello y con fines exclusivamente analíticos me planteé una serie de preguntas que abarcaran todos los niveles posibles de su estudio: micro, meso y macro. Básicamente las siguientes.

En el nivel micro o individual:

- ¿Quiénes son los protagonistas de su acción?
- ¿Por qué se implican en ella?
- ¿Para qué participan?
- ¿Qué significado dan a su participación?

A nivel grupal o colectivo:

- ¿Cómo se producen las acciones colectivas?
- ¿Cuáles son las características de los grupos?
- ¿Qué significado tiene para esta organización su proyecto?
- ¿Qué marco de referencia utilizan para impulsar su acción colectiva?
- ¿Qué corrientes culturales o políticas sostienen y permiten comprender de forma integral y desde una visión étic su proyecto colectivo?

Para abordar el nivel macro o sistémico:

- ¿En qué contexto social, económico y cultural tiene lugar la movilización?
- ¿Qué tipo de condiciones del entorno facilitan o limitan el éxito de su acción?
- ¿Podemos hablar efectivamente de la CIC como una plataforma antisistémica? ¿En qué sentido?
- ¿Es posible que esta organización integre la red de redes del movimiento antiglobalización?
- ¿Es la CIC una respuesta movimentista a los riesgos civilizatorios que generó la modernidad?
- ¿Favorece la sociedad del riesgo y sus efectos la extensión de su proyecto colectivo?

Con estas cuestiones orientaba mis lecturas, el proceso de recogida de datos, las observaciones y su análisis posterior hacia la construcción de un informe que diera respuesta al reto que me había marcado: un estudio que desde la Antropología Social y Cultural analizara en profundidad la acción colectiva protagonizada por una de las organizaciones pertenecientes al polo más radical presente en el movimiento antiglobalización, el denominado autónomo-libertario.

Pues bien, desde un nivel de análisis micro he buscado acercarme a las interioridades cotidianas, subjetivas y simbólicas del grupo estudiado; desde el nivel de análisis meso he intentado captar la dimensión organizativa y colectivo-integradora del mismo y a partir del macro-análisis o del análisis sistémico, he tratado de contextualizar el discurso de la organización y sus prácticas antagonistas al sistema en el marco de los procesos de resistencia a la globalización capitalista.

Incluir en mi análisis el nivel macrosociológico o sistémico me llevaba a relacionar los datos que iba recogiendo en el trabajo de campo con las “variables” relativas al sistema social, económico y cultural. Debía de construir un relato fiel donde la acción colectiva de la CIC no quedaría “flotando ingrávida en el espacio” reducida a una recolección de notas de campo de sus intentos –eficaces o no– de prefigurar y experimentar una sociedad autónoma.

Para este fin junto al uso de las técnicas cualitativas de investigación –principalmente, observación participante y entrevistas en profundidad– me apoyé al mismo tiempo en las fuentes bibliográficas que permitían relacionar lo observado en la CIC con su contexto. Enmarcar su acción me permitió describir el contexto social, económico y

cultural donde tiene lugar la micromovilización que impulsa la CIC. Y con ello dar respuesta a qué condiciones del entorno pueden estar favoreciendo u obstaculizando su proyecto colectivo, acercándome un paso más a la comprensión de su acción.

4.1 Hacia una contextualización de nuestro objeto de estudio

Contextualizar la acción colectiva que desde la CIC se impulsa exige ampliar nuestro foco. Este ejercicio me llevó a realizar un breve pero conciso análisis del movimiento antiglobalización (MAG). Esta aproximación nos permitirá conocer la red global donde la *Cooperativa Integral Catalana* desarrolla y potencia su proyecto.

El MAG como sistema de acción aporta una nueva forma de entender el activismo y un discurso que abandonan tanto el carácter unidimensional del movimiento obrero, como la especialización temática de los nuevos movimientos sociales (NMS). Con él se abre un periodo que podemos caracterizar sintéticamente por: nuevos repertorios de acción; un discurso renovado que persigue la confluencia de las luchas y construir “otro mundo posible” representando anticipadamente su llegada en la sociedad actual; una apuesta por la diversidad sin abandonar la unidad; el intento de superar la democracia representativa bajo nuevas formas de organización política. A saber, con el MAG asistimos al nacimiento y difusión de una nueva cultura de resistencia que da paso a un nuevo ciclo de movilizaciones.

Este sistema de acción transnacional no conforma un bloque unitario y destaca por la diversidad de iniciativas que podemos encontrar en su seno. Con fines analíticos y teniendo en cuenta las diferentes ideologías, estrategias y tipo de organizaciones que lo integran, algunos autores (González; Barranco, 2007: 270-272) dividen el MAG en tres polos: el político-institucional; el radical-político y el autónomo-libertario.

Centré mi atención en el autónomo-libertario. En primer lugar, por el hecho de dar origen al *Movimiento de Resistencia Global* (MRG), el espacio de coordinación que constituyó el embrión del movimiento antiglobalización (MAG) en España. En segundo lugar, por convertirse en el cajón de sastre que recogió la diversidad de iniciativas que pusieron en marcha los desencantados de la modernidad, la democracia representativa y el capitalismo. Entre ellos encontraremos a los partidarios del zapatismo, las okupaciones, la economía solidaria o el decrecimiento. Y en tercer lugar, porque dirigieron una buena parte de su acción colectiva a la micromovilización en el ámbito local intentando extender y enraizar la lucha en el territorio, partiendo de la auto-organización para alcanzar la autonomía. Un tipo de acción colectiva que es impulsada en este momento entre otras organizaciones por la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC).

En un breve pero productivo periodo⁸⁴ el *Movimiento de Resistencia Global* (MRG) apostó por promover la movilización en el ámbito de la sociedad civil, con el objetivo de alcanzar la transformación integral del modelo actual de sociedad. El MRG al igual que actualmente la CIC, un fiel reflejo a distinta escala del que fuera en su día este espacio de coordinación transnacional, contrapone a la cultura capitalista que se extiende a nivel global, otro modo de vida. Esta “otra cultura” nace para la resistencia y se sustenta en una serie de valores, creencias y normas que determinarán el *ethos*, el carácter o tendencia del sector más radical del movimiento antiglobalización (MAG) y por extensión el de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC).

Podemos atribuir el origen de la praxis de esta renovada cultura de resistencia en la acción colectiva iniciada en Francia en mayo de 1968, con el nacimiento de la Nueva Izquierda y los nuevos movimientos sociales (NMS). Mayo del 68 marcará el inicio de unas protestas que expresarán el rechazo al orden social vigente bajo formas alejadas de la tradición del movimiento obrero. Los NMS se liberan de las formas institucionalizadas procedentes de la izquierda clásica: sindicatos y partidos, expresando su rechazo a toda forma de dominación –social, cultural, política, económica– a través de protestas monotemáticas y estructuras más flexibles.

Pero centrémonos de nuevo en el ciclo de movilización abierto por el movimiento antiglobalización en el siglo XXI. En él encontraremos una propuesta de emancipación que como en los NMS abarca todas las dimensiones de la actividad del ser humano –política, económica, social y cultural– pero con la particularidad de no presentarla fragmentada en distintas luchas, sino de forma unificada mediante un discurso coral (Calle, 2005: 87) que abraza su diversidad sin que suponga falta de unidad en la metas: superar la democracia representativa; una economía centrada en las personas y en armonía con la naturaleza; el fin de toda forma de dominación.

En el MAG y en la plataforma antisistema que constituye la CIC observamos como siguiendo la consigna del EZLN “un mundo donde quepan muchos mundos” se construye un relato “integral” centrado en encontrar nexos de unión entre los diversos conflictos bajo estructuras horizontales que facilitan la participación a sus miembros. Dando continuidad a una acción colectiva que rompe las barreras de la esfera pública para sumergirse en la vida cotidiana protagonizada por los NMS (Ibarra, 2005: 227), a la par que superan el obstáculo de su fragmentación.

⁸⁴ Nació en el año 2000 y se disolvió en el 2003.

Este giro exige adaptar la teoría que aborda el estudio de los movimientos sociales a las nuevas características que presentan. La dimensión cultural de los movimientos sociales se posiciona como una variable clave para explicar la continuidad de su acción colectiva. Las redes movimentistas se han convertido en laboratorios sociales en los que experimentar “nuevos” códigos de comportamiento. En estos espacios a través de la interacción cotidiana de sus miembros y bajo nuevos esquemas de interpretación se gestará el carácter alternativo y/o antagonista de los movimientos. El foco de la atención de los analistas sociales pasa a centrarse en los “recursos cognitivos” (Laraña, 2001: 261).

No en vano, y en esta línea, he tratado de seguir el modelo teórico basado en los marcos de acción colectiva y dirigido al análisis de los elementos simbólicos-cognitivos que, sustantivamente, dan lugar a la construcción simbólica de los movimientos sociales y a los procesos interactivos y de significación de sus participantes.

La CIC es un ejemplo de cómo el movimiento antiglobalización intenta renovar la acción colectiva fragmentada de los nuevos movimientos sociales (NMS) adoptando un marco de referencia flexible, en continua construcción y adaptado al contexto de la sociedad actual. Si bien es cierto, que una sociedad en crisis ha sido históricamente el sustrato ideal para la emergencia, potenciación y extensión de las movilizaciones sociales. La visibilización y representación de la extensión sin límites de sus consecuencias gracias a la fuerte interconexión actual, puede representar el pilar que sostenga la acción movimentista global que aboga por “otro mundo posible”.

Definir los riesgos de la sociedad moderna, sus posibles consecuencias y construir un imaginario que esboce las posibles vías de escape se ha convertido en la nueva fuerza cultural y política de nuestra era. Describir los rasgos esenciales de la sociedad actual y relacionarlos con mi objeto de estudio se convirtió en una tarea prioritaria. Para llevarla a término me apoyé en la teoría de la sociedad del riesgo desarrollada por el sociólogo alemán Ulrich Beck. Este autor nos proporciona las claves que nos han conducido a experimentar la sociedad actual como un entorno hostil e inseguro. Y con ellas enlazar cómo esta percepción de los riesgos de la modernidad puede ser utilizada por los movimientos sociales que luchan por la emancipación social para legitimar su protesta y movilizar a sus simpatizantes.

Las intervenciones que emanan del sistema institucional y político dirigidas a posibilitar un equilibrio razonable entre producción y medioambiente son percibidas por un sector de la población como operaciones de bajo calado y escasa eficacia. Este fenómeno

será recogido por el movimiento ecologista y abordado de forma temática, para posteriormente ser empleado por el MAG integrándolo en un discurso contextualizado relacionándolo con el proceso de globalización neoliberal en curso. Las fuerzas destructivas liberadas por el proceso de modernización proporcionarán la base empírica que dota de sentido el esquema de interpretación que pone en cuestión la sociedad capitalista y su modelo de desarrollo. En el caso de la CIC el marco de referencia elegido para afrontar este reto es el decrecentista.

Pero no sólo asistimos a cómo la modernidad y sus riesgos han socavado la distancia entre naturaleza y sociedad. A la suma de los riesgos e inseguridades derivados del proceso de modernización habría que añadir el desmoronamiento de las bases culturales que establecen los ejes de coordenadas de la sociedad industrial. La población está siendo desposeída de las formas sociales que otorgaban una posición, una ventana para observar y participar en la sociedad. Tras la Segunda Guerra Mundial y a la sombra del Estado del bienestar se inicia un proceso de individualización que lleva a romper con los lazos familiares y sociales que anteriormente constreñían y protegían a los individuos, para hacer de sí mismos el centro de su universo. Lo que elimina el carácter positivo que este proceso de individualización puede tener serán sus consecuencias. Entre las “víctimas” de este proceso imparable que los vínculos tradicionales y las relaciones de protección intercambiándolas por el corsé de las del mercado y el consumo y sus controles encontramos: la pérdida de autonomía.

Pues bien, recuperar esta autonomía y zafarse de los controles institucionales se convertirá en el principal objetivo de la CIC. Su camino de transición pretende generar la infraestructura material e inmaterial que abastezca a sus miembros de los recursos necesarios para emprender la marcha hacia la autonomía. Su proyecto colectivo dibuja una serie de ítems que nos señala el camino hacia esta transición de la heteronomía a la autonomía. Un conjunto de acciones que sus miembros han de protagonizar dirigidas a alcanzar la liberación de las reglas que impone el mercado capitalista y del Estado.

4.2 Los activistas y la acción colectiva de la CIC

La contextualización es un elemento imprescindible para llegar a la comprensión de la acción colectiva de la CIC. Pero por sí sola no resuelve este problema. Comenté en el inicio del capítulo que la fase inicial del trabajo de campo me permitió plantearme ciertas cuestiones que integradas en diferentes niveles dotasen de una dirección a la investigación.

A una investigación que, insisto, se planteó con una perspectiva etnográfica y dirigida a analizar los interiores subjetivos, simbólicos e interactivos de esta organización. De ella de forma sintética me ocupo en adelante.

El método etnográfico articulado por una teoría antropológica de la cultura no es únicamente recopilación y registro de datos. La etnografía es un proceso metodológico que se extiende más allá de esta fase esencial: el trabajo de campo. Esta experiencia define a la disciplina, posibilita los primordiales datos empíricos y se convierte en el rito de paso necesario para los aspirantes a ejercer la antropología. Sin embargo, no podemos reducir la etnografía al conjunto de técnicas que el investigador pone en marcha con el fin de dotarse de la información básica para abordar su objeto de estudio o al periodo de trabajo de campo. Estos datos deben ser analizados por el etnógrafo durante todo el proceso de investigación. Esta operación diluye la distinción entre la fase primordial de recopilación de datos y la destinada a la elaboración teórica.

La etnografía por tanto posibilita controlar las fuentes de información y elaborar un análisis a través de datos obtenidos directamente sobre el terreno. Este modelo de investigación no es nuevo, el fin de la distinción entre trabajo de campo y análisis teórico tiene ya un largo recorrido. Pero es el fundamento que permite al etnógrafo ir más allá de la pura descripción y posibilita el intento de llegar a la explicación de los fenómenos sociales. El etnógrafo no es o no debería ser un “fotógrafo” o “pintor” que únicamente intenta captar la realidad elaborando una imagen estática y congelada en el tiempo de su objeto de estudio. Habrá de describir las formas simbólicas que encuentra en el campo como un todo, relacionando las conductas culturales con el contexto en el que se dan. Para alcanzar este objetivo deberá realizar un análisis histórico-social y destacar los elementos del entorno que inciden en su objeto de estudio. Así escapará de la prisión de lo inmediatamente observable e iniciará el camino hacia la comprensión.

En relación a nuestro objeto de estudio, el proceso etnográfico iniciado se adaptaba y era flexible a las necesidades que sobre el terreno surgían constantemente. Debía

estar abierto a los cambios y fluir con ellos ampliando si así era necesario el horizonte de la tesis. Pero estas cualidades no podían alejarme de las cuestiones previas que me había planteado. Por su naturaleza estos interrogantes posibilitaban ajustar mis hipótesis a lo largo de todo el trabajo de campo, cambiar las piezas si así era necesario y recomponer el puzzle de la CIC.

En 2015, inicié mi colaboración con la organización de la CIC. En concreto, con su comisión de acogida para posteriormente ampliarla participando en el área de extensión. Colaborar con una organización de este tipo conlleva que te pongan a prueba durante unos meses y tareas iniciales de poco interés etnográfico. Sin embargo, me permitió con el tiempo estar ahí, dejar de ser un “extraño” y poder llegar a integrarme –en la medida de lo posible– en su acción colectiva. Esta etapa fue extremadamente productiva para resolver los interrogantes que en relación al nivel individual –micro– y grupal –meso– me había planteado.

Acceder a su interior posibilitó la observación al detalle de la vida cotidiana de los activistas de la CIC, percibir y aprehender: sus intereses; prácticas; valores y principios; las normas que se dan; las creencias que mantienen; etc. Además, de conseguir multiplicar exponencialmente su confianza, podía recabar los datos necesarios para definir: quienes eran los protagonistas de su acción; por qué se implicaban; para qué participaban; qué significado daban a su participación, etc.

Con mi colaboración pude despejar a su vez otras incógnitas que a nivel colectivo la CIC me planteaba, entre ellas: tipo de acción colectiva que impulsan, características de sus grupos, significado que para la organización tiene su acción; marco de referencia que emplean para llevar a ésta; y las corrientes culturales o políticas que sustentan su proyecto.

Concretando, mi integración como voluntario e investigador en la estructura de la organización posibilitó acceder con mayor garantía de éxito a los sujetos que protagonizan la acción colectiva de esta plataforma antisistema. Y con su confianza poder captar sin distorsiones el significado que otorgan a su acción colectiva.

Pues bien, entre las acciones colectivas que la CIC impulsa encontramos la creación de una red de economía solidaria propia que abarque todas las fases del ciclo económico. Es decir, que sus socios puedan producir, distribuir, consumir y financiarse dentro de su red y fuera del mercado capitalista.

Esta es la principal acción colectiva que intenta impulsar con menor o mayor acierto. De esta iniciativa derivan prácticamente la totalidad del resto de acciones. Todo el

entramado de la CIC orbita alrededor de ella. Si esta acción es exitosa y se extiende en el territorio permitiría a sus miembros alcanzar esa sociedad idealizada, convivencial y autónoma que pretenden. No en el futuro, sino en el presente a través de un esfuerzo colectivo dirigido a escapar de las constricciones del mercado del trabajo y del consumo, sus estandarizaciones y controles. Recuperando los lazos comunitarios, los valores y principios que entienden existían en la sociedad pre-industrial: la solidaridad, el apoyo mutuo, etc.

Esta red solidaria, construida en un sentido efectivo, les permitiría construir un sistema de relaciones que les proporcionaría protección frente a la incertidumbre de la sociedad del riesgo a todos sus miembros. La CIC, de este modo, proporcionaría los recursos colectivos para construir una organización social a pequeña escala pero bien comunicada a través de nodos. Una agrupación de estructura reticular en la que sus miembros deberían compartir una misma cultura de resistencia frente al poder –la auto-organización–, poder expresarla bajo mil formas diferentes –la diversidad– y con un mismo objetivo –la autonomía–. Una red⁸⁵ donde pueden cubrir sus necesidades materiales, sociales y morales para vivir en plenitud.

Es decir, la economía solidaria es la base de su proyecto político, social y cultural. Con ella se pretende recuperar una comunidad que ya no se agrupa en un territorio determinado, sino que bajo una estructura reticular permite fluir en la modernidad líquida de Bauman. Su proyecto colectivo desea transitar en sentido inverso al curso de la modernidad. Es decir, del modelo de vida institucional al tradicional para superar el proceso de individualización que el sistema capitalista ha generado.

La CIC se crea para dar cobertura legal, financiación, apoyo, etc. a todo tipo de proyectos, iniciativas y personas que hagan posible esta nueva comunidad económica, sociocultural y política en red. Una comunidad que ha de posibilitar liberarnos del mercado de trabajo, de las entidades financieras, del dinero, del modelo sanitario actual y sus farmacéuticas, del modelo de desarrollo productivista y su industria, etc. Parar la inercia que nos lleva a estar controlados por instituciones para apostar por la vida comunitaria y sus lazos solidarios. La meta que persigue: posibilitar a sus miembros vivir en una sociedad autónoma “en la cáscara” de la heterónoma. Prefigurar su sociedad ideal y ser ejemplo, un modelo replicable, experimentado y exitoso para que su revolución se extienda.

⁸⁵ Se puede consultar el anexo I para acceder al mapeado de esta plataforma antisistema. Allí encontraremos el entramado de la CIC y los proyectos o colectivos de su entorno más relevantes para su acción colectiva.

Según la teoría de la sociedad del riesgo los problemas que padecemos en la actualidad se alejan considerablemente de los padecidos por la población en el siglo XIX. Ya no se trata de no caer en la pobreza más absoluta, sino de hacer frente a riesgos que permanecen no visibles y son establecidos a través del conocimiento – científico o acientífico—. Además, este saber puede ser objeto de manipulación y está abierto especialmente a los procesos sociales de definición. Estos se convierten en instrumento clave para establecer posiciones sociopolíticas. En potentes herramientas al alcance de los movimientos sociales para situarse en el ámbito social y en la arena política.

Pues bien, el núcleo de activistas presente en la CIC partidario de resistir a la globalización se esfuerza por describir a través de sus acciones cómo el sistema económico capitalista no percibe los peligros derivados de la explotación abusiva de los recursos y de forma irracional continúa apostando por el crecimiento económico. Esta situación social de riesgo que visibilizan, construyen o difunden permite legitimar una acción colectiva rebelde que se expresa a través de la desobediencia fiscal que impulsa la CIC. El escenario negativo que describen permite luchar por una causa justa. El negro futuro que dibuja el marco de referencia decrecentista que estos emplean se abastece del pozo sin fondo de la extensión de los riesgos de la modernidad, de las contradicciones que el modelo de desarrollo productivista genera.

El decrecimiento facilitará a la CIC los elementos ideológicos y culturales, el conocimiento necesario que ha de orientar su acción colectiva. Con él los daños medioambientales y sociales derivados de la actividad humana pasan a tener potencial político.

En la CIC podemos observar cómo la definición de estos riesgos, el discurso activista de los peligros producidos *en y por* la modernidad pasa a ser el instrumento esencial que les permite situarse en la arena política y cultural. Los riesgos abren una ventana política a los movimientos sociales y podrían abrir la puerta a la reorganización del poder. El motivo central de su relevancia se debe al carácter multidimensional y universal que poseen. Estas dos propiedades pueden facilitar generar el nexo de unión entre las distintas sensibilidades que encontramos en el seno de la CIC, definir un adversario común a todos los conflictos y compartir una misma meta.

En esta organización en red observamos como los activistas del movimiento antiglobalización trascienden la unidimensionalidad y la movilización orientada *a y para* una clase social en el pasado. E intentan impulsar una acción colectiva

multidimensional para abarcar la diversidad y especificidad de los conflictos provocados en esta fase de la modernidad. Se persigue la complementariedad y evitar el encapsulamiento estéril de las demandas temáticas.

El juego de las definiciones de estos riesgos no puede contenerse en el marco de una estricta racionalidad, su propia naturaleza impide ir más allá de las suposiciones especulativas y su análisis conlleva partir de una base axiológica. El debilitamiento de la objetividad y los posicionamientos axiológicos dibujan un escenario abierto al conflicto de intereses y a una lucha por la definición de la situación, el campo ideal donde se mueven los movimientos sociales. Los riesgos son construidos socialmente, son proyecciones de amenazas para el futuro que se construyen en amplios debates, en la esfera pública. Aunque el núcleo de activistas de la CIC se apoye en los primeros indicios su acción colectiva se fundamenta en la construcción colectiva de estos riesgos.

En la CIC podremos observar como los activistas del movimiento antiglobalización no se plantean en esta fase tomar “el Palacio de invierno”, sino que sitúan su frente en el ámbito cultural. Su acción colectiva está contenida en la lucha simbólica y en un intento de construir la infraestructura material que prefigure su sociedad ideal. No asistimos a la revolución de octubre, sino al intento de extender la grieta que se abrió en Mayo del 68, transformando el legado de los NMS dotándolos de unidad. Con el deseo de que la conexión de las luchas, el rizoma que ha de bloquear el paso de la ola neoliberal y sus consecuencias pase a ocupar el antiguo rol de “sujeto histórico” que en ciclos anteriores adquirió el proletariado. La movilización se adapta a los cambios sociales de la sociedad del riesgo y pasa de la fijación por la clase obrera a la participación del precariado donde distintas clases comparten la zona de incertidumbre del mercado laboral.

Durante el trabajo de campo pude observar como la acción colectiva movimentista impulsada por la CIC hace de la vida cotidiana una parte de la contienda política y por tanto de la cultura su recurso más efectivo. Participe de una iniciativa que hace de la comunidad de los riesgos una oportunidad para alcanzar la “comunidad espiritual de los rebeldes” mediante una nueva cultura de resistencia. Adaptar la resistencia a una nueva época requiere renovar su cultura, nuevos esquemas de interpretación que orientan la acción de los desencantados. Una actualización de los canales cognitivos para que estos puedan dirigir a las personas hacia la autonomía.

Nuestra época está marcada por riesgos que permanecen en gran medida no visibles. Lo que llevó a que los activistas de la CIC adoptasen un marco de referencia que facilitase visibilizar los peligros de destrucción de las bases naturales de la vida: el decrecimiento. En la tarea de visibilizar lo que permanece oculto pueden ser confundidos por nuevos “profetas” que intentan hacer frente al “mal” con la nueva “fe” que dibuja el camino hacia “el reino feliz” de la sociedad convivencial. Pero no podemos etiquetarlos de milenaristas o apocalípticos por llamar a la movilización anunciando peligros no visibles.

El juego que la CIC pone en marcha posee más capas y hemos de profundizar en ellas. Si queremos llegar a la comprensión, a una explicación plausible de esta organización, hemos ir más allá del marco de diagnóstico movimentista que persigue llamar a la acción y necesita concienciar a sus posibles simpatizantes de la urgencia de la misma. Se trata tan sólo de un recurso, de una etapa de su camino en la que se debían extender las redes y “pescar”. La CIC no impulsa su proyecto colectivo difundiendo únicamente entre sus miembros la llegada del “apocalipsis” por obra y gracia del capitalismo. En esta plataforma antisistema las “nuevas arcas” se construyen extendiendo redes solidarias. Su organización facilita el trabajo en red a espacios libres⁸⁶ del dominio del mercado capitalista y el Estado. La solidaridad es el principio que les permite construir una organización eficiente que ejerce de malla de seguridad frente a toda clase de riesgos entre los que se incluye: la posible acción represora de las autoridades.

La organización posee una estructura reticular que les facilita fluir, ser etéreos sin recurrir al más allá. No tener que presentar un centro, liberarse de los límites del espacio, ser globales y locales, invisibles y visibles para adaptarse a las condiciones de un entorno que conciben hostil a su proyecto político rebelde. Prevenir, soportar y enfrentarse a los riesgos exige una resistencia adaptada a los tiempos. La CIC como organización representa esa actualización. Desea ser un paraguas para toda clase de proyectos autogestionados que tengan como objetivo la autonomía. Es decir, intenta cubrir mediante la solidaridad y el trabajo en red las carencias financieras, logísticas, jurídicas, etc. que estos presentan en solitario. Para ello impulsan la construcción de una estructura flexible pero efectiva ante la represión que prevén tendrán que soportar cuando su proyecto colectivo adquiera ciertas dimensiones.

⁸⁶ Podemos acceder online a información complementaria sobre estos espacios. Consultar el mapeado de la CIC –en el anexo I– para acceder al listado de sus páginas web, blogs, etc.

La CIC es la expresión de la apuesta del ala más radical del movimiento antiglobalización por permear la sociedad civil e impregnar de sus valores, creencias y normas la misma. Emerge en las grietas de la estructura social donde encuentran su salida natural, difundiendo esos riesgos no visibles pero con potencial político. Durante el trabajo de campo esta plataforma constituyó una excelente atalaya desde la que observar cómo se extiende como corriente subterránea en el tejido civil su renovada cultura de resistencia. Ésta fluye sorteando obstáculos con facilidad, filtrándose a través de las heridas abiertas –exclusión, anomía, etc.– para construir una sociedad paralela desde la auto-organización. Esbozando ese “otro mundo posible”, un horizonte en construcción hacia la conquista de la autonomía.

Pude observar como a través de la micromovilización se extiende una nueva cultura política que apoyándose en el esquema de interpretación diseñado por los decrecentistas pone en cuestión el consenso acerca del progreso. Este nuevo marco rompe la barrera entre lo político, lo económico y cultural, obligando a sus analistas a visibilizar las consecuencias de esta imbricación y dependencia. La acción colectiva que impulsa la CIC requiere una mirada que capte cómo la cultura moldea la economía. El proyecto político de esta organización intenta difundir un “nuevo” modelo cultural para alcanzar su sociedad ideal a una población que entienden no está preparada para adoptarlo. Por lo que optan por hacer realidad su deseo representándola anticipadamente a través de la creación de una red de economía solidaria formada por pequeños grupos de afinidad.

La CIC prefigura una sociedad auto-organizada con el fin de extender este modelo entre sus posibles simpatizantes y mantener vivo el calor de la lucha por la transformación radical de la sociedad. Intenta convertirse en un “laboratorio social” de referencia para los activistas del polo autónomo-libertario del movimiento antiglobalización (MAG). Para ello facilitará la creación de una nueva comunidad de estructura reticular donde se experimentará la autogestión como forma de organización social que intentará de satisfacer las necesidades de sus miembros: salud, alimentación, financiación, educación, etc. En su camino de transición hacia la sociedad autónoma construyen la infraestructura básica para hacer posible su llegada y con ella la extensión de su cultura política.

4.3 Decreciendo para la autonomía

Como hemos indicado en el capítulo II de esta tesis el decrecimiento es la bandera que ha sido ondeada por el núcleo de activistas que dio origen a esta plataforma antisistema. Este marco de significación ha sido utilizado para aglutinar a los más variados desencantados de la modernidad bajo una causa común. Podemos resumir sucintamente esta lucha en una acción colectiva dirigida a “escapar” del modelo económico, social, cultural que impulsa el capitalismo y alcanzar la autonomía.

Antes me referí a la teoría de marcos de acción colectiva como un referente clave. Pues bien, desde este modelo teórico podemos analizar el decrecimiento como instrumento para la movilización social centrándonos en sus elementos ideológicos y culturales. Bajo esta lente analítica el decrecimiento se entiende como un esquema de interpretación formulado por un conjunto de críticos con el desarrollo y utilizado para posibilitar la construcción de una alternativa al sistema actual.

El decrecimiento consigue enlazar con las ideas, valores y creencias de un sector de la población sensibilizado por las contradicciones e incertidumbres que el sistema capitalista genera. Facilitando el *marco de alineamiento* que persigue todo movimiento social. Su contenido conecta directamente con el debate centrado en los riesgos asociados a la modernidad y al proceso de globalización neoliberal en curso. Con un contexto propicio para sus fines e intereses y desde el cual los activistas pueden percibir el modelo de desarrollo actual como el motor que impulsa a la humanidad hacia el abismo. El marco decrecentista se construye a partir de elementos ideológicos y culturales que posibilitan destacar ciertos aspectos de la realidad disfuncionales. Además, estos constituirán la base cognitiva que posibilitará la atribución y articulación de significados.

Es decir, el marco decrecentista posibilitará “ubicar, percibir y clasificar” los acontecimientos que rodean la vida actual de las personas que componen la CIC y otorgarles un significado. Dando lugar a lo que Goffman definió como esquema de interpretación y desde el cual es posible organizar la experiencia y guiar la acción individual y colectiva. Su utilización tiene un carácter estratégico para la CIC y está destinado a aumentar las capacidades de movilización de los colectivos que la integran y desean generar un cambio de sistema.

Este esquema permite al núcleo fundacional de la CIC establecer un diagnóstico muy negativo de la situación actual con el fin de activar y llamar a la acción a los posibles simpatizantes. Así como, exponer un conjunto de soluciones encaminadas a alcanzar

la autonomía a través de una serie de acciones vinculadas al desarrollo de una red de economía solidaria. En este proceso de enmarcado se generaron los tres campos de identidad que todo movimiento social tiende a definir: los protagonistas, los antagonistas y las audiencias.

Los protagonistas serían aquellas personas o colectivos que participan en su entramado y se implican activamente en su proyecto colectivo, conscientes o no del carácter revolucionario del mismo. En cuanto a los antagonistas, podemos indicar por el discurso colectivo publicado que estos serían todos aquellos elementos que pueden estar obstaculizando a la población “escapar de la jaula de hierro” que la modernidad ha generado. Entre ellos destacan el capitalismo como orden o sistema socioeconómico y, el Estado como forma de organización política y principal valedor del mismo.

Los activistas del núcleo militante de la CIC escogieron el decrecimiento por constituir un marco de significación flexible que facilita la confluencia y la diversidad en su seno. El decrecimiento constituye el puente cognitivo que permite la “comunidad espiritual” de las distintas sensibilidades que acoge bajo su manto. Posibilitando que bajo la coordinación de la CIC se den cita un conjunto de iniciativas o personas en principio ajenas a los fines revolucionarios que ésta persigue. Si bien, estos últimos no se destaquen por impulsar activamente el proyecto político de la CIC, acabaran conformando la base social que lo prefigura.

Concretando, el marco decrecentista articula una serie de corrientes de pensamiento que permiten formular estrategias a diferentes niveles. Constituyendo un esquema de interpretación adaptado al contexto de crisis global y a los debates que esta genera. Estas cualidades son aprovechadas por los activistas que conforman el núcleo fundacional de la CIC para hacer posible una red conformada por distintas iniciativas específicas que partiendo de movimientos monotemáticos –permacultura, educación libre, okupación, hacker, etc.– intentan trabajar de forma coordinada con una misma meta: la construcción de “otro mundo posible”.

Los activistas de la CIC son plenamente conscientes de que el modelo sociopolítico capitalista actual es hegemónico. Por ello se dotan de un marco de referencia que facilita la extensión en la sociedad del riesgo de ese otro mundo que persiguen. Intentarán zafarse de las formas culturales que el capitalismo ha ido generando en su desarrollo, apoyándose en el marco de significación que posibilita el decrecimiento.

Sus bases teóricas e ideológicas constituyen el sustrato simbólico que posibilitará la movilización o camino de transición que se ha marcado la plataforma antisistema.

Este tránsito ha de propiciar que sus miembros rompan con las estructuras y las relaciones de poder del modelo socioeconómico, liberal y productivista actual. Esta vía prefigura la nueva sociedad que desean alcanzar en la cáscara de la vieja. Entre las diversas funciones que la CIC posee encontramos la de constituir un espacio para la experimentación. Un laboratorio social donde sus miembros ponen a prueba las iniciativas que han de hacer posible la transformación radical de sociedad actual a través de la restauración de los lazos simbólicos y la lógica de la reciprocidad que entienden existía en la sociedad pre-industrial. Los miembros más activos de la CIC comparten el mismo marco de referencia y expresan con su comportamiento valores y normas que desean se extiendan por todo el campo social para acabar con los efectos perniciosos que el mercado capitalista entiende produce.

El decrecimiento sería la bandera bajo la cual se reunieron para ejercer una crítica radical al desarrollo. Desde esquema de interpretación se percibe la cultura capitalista como el motor irracional que nos lleva al desastre ecológico y social, los límites del crecimiento harían insostenible su modelo de desarrollo. Los activistas de la CIC entendieron que este marco de significación facilitaba la construcción de un camino de transición del actual sistema y sus riesgos a una sociedad ideal, solidaria y autónoma a través de la auto-organización y el trabajo en red de los inquietos y activos disidentes.

Para llevar a la movilización se apoyaron en un nuevo imaginario social que bebe de la tradición comunal en la gestión de los bienes comunes. En la difusión a través de sus redes de un conjunto de representaciones –creencias, normas, costumbres– que encarnadas en nuevas instituciones facilite la vivencia a sus miembros de una sociedad decrecentista y autónoma. Un mundo idealizado pero instalado en el presente donde no se transgreden los límites que marca la naturaleza y las personas se auto-organizan en asambleas para regirse por sus propias normas. Diseñaron una balsa para náufragos y desencantados de la sociedad del capital. En ella no tiene cabida el falso bienestar que entienden impulsa imaginario hegemónico o la búsqueda de la felicidad en el consumo. Una propuesta de sociedad convivencial para escapar de la anomía, de la disfunción social y el aislamiento.

Los proyectos que como la CIC se inscriben bajo las coordenadas decrecentistas deben limitar el enriquecimiento económico y la acumulación del capital. Para alcanzar

esta meta lo simbólico ha de ser constitutivo de lo social. Se debe iniciar un proceso de revisión axiológica que socave los pilares del modelo productivista y abra el camino hacia un nuevo sistema cultural, social, económico y político. Este proceso en la CIC toma el nombre de *Revolución Integral*.

Dar paso a un imaginario instituyente requiere de un cambio de mentalidad. A saber, iniciar un proceso de concienciación. Poner en marcha lo que Bert Klandermans (2001: 186) denominó *liberación cognitiva*, la transformación de la conciencia de los participantes potenciales en la acción colectiva. Para iniciar este proceso la CIC intenta extender su red y difundir su proyecto político entre sus posibles simpatizantes. En esta tarea la prefiguración o experimentación de esa sociedad convivencial que se desea alcanzar, permite generar espacios libres del dominio del capital y el Estado. Estos constituirán la red de redes de la CIC. Una estructura reticular formada por multitud de proyectos e iniciativas que bajo el paraguas legal de la organización y su coordinación intentan construir un espacio autónomo que permita transitar hacia ese otro mundo posible.

Pues bien, los activistas de la CIC entienden que en estas redes es posible a través de la praxis interiorizar una cultura de resistencia que posibilite hacer frente al poder político y económico actual. Prefigurar una sociedad autónoma conlleva que sus miembros inicien un proceso de socialización en unos valores, normas y significados que su proyecto político desea impulsar. De este proceso nacerá la concienciación necesaria que lleve a la liberación cognitiva, al empoderamiento necesario para hacer posible su proyecto revolucionario.

Al igual que el movimiento decrecentista la CIC facilitará que sus miembros desarrollen una variedad de estrategias. La flexibilidad en este ámbito posibilita acoger bajo su coordinación distintos tipos de proyectos alternativos al capitalismo. Es decir, la capacidad que esta plataforma antisistema presenta para adaptarse a la diversidad les permite generar la sinergia que necesitan, una acción conjunta destinada a alcanzar el éxito de su proyecto político.

Pues bien, no todo en la CIC se consigue mediante el ejemplo, la concienciación o la existencia de espacios alternativos. Los proyectos que integran la CIC se caracterizan por prescindir de los canales institucionales que el Estado mantiene con la población. La CIC como organización existe para hacer posible esta ruptura. Nos encontramos ante acciones colectivas que no están mediadas por la autoridad –municipal, regional o estatal– y presentan un conflicto con sus regulaciones normativas. La acción que la

CIC ampara es directa y por lo tanto autónoma. La CIC como paraguas legal facilita a sus miembros situarse en las fisuras del orden social, en una situación intersticial que les lleva a alcanzar sus objetivos lejos del marco institucional dominante.

Sintetizando, el decrecimiento será el marco de referencia escogido por los activistas de la CIC porque hace posible la diversidad en su seno y permite una movilización caracterizada por la *acción directa*. Este esquema de interpretación constituye un puente cognitivo entre la variedad de luchas que da cobijo la CIC. Las iniciativas que acoge esta organización se liberan de las instituciones y sus normas bajo su manto protector. Los proyectos, iniciativas y personas escogen la CIC para hacer posible esta ruptura. Pueden utilizar los servicios de la organización de forma instrumental –porque les supone un beneficio económico– o como parte de su acción política. Pero a todos les facilita entrar en este juego entre legitimidad y legalidad, en una confrontación con las instituciones del orden social sin que paguen un precio elevado por la misma.

La transgresión normativa que protagoniza la CIC haciendo uso sistemático para financiarse de la desobediencia civil se justifica moralmente gracias al sustrato ideológico y cultural decrecentista. La ruptura con el orden jurídico y las instituciones de la que esta organización hace gala persigue acabar con las causas económicas, políticas, sociales y culturales indicadas por el *marco de injusticia* que ha construido el decrecimiento. La acción colectiva que impulsa la CIC va más allá de la protagonizada por los socialistas utópicos del siglo XIX o los hippies de la década de 1970. El decrecimiento diagnóstica un mundo que colapsa y la tabla de salvación que la CIC sirve a sus miembros no sólo propugna un cambio en su estilo de vida, sino el empleo de la acción directa. La CIC indica un camino de transición ahora marcado por los decrecentistas e históricamente defendido desde el pensamiento anarquista, zafarse del capitalismo y su principal valedor el Estado para llegar a constituir una sociedad convivencial o autónoma.

4.4 Cultura política

Si bien, hemos de captar el significado o “imagen” que los sujetos objeto de estudio construyen describiendo las formas simbólicas que comparten. A saber, explicar su mundo a través del conjunto de significados que le otorgan. Es primordial añadir a la tarea de decodificación iniciada para entender el sistema de signos que se nos presenta en el trabajo de campo, la de interpretar o reinterpretar estas referencias simbólicas. Es decir, el procedimiento de análisis formal o decodificación ha de ser ampliado con la interpretación que el etnógrafo realiza de estas formas culturales. No sólo habrá de contar las historias de sus informantes, de modo realista, confesional o impresionista según sea el estilo elegido para narrarlas, sino que tendrá que interpretarlas.

Durante esta investigación me apoyé en los numerosos datos que obtenía en el trabajo de campo. Pero dirigí mi esfuerzo a ofrecer una visión global del todo social o cultural que conformaba mi objeto de estudio. Para ello me embarqué en la búsqueda de patrones durante la observación participante, las entrevistas, etc. Participé en la actividad diaria de la CIC para establecer un diálogo intersubjetivo con las personas objeto de estudio.

Esta aproximación exigió un planteamiento previo que contemplaba entre otras cuestiones: cómo entraba en el campo; el modo de llegar a establecer vínculos de confianza con los actores sociales; y finalmente la forma de participar en la vida social del grupo estudiado. Me impliqué directamente y con la mayor intensidad que el entorno me permitía para facilitar un proceso de comunicación fluido y rico en contenido con los protagonistas de la acción.

El objetivo de esta implicación era el establecimiento de un diálogo intersubjetivo que llevara a captar las percepciones de los informantes, los significados que otorgan a su acción. Sin embargo, tuve que componer un puzzle compuesto de innumerables piezas que estas subjetividades van proporcionando durante la observación participante y las entrevistas. Para ello tuve que “leer entre líneas” las conductas modeladas, los relatos personales, el discurso colectivo y las prácticas cotidianas de estas personas. Ir más allá de la descripción subjetiva que realizaban mis informantes para alcanzar una explicación plausible. Componer el puzzle dotando de unidad el conjunto de referencias simbólicas presentes en el campo para facilitar la comprensión de su acción colectiva. Si el trabajo de campo posibilita la acumulación de datos

descriptivos, debía someter a estos al filtro del proceso inductivo. Este procedimiento me llevaba a un patrón general o una teoría explicativa de nuestro objeto de estudio.

Pues bien, la acción colectiva impulsada desde la CIC es una muestra de que a pesar que el anarquismo clásico se disolvió en la primera mitad del siglo XX, el modelo de organización propuesto por los anarquistas y su tradición cultural ha pasado a inspirar a otros movimientos sociales (Tarrow, 2012: 225). De cómo los valores, principios y prácticas libertarias nutren como corriente subterránea el polo radical del movimiento antiglobalización en el siglo XXI, pasando a constituir su cultura política.

El proceso etnográfico desarrollado en esta tesis me ha permitido captar cómo el anarquismo resurge bajo nuevas formas, cómo se actualiza para lograr el mismo objetivo que se marcaba en sus inicios: acabar con la dominación. El anarquismo renace presentando otro rostro, bajo otras etiquetas que intentan evitar en parte el “estigma” que deriva de una imagen estereotipada o distorsionada de esta filosofía política y social (Gordon, 2014: 15-16).

Mi aproximación a este fenómeno y el intento de proporcionar una explicación plausible del mismo me llevó a centrar mi atención en las tramas culturales que posibilitan la existencia de una acción coordinada, en la red de significados que dota de sentido su acción. A analizar como participar de una misma cultura política permite la confluencia en la lucha por ese “otro mundo posible” a un conjunto heterogéneo de personas, colectivos y movimientos desencantado con la modernidad y sus contradicciones. Mi mirada se desplazaba hacia la tradición cultural que se presentaba como denominador común en todos ellos. La cultura encapsulada en los repertorios de acción que los activistas de la CIC ponen en marcha se convertía en el nexo que posibilitaba la unión de estos nuevos rebeldes y en la clave que permitía aprehender el significado de su acción colectiva.

El movimiento antiglobalización (MAG) inicia el siglo XXI haciendo uso de un “nuevo” repertorio cultural. Desde el polo autónomo-libertario este conjunto de recursos ha transitado de la violencia con el levantamiento armado del EZLN, a la alteración del orden en las contracumbres –Black Bloc–, y por último a una acción centrada en la vida cotidiana de sus miembros o simpatizantes. De estos tres tipos básicos de acción colectiva que han proporcionado visibilidad y presencia sobre el terreno, los dos primeros han quedado reducidos a su mínima expresión. En cambio, la micro-movilización, la acción cotidiana sobre la vida cotidiana de sus simpatizantes ha sido

potenciada (Tarrow, 2012: 180). Pues bien, la CIC es una muestra de la apuesta por este tipo de movilización en el seno del movimiento antiglobalización.

Los activistas de la CIC desean convertir su organización para la resistencia en un modelo de referencia para el resto de rebeldes. Para ello ponen a disposición de todos los interesados un conjunto de recursos que recoge el legado histórico de la filosofía política anarquista, para transformarlo en un proyecto actualizado que facilita el tránsito hacia una sociedad autónoma. Para ello han constituido la CIC, una plataforma para una red de redes que persigue la transformación integral de la sociedad apostando por la revolución de lo cotidiano.

La CIC es un nodo del ala más radical del movimiento antiglobalización (MAG) e intenta mantener el calor de una lucha –lejos de las protestas masivas– a través de la micro-movilización. Para ponerla en marcha hará uso de un nuevo lenguaje –los comunes, soberanía económica, etc.– y un nuevo marco de referencia formulado por los decrecentistas. Pero ésta se sustentará básicamente en la tradición cultural anarquista. Acción directa, prefiguración, apoyo mutuo, solidaridad, autogestión, colectivización, descentralización, creación de grupos de afinidad, etc., serán los recursos culturales, el repertorio de uso cotidiano que utilizan los activistas de la CIC para mantener el motor encendido y la dirección de su proyecto colectivo. En el seno de esta organización el conjunto de valores, principios y objetivos que históricamente ha sido defendido e impulsado desde el anarquismo es reformulado y puesto al día frente al reto que presenta la globalización del capital y sus riesgos.

Durante el trabajo de campo pude observar como la CIC constituía un auténtico collage formado por un conjunto heterogéneo de personas, iniciativas y proyectos. Entre sus miembros podíamos encontrar: entregados y concienciados activistas; desencantados y excluidos; socios interesados en hacer un uso instrumental de la CIC; firmes partidarios de la revolución política y/o defensores de la personal; miembros de los más variados movimientos contraculturales como hackers, hippies, terapeutas alternativos, punks, okupas; socios anarquistas, independentistas, etc. Pues bien, todos ellos sean o no conscientes del proyecto político que la CIC impulsa actúan en su seno mediante prácticas que se alimentan del sustrato cultural del anarquismo.

El cambio social que desean y la acción colectiva que llevan a término se basan en la acción directa. Un hazlo-tú-mismo que intenta escapar del control institucional y el mercado capitalista. Sus prácticas culturales llevan a una acción directa de carácter no

violento, constructiva. Aunque, el significado que le otorguen sea tan variado como la experiencia y los objetivos específicos que posee cada uno de sus miembros.

Los activistas que dieron origen a la CIC intentan que su base social proporcione a través de la auto-organización, el tejido social y la infraestructura material o inmaterial necesaria para hacer posible el tránsito hacia una sociedad autónoma. Un proceso que requiere ser experimentado a través de la construcción de una comunidad crítica liberada del Estado y el capital. Esta plataforma antisistema hará uso de la desobediencia para romper el pacto social que los ciudadanos mantienen con el Estado y pone a su disposición un conjunto de recursos para que estos construyan una comunidad de vocación transnacional de carácter solidario.

Durante mi etapa de campo pude participar en un esfuerzo colectivo dirigido a la construcción de un nuevo entramado institucional que bajo principios libertarios cuestiona el orden social vigente y la autoridad en la que reside el poder político. A la prefiguración de un nuevo orden en el que el poder pasaba del capital y los representantes políticos del sistema actual directamente al pueblo a través de las asambleas. Estas constituían todo un ritual social donde se representaba la apuesta por una auto-organización que habría de llevar a la autonomía. Las asambleas concebidas como órganos de dirección y gestión debían de posibilitar la participación directa a todos sus miembros en la toma de decisiones sobre todas aquellas cuestiones que les afectasen.

Pude observar cómo en esta plataforma antisistema se desarrollaba una y mil veces la acción simbólica que representaba anticipadamente la toma del poder económico, social y político por parte del pueblo. Las asambleas posibilitan escenificar el paso de la organización jerárquica a la horizontal, experimentar en su vida cotidiana la posibilidad de hacer real el tránsito revolucionario de la delegación política – democracia representativa– a la participación directa de los ciudadanos en el ejercicio del poder –democracia participativa o directa–.

Si bien plantean al mismo tiempo –como es lógico en todo proceso participativo– no sólo encuentros y afinidades, sino también elementos conflictivos y contradictorios, para los cuales, por otra parte, se activan dispositivos ideológicos y prácticas de reconducción.

La CIC promueve un proyecto político que tiene como meta la construcción y extensión de una estructura descentralizada y autogestionada que sustituya a través de la acción directa al capitalismo y al Estado. Una acción colectiva que utiliza como

recurso de financiación y expresión simbólica de su rechazo al sistema actual: la desobediencia civil. Su praxis revolucionaria refleja una apuesta por la desobediencia civil coordinada, un tipo de acción directa dirigida a facilitar la creación de una red de proyectos autónomos que hagan posible a sus miembros vivir en el presente ese “otro mundo posible” fuera del capitalismo y del control de las instituciones. Esta táctica rebelde, no queda por tanto limitada a un momento o acción específica. La desobediencia está vinculada a la construcción y el mantenimiento de la red de resistencia.

El entramado societario de la CIC –un conjunto de cooperativas formalmente constituidas que actúan de forma coordinada bajo su dirección– tiene por objeto hacer posible la desobediencia económica y obstaculizar la siempre presente por sus miembros, acción represora del Estado. La CIC y su red de cooperativas posibilitan llevar a efecto una creativa “ingeniera fiscal activista”. Con ella evitan o reducen al máximo el pago de impuestos que sus socios o la CIC deberían abonar al Estado. Utilizando para ello –según comentan los activistas– las ventajas, ambigüedades y lagunas que la normativa autonómica catalana vigente posee. Para finalmente canalizar estos recursos económicos “liberados” a la “caja de resistencia” de su proyecto revolucionario.

Es más, su desobediencia económica ha de derivar en autogestión fiscal. A saber, en una autofinanciación de los servicios destinados a cubrir las necesidades básicas de sus miembros. Un objetivo por tanto de carácter libertario donde la mediación del Estado es sustituida por la auto-organización popular. Nos encontramos ante una organización que utiliza un recurso cultural –la desobediencia civil– que ha sido parte del repertorio para la acción colectiva de multitud de movimientos sociales. Pero la CIC va más allá, ampliando su radio de acción y transformándolo en una herramienta con el potencial suficiente para financiar un proceso revolucionario construido “desde abajo”.

La constitución formal de sociedades cooperativas en Cataluña por parte de la CIC obedece en buena medida a la cercanía que mantiene con los valores y principios que –en teoría– rigen este tipo de asociaciones. Pero fundamentalmente han sido utilizadas por una normativa permisiva que en Cataluña les permite “jugar” con la figura del voluntariado y mantener con la desobediencia al núcleo de activistas que con su esfuerzo diario posibilita la continuidad y extensión de su proyecto revolucionario. La CIC no es simplemente un conjunto de asociaciones cooperativas integradas en el tercer sector catalán, destinadas a hacer frente a las necesidades de

sus socios, sino una plataforma antisistema que tiene por objetivo extender la autogestión con fines revolucionarios.

La organización se dota de personalidad jurídica y responsabilidad limitada para construir una barrera de protección frente a la acción represora del Estado. Como plataforma para la desobediencia se sitúa en los márgenes de la legalidad, en una zona intersticial donde se siente cómoda y segura porque la fachada cooperativa le permite mantener formalmente no visibles los elementos y prácticas rebeldes. La selección por parte de los activistas de esta forma jurídica les posibilita mantener un pulso con el Estado, declarar públicamente su estrategia de desobediencia fiscal y no recibir ningún tipo de sanción por llevarla a la práctica. Por este motivo la CIC constituye una herramienta jurídica muy útil para el modelo de transición hacia la autonomía que los activistas se han marcado. Les posibilita mantener una confrontación con las instituciones públicas mediante una forma jurídica coherente con su cultura política, sin tener que renunciar a una correspondencia entre los medios que utilizan y los fines que persiguen.

El camino de la auto-organización hacia la sociedad postcapitalista les lleva inevitablemente a la construcción de un nuevo modelo económico considerado por sus miembros como más justo, solidario y respetuoso con la naturaleza que el actual. En este periodo de transición hacia la autonomía este modelo se desarrolla en el marco de la economía solidaria.

Durante esta investigación pude observar como el esfuerzo diario de los miembros de la CIC, sean o no abnegados activistas, se dirige en la práctica a la construcción de un sistema económico autónomo. Todos sus socios conscientes o no del carácter libertario de su acción colectiva participan en un proyecto autogestionado que les libera de las estructuras económicas capitalistas y el control estatal. Este tendría por objeto impulsar una economía al servicio de las personas priorizando la satisfacción de las necesidades básicas de las mismas y penalizando la búsqueda de lucro.

La red de redes que ha generado esta plataforma antisistema, el conjunto de personas, colectivos, iniciativas y proyectos integrados bajo su estructura y coordinado mediante sus comisiones y asambleas, será la encargada de experimentar y extender esta economía alternativa. Con ella pretenden transitar de los riesgos de la modernidad tardía –la incertidumbre laboral, la fragmentación social, la desigualdad, la falta de autonomía, etc.– a una nueva comunidad solidaria. La economía solidaria pasa a ser la práctica social generalizada y por tanto institucionalizada que no ha de

ser justificada. Una de las nuevas instituciones que ha de allanar el camino de transformación radical de la sociedad desde abajo y a la izquierda. Su función construir red cubriendo las necesidades básicas del nuevo sujeto histórico que ha de posibilitar este cambio. A saber, una de las prácticas de resistencia que mejor define esta organización. En su seno pasa a ser un instrumento eficiente, coherente y necesario para construir el contrapoder y deshacerse de las estructuras del sistema capitalista.

Nos encontramos por tanto con un intento de extender una red social que a través de la práctica generalizada de este tipo de economía debería transitar hacia ese “otro mundo posible”. Pues bien, en la CIC para participar de este proyecto se han de aceptar unos principios básicos de actuación o pautas que proceden en gran medida del legado cultural anarquista: acción directa; toma de decisiones por consenso; ayuda mutua; horizontalidad; etc. Estos principios serán los “acuerdos mínimos” que todos sus miembros deberán asumir si desean integrarse en ella. Además, su meta como plataforma movimentista no es una salida parcial del sistema de relaciones que determina el capital, sino una propuesta de carácter constructivo –en esta fase– dirigida a generar otro orden social, a través de la desobediencia y la autogestión.

La práctica de una economía solidaria es coherente con su proyecto, no fractura la base axiológica de la CIC, sino que la potencia al posibilitar su difusión a través de la creación de un sistema económico autónomo. En su seno este nuevo conjunto de relaciones económicas se convertirá en el eje central que impulsa su movilización, facilitando la creación de una masa crítica y la experimentación social en espacios liberados del capitalismo y el Estado.

La CIC forma parte del entramado de organizaciones que participa del movimiento de Economía Solidaria a través de la *Xarxa d’Economia Solidaria de Catalunya* (XES). Este sistema de acción que se expresa a nivel global a través del *Foro Social Mundial* (FMS) forma parte del movimiento antiglobalización (MAG). La CIC sigue sus pasos intentando construir y extender un modelo económico alternativo para transitar hacia la sociedad postcapitalista. Siguiendo el camino trazado por los partidarios de la economía solidaria apuesta por abrir una vía que posibilite un profundo cambio cultural, social y político. Para ello activará una movilización que va más allá de la protesta o los intentos de reforma del sistema, intentando construir una red de iniciativas auto-organizadas que prefiguren este “nuevo” sistema económico.

La *Revolución Integral* de la CIC sería una de las denominaciones, entre otras posibles, que adquiere el producto cultural que difunde el movimiento de Economía Solidaria. En la CIC asistimos a la puesta en escena y difusión del mismo bajo otras formas simbólicas. Esta relación no es casual ya que existe desde el inicio entre ambas organizaciones una relación orgánica.

El embrión de la CIC crecerá bajo la protección de la XES para posteriormente volar libre, rebelde y en confluencia con otros movimientos de resistencia –neozapatistas, ecologistas, anarquistas, etc.– bajo el marco de referencia decrecentista. La CIC intentará generar red social a través del establecimiento de unas relaciones económicas bajo los mismos postulados que se plantea el movimiento de economía solidaria, convirtiéndose de facto en el laboratorio social donde se ponen a prueba los mismos. Pero va un paso más allá al experimentar los límites de un modelo rebelde, que hace uso de la acción directa y la desobediencia civil para alcanzar ese “otro mundo posible”.

No obstante, forman parte de la misma estrategia para la acción política. Cambio cultural y acción movimentista se unen para intentar que la economía no quede limitada a una relación de intercambio mercantil. La actividad económica que desarrollan está dirigida a potenciar los lazos de unión entre los distintos grupos que componen el collage antisistema e inscribir ésta en la esfera política. No sólo presentan un modelo económico alternativo basado en otros valores, sino que ambas propuestas presentan objetivos políticos. En su seno, a diferencia de otras iniciativas, este modelo se transforma en un ariete simbólico con el que impactar la muralla cultural que presenta la fortaleza capitalista e intentar acabar con su orden social. El tejido social que genera la actividad económica solidaria debería de ser el protagonista del cambio axiológico, normativo e institucional que ha de preceder a la revolución política.

La CIC como parte del movimiento de Economía Solidaria ha optado por adoptar la forma asociativa de cooperativa. Pero su deseo no es expandir este tipo de empresa mercantil, sino extender la ética cooperativa más allá de la economía. Para ello construyen un mercado que apoyándose en otros valores cuestiona la base axiológica de la sociedad capitalista y favorece el nacimiento de un nuevo orden social. Este mercado ejerce de escudo que salvaguarda a sus miembros frente a los riesgos de la modernidad tardía. Además, permite prefigurar en sus redes ese otro mundo que desean alcanzar: otra forma de consumo; otro modo de producción; otra gestión de los recursos; otro tipo de propiedad. A saber, este nuevo mercado ha de posibilitar a sus

miembros el ejercicio de prácticas culturales alternativas al sistema capitalista. Desde esta praxis sus activistas entienden se generaran las bases –proceso de concienciación o liberación cognitiva, generación de infraestructuras, consecución de una masa crítica– que harán posible el cambio revolucionario que pretenden lograr.

El espacio solidario que intentan construir en la CIC pretende estar compuesto por una densa red de relaciones socioeconómicas que permita prescindir a sus miembros del mercado capitalista y escapar del control estatal. Es decir, alcanzar la autonomía mediante la autosuficiencia que entienden posibilita la extensión del mercado social. Un instrumento que para resultar eficiente ha de ser visible –intensamente promocionado–, y de carácter abierto –puedes participar en él sin necesitar ser militante de ninguna causa– para integrar en el mayor número de simpatizantes alrededor de su proyecto político. La creación de un mercado social y la construcción de un sujeto político capaz de extender la revolución a través de la confluencia con otras redes de resistencia dentro del movimiento antiglobalización son dos objetivos estratégicos tanto de la CIC, como del movimiento de Economía solidaria del que forma parte.

La CIC es una plataforma antisistema integrada en el tercer sector catalán bajo la forma jurídica de cooperativa e impulsa la construcción de una red socioeconómica solidaria. Pero no podemos reducir su proyecto colectivo y su acción a esta actividad. Activistas abnegados a la causa o meros desencantados que buscan un lugar donde recuperar el calor comunitario perdido con la modernidad, participantes activos bien situados o excluidos del mercado laboral que buscan un refugio ante los riesgos de la tormenta neoliberal, la heterogénea base social de la CIC forma parte –consciente o no– de una red más amplia. Esta plataforma constituye parte de la extensa red de movimientos de carácter descentralizado y transnacional que conforma el polo autónomo-libertario del movimiento antiglobalización (MAG). Bajo esta marca política –CIC– se presenta uno más de los nodos locales integrado en la compleja estructura reticular que presenta actualmente la resistencia a la globalización neoliberal.

La CIC como plataforma antisistema ha sido resultado de una medida y planificada acción coordinada protagonizada por activistas de distintos movimientos de resistencia. Esta acción colectiva movimentista ha dado lugar a un modelo de organización en red descentralizado y auto-organizado, dirigido integralmente a alcanzar la autonomía. Este modelo expresa en parte la voluntad de sus miembros de mantener la coherencia entre fines y medios. Pero ha sido escogido porque una organización que presenta una estructura reticular descentralizada es eficaz para

zafarse de la acción represora que esperan ejerza el Estado contra su proyecto colectivo.

A nivel territorial la plataforma se divide⁸⁷ en dos zonas de actuación denominadas biorregión sur y norte. Además, de organizarse en ecoredes, núcleos de autogestión local y proyectos autónomos de iniciativa colectivizadora. Una ecored o la suma de varias posibilitan dentro de la CIC el nacimiento del espacio de coordinación biorregional. Pues bien, las ecoredes son redes locales de intercambio de bienes, servicios y conocimientos en moneda social. Desde la proximidad intentan promover la autogestión a todos los ámbitos de la vida de sus miembros. Facilitando a estos si así lo desean alcanzar la ansiada autonomía, zafándose en la medida de lo posible del mercado capitalista y el control estatal gracias al paraguas legal y a los recursos – asesoría jurídica, gestión económica, logística, etc.– que la organización proporciona.

Los activistas entienden que el seno de estas ecoredes se transita hacia la sociedad autónoma que desean alcanzar prefigurando otro orden social y otras relaciones económicas. Desde la CIC se coordina la acción conjunta de estas redes autogestionadas que apuestan por la producción ecológica y el fomento de la economía local a través de su moneda social. Sus miembros constituyen buena parte de la base social que posee la plataforma antisistema y no es posible pensar ésta sin tener en cuenta estas redes de intercambio. Con ellas se inserta la lucha “por otro mundo posible” en el territorio. Son pequeñas células que nacen con vocación local y si crecen se dividen generando en su expansión nuevos núcleos de la CIC.

La CIC es la “marca” política de un grupo de cooperativas que está orientado a posibilitar relaciones solidarias entre los distintos colectivos que la componen. Para ello compensará los balances económicos de las variadas iniciativas que acoge, equilibrando los saldos negativos o positivos que las mismas presentan en un alarde de creativa “ingeniería activista para la desobediencia fiscal de carácter legal”.

Además, el uso de la moneda social en las ecoredes les permite prescindir en gran medida de la moneda oficial –el euro- dando los primeros pasos de un proceso que entienden les ha de llevar a recuperar la soberanía económica. La moneda social se convierte en la CIC en una de las herramientas más eficaces para romper los lazos institucionales que mantienen sus miembros con el mercado capitalista, el trabajo asalariado y el Estado. Un recurso de fácil acceso para sus socios que permite cubrir

⁸⁷ En el momento de la redacción de esta tesis.

parte de sus necesidades vitales y facilita el tránsito a sus miembros hacia la autonomía.

El proyecto político de la CIC se fortalece y extiende con estas redes de proximidad. Aunque parte de sus miembros puedan desconocer el carácter revolucionario o la misma existencia de la CIC, en ellas la actividad económica pasará de estar mediada por el mercado capitalista y el Estado a formar parte de un esfuerzo colectivo que permite a los más concienciados transitar a través de la autogestión hacia la *Revolución Integral*. Las ecoredes y sus monedas sociales se transforman bajo la coordinación y el apoyo de la CIC en las primeras puertas que sus miembros encontrarán abiertas y fácilmente accesibles para escapar de la estructura social que mantiene la jerarquía, las normas y las instituciones en la sociedad capitalista. Con ellas se inserta la movilización por la transformación radical de las estructuras económicas y políticas en el territorio.

Sus miembros y el resto de personas que integran la CIC constituirán el tejido social donde se pondrán a prueba nuevas formas de relación basadas en gran medida en valores y principios defendidos desde el siglo XIX por los anarquistas, siendo partícipes conscientes o no de una acción colectiva de carácter libertario. La autogestión será el principio rector que guía la vida diaria dentro de sus redes y señale el camino a seguir para alcanzar la sociedad autónoma.

El modelo de auto-organización de espíritu libertario que práctica la CIC bebe de distintas fuentes. Pero hay que destacar entre las actuales, la influencia directa que recibe del proceso de autonomía zapatista. Las nuevas instituciones que los zapatistas han desarrollado en México –municipios autónomos, Juntas del Buen Gobierno y los caracoles– son adaptadas al contexto europeo por los activistas de la CIC. Con grandes dosis de creatividad y a pequeña escala construirán y experimentarán en nuestro territorio un modelo de autogestión que intenta aproximarse al desarrollado por los rebeldes chiapenecos. Esta adaptación tiene como fin disolver dentro de sus redes las relaciones sociales e instituciones estatales y capitalistas.

No obstante, las influencias contemporáneas que recibe el proyecto colectivo de la CIC no se limitan a las procedentes de México. Los miembros más implicados y activos de la CIC perciben la propuesta política del líder kurdo del PKK un modelo atractivo en el que apoyarse. La propuesta de Abdullah Öcalan, la zapatista o la desarrollada desde la CIC vienen a constituir las diversas experiencias situadas de un mismo paradigma político: el autónomo-libertario.

La CIC intenta iniciar un proceso revolucionario que se fundamenta en el legado cultural anarquista. La autogestión bajo la etiqueta de *Revolución Integral* no tiene el carácter parcial que le otorgan los reformistas, no se trata de un cooperativismo de carácter burgués, ni de hacer posible la cogestión. Lo que representan anticipadamente, lo que prefiguran en sus redes es una autogestión integral: colectivización de la tierra y medios de producción; ruptura con la producción capitalista y con el Estado; etc.

Para alcanzar su meta impulsan procesos de micro-movilización dirigidos a hacer posible vivir, aquí y ahora, una “nueva” cultura mediante prácticas económicas que evocan el *don recíproco*. Sus miembros se apoyan y rigen por un conjunto de valores y normas que han de hacer posible establecer estrechos vínculos de cooperación y solidaridad entre las personas. No obstante, no se trata de un repliegue que les lleve a refugiarse exclusivamente en la dimensión comunitaria que posee el modelo social que promueven, o de una apuesta alternativa que persigue únicamente un cambio cultural. La CIC desarrolla una acción colectiva que promueve un cambio cultural para alcanzar metas políticas, la dimensión cultural por tanto es complementaria a la política.

Las personas que se agrupan bajo el manto protector de la CIC intentan practicar en su vida cotidiana la alternativa que defienden. Prefiguran en estas redes solidarias con su actividad diaria la sociedad convivencial y autónoma que desean instaurar organizando su actividad económica bajo otro sistema de valores. Los intercambios económicos que se dan en las ecoredes construyen un espacio alternativo al mercado capitalista. Este espacio de intercambio posibilita el nexo de unión entre los dos planos presentes en el proyecto colectivo de la CIC: el cultural y el político.

Estas redes de intercambio económico se rigen bajo los principios de autogestión, apoyo mutuo y confianza. En ellas se construye un sistema económico autónomo que facilita experimentar la utopía libertaria en el presente, escapar del mercado capitalista y del control estatal prefigurando la sociedad idealizada que intentan alcanzar. Para superar el capitalismo se rigen bajo un nuevo *nomos* resultado de un proceso de cambio cultural que entienden construyen “desde abajo”. Este se nutrirá del *ethos* que deriva de las experiencias revolucionadas pasadas y del modelo que transmiten las nuevas iniciativas rebeldes. Esta síntesis creativa dará lugar a una cultura política caracterizada por la acción directa.

La CIC y su entorno intentan escapar de la lógica del capital a través del desarrollo de una nueva cultura de acción directa. Para alcanzar este objetivo se centran en la construcción de una red económica solidaria que facilite desde la praxis la liberación cognitiva de sus miembros. Una micro-movilización de la vida cotidiana dirigida a zafarse de las dinámicas que produce el sistema capitalista. El modelo de participación dentro de la CIC es flexible para adaptarse a las distintas necesidades y sensibilidades de sus miembros. Está abierto a todos aquellos que deseen integrarse en su organización y respeten sus principios básicos. Puedes implicarte y experimentar el activismo más implicado o ser un socio que utiliza su estructura con fines puramente instrumentales. Pero en sus redes la economía pasa a ser un elemento cultural de carácter multidimensional y no una esfera segregada del resto de actividades.

Sus miembros más concienciados perciben la economía de mercado capitalista como un nuevo “campo de batalla” que actúa bajo una lógica perversa perpetuando las relaciones de dominación y fracturando el carácter social del hombre. Entienden que el modelo de desarrollo capitalista y su mercado nos conducen irremediamente a una situación insostenible que pone en peligro la humanidad y el planeta. Para hacer frente a estos riesgos de la modernidad apuestan por un cambio cultural radical. Por un modelo cultural que lleve a la colaboración y cubra las necesidades de la población, aunque éste únicamente sea experimentado en la fase actual por un sector muy reducido de la población.

Los valores y principios comunitarios pasarían a sostener el tránsito hacia una sociedad convivencial o autónoma donde la identidad no se sustentaría en la materialidad y los sujetos pasarían a definirse por una ética solidaria. El bienestar social estaría garantizado por la existencia de una comunidad crítica en continua construcción que garantizaría la liberación de las “cadenas” que nos unen al mercado capitalista y a su fiel valedor el Estado. La modernidad es percibida como sinónimo de violencia estructural, como el proceso social e histórico que provoca la dominación.

Superar la dominación y alcanzar la autonomía exigen a su vez que la ecología y la autogestión viajen juntas hacia la liberación. La distinción cultural que se establece en la modernidad entre naturaleza y sociedad es percibida como el pilar central que sostiene la existencia del sistema económico capitalista y su estructura social jerárquica. En la CIC la actividad económica no puede desvincularse de la protección de la vida natural, su acción colectiva está estrechamente relacionada con esta proposición que en la plataforma antisistema pasa a convertirse en axioma. Este se expresa o manifiesta explícitamente o implícitamente tanto en su discurso colectivo,

como en el conjunto de iniciativas y proyectos que bajo su organización o en su entorno próximo se desarrollan.

El objetivo de la CIC es facilitar la infraestructura material e inmaterial que permita a sus miembros el tránsito del orden social actual a una estructura liberada del control estatal y el mercado capitalista. Para lograrlo intentan apoyarse en una economía de carácter comunal. Bajo este modelo su bienestar pasaría a depender de un proceso que denominan *comunalización*. Este conllevaría la colectivización o posesión comunitaria de todos los recursos necesarios para garantizar la existencia.

Sintetizando, en la CIC sus miembros siguen los pasos de Piotr Kropotkin uno de los principales teóricos del anarquismo para alcanzar su “otro mundo posible”: las personas deben cubrir sus necesidades sin acudir al mercado capitalista; sin hacer uso del dinero; y sin recurrir una planificación centralizada.

Para sustituir al mercado capitalista impulsan la creación de una red de proyectos autogestionados que bajo el amparo y la coordinación que proporciona su organización intenta abastecer de productos básicos, servicios y conocimientos a sus asociados. Con el fin de zafarse de las instituciones financieras monetarias que acaparan la creación y distribución del dinero han decidido dejar de utilizar –en la medida de lo posible– la moneda oficial –el euro–, sustituyéndola en sus transacciones por moneda social. Y por último, fieles a la tradición procedente del socialismo libertario intentan hacer realidad el principio que debería regir la fase superior de la sociedad comunista “de cada cual según sus posibilidades y a cada cual según sus necesidades”. Para lograr este objetivo la propiedad privada de los medios de producción y el trabajo asalariado en sus redes ha de acabar siendo algo residual. La planificación económica en ellas pasa a ser autogestionada, dirigida desde asambleas y destinada a cubrir las necesidades básicas de sus miembros en función de sus demandas.

La solidaridad y no la competencia pasa a ser el principio rector que construye una estructura anti-jerárquica, un zona liberada de sistema capitalista y del control estatal. La *economía del don* facilita la construcción de una nueva *communitas* de estructura reticular descentralizada, horizontal, flexible y abierta que se apoya en sus intercambios solidarios. En ella la eficiencia se consigue compartiendo los recursos, mediante el uso colectivo de estos se fomenta la colaboración, la reciprocidad, el trabajo en equipo que lleva a hacer realidad el principio de *apoyo mutuo* defendido

históricamente por los anarquistas. Un tipo de colaboración que intenta hacer frente al principio de *competencia* capitalista mediante la generosidad y la reciprocidad.

Al apoyo mutuo y los intercambios económicos solidarios para llegar a la eficiencia suman su apuesta por la *simplicidad voluntaria*. Durante mi etapa sobre el terreno he sido testigo de cómo sus miembros llevan un estilo de vida marcado por la reducción del consumo, por la frugalidad. El ámbito de la alimentación, la vivienda, la energía, etc. dentro de sus redes se caracteriza por una extrema sencillez y la consecuente reducción de los costes. Esta apuesta les hace ser eficientes –a nivel interno– ya que aunque la producción y distribución de bienes y servicios dentro de la red es muy limitada llega a cubrir buena parte de la demanda. Además, sus miembros entienden que este modo de vida impulsa un modelo de desarrollo respetuoso con la naturaleza y les permite disfrutar de un tiempo libre que pueden dedicar a cubrir necesidades no materiales –artísticas, afectivas, cuidado de las personas, etc.–

Los miembros de esta comunidad crítica entienden que en su seno desaparecen las jerarquías y las estructuras de dominio del sistema capitalista y sus elites. En sus redes se gestan nuevos espacios liberados que un sector del núcleo militante ha venido a denominar *zonas de autogestión local* (ZAL). En ellas se agrupan fuerzas que luchan por alcanzar la autonomía construyendo tejido social gracias a la construcción de vínculos solidarios. Su fin integrar las distintas luchas bajo una misma estructura concebida para la resistencia. En ella se experimenta la cultura de la nueva resistencia, una cultura de acción directa que ha de llevarles a vivir en el presente la sociedad postcapitalista. Una comunidad constituida por un conjunto muy heterogéneo de personas que se moviliza sin hacer uso de etiquetas, dispersa territorialmente pero que intenta presentar un frente unido compartiendo un mismo horizonte –la autonomía– y un mismo modo de actuar.

En la CIC pude observar cómo se reformula de forma creativa el ideal libertario y su proyecto político. Esta plataforma antisistema de vocación transnacional da servicio y se financia a través de una red económica que recoge el legado cultural anarquista desarrollado en sus tres doctrinas clásicas –el mutualismo, el colectivismo y el anarcomunismo– actualizándolo bajo la bandera de su *Revolución Integral*.

Durante el trabajo de campo pude constatar cómo en el seno del movimiento antiglobalización se está produciendo un proceso de actualización de esta herencia cultural, al aplicar sus contenidos ideales para intentar paliar los riesgos, las contradicciones e incertidumbre en la modernidad tardía. En este proceso de

renovación no sólo se transforma el repertorio para la acción colectiva y los marcos de referencia del sector más radical del sistema de acción que intenta frenar la ola neoliberal, sino el mismo legado libertario que se presenta ahora bajo nuevas formas, sin etiquetas portadoras de viejos estigmas y adaptado a los tiempos para cimentar las bases de una nueva resistencia.

La CIC impulsa la creación de una red social que intenta cubrir todas las funciones del proceso económico bajo una renovada cultura de acción directa. Su esquema axiológico y su sistema normativo fundamentan una acción colectiva revolucionaria. Desde la praxis y no desde una mera especulación intelectual –como en innumerables ocasiones me indicaban sus miembros– intentan generar la infraestructura necesaria que permita a las personas de su entorno zafarse del control institucional y lograr una transformación radical del orden social vigente. Sus prácticas culturales destinadas a impulsar a la revolución hunden sus raíces en la tradición libertaria. En una cultura política destinada a crear una sociedad paralela en permanente construcción que sienta las bases de la sociedad autónoma instalándose en las fisuras de la sociedad del capital, en sus riesgos latentes y contradicciones.

Es la cultura de la acción directa la que –desde los inicios y en la actualidad– proporciona los recursos materiales y no materiales necesarios –repertorio para la acción, impacto mediático, financiación económica de sus activistas e iniciativas afines, infraestructura, etc.– que hacen posible la existencia y extensión del proyecto político de la CIC. Esta plataforma antisistema intenta impulsar un modelo de auto-organización adaptado al contexto –protege de los riesgos de la modernidad–, racional –bien planificado– y estable –evita la represión– que se alimenta de la acción directa. Poniendo al servicio de la comunidad de rebeldes y otros desencantados un conjunto de herramientas replicable con el fin de sembrar de nuevas semillas la rebelión en curso.

Esta nueva cultura de resistencia no es patrimonio exclusivo de la CIC e impregna otros proyectos que bajo distintas etiquetas –soberanía económica, democracia económica, economía solidaria, etc.– accionan por “otro mundo posible”. Estas iniciativas no recurren a la desobediencia civil, muestran un perfil más bajo –alternativo– y en teoría un menor antagonismo. Pero difunden una propuesta que desea constituir la base económica y con ella la social que permita transitar hacia la sociedad socialista y el fin de la democracia representativa. Una cara más de ese poliedro irregular que representa el activismo transnacional de carácter radical que acciona contra los riesgos de la modernidad. E intenta construir una sociedad paralela

partiendo de la auto-organización de sus miembros y su participación en modelos productivos, de consumo y financieros no capitalistas.

Las iniciativas que impulsan y extienden esa “otra economía” lo hacen desde la autogestión, el pilar central de la filosofía anarquista. Su objetivo, superar el capitalismo y actualizar en su camino el socialismo que ha de estar presente durante el siglo XXI. Un socialismo que abandona el Estado para navegar en las aguas de la no delegación, de la acción directa y alcanzar la autonomía.

En mi fase puramente etnográfica, durante el tiempo que participé en sus asambleas, comisiones, encuentros, reuniones, comidas, conversaciones informales, entrevistas, etc. pude observar como los miembros de la CIC y las personas de su entorno asumían en su vida diaria y en sus relaciones sociales –de forma consciente o inconsciente– los distintos postulados y prácticas que el movimiento libertario ha venido defendiendo históricamente: apoyo mutuo; autogestión; búsqueda del consenso; toma de decisiones asamblearia; creación de grupos de afinidad; horizontalidad; etc. Y aunque, esta cultura política en su seno, no se etiquete, no desee ser calificada o no convenga adjetivarla como libertaria, está viva en la praxis diaria de sus miembros.

Pues bien, para el núcleo militante de la CIC y para su entorno activista próximo el salto cognitivo imprescindible para sentar las bases de una sociedad autónoma que represente un renovado sueño de emancipación socialista, se apoya en la extensión de esta cultura de acción directa entre la población más crítica o desencantada con nuestro modelo de desarrollo y político actual. En una práctica de los principios libertarios que impulse la creación de una estructura dinámica pero estable, descentralizada pero orientada, visible pero segura, diversa pero unida por una meta común “otro mundo posible”. Una red de redes que posibilite la construcción de una sociedad paralela y autogestionada donde los individuos puedan experimentar sin esperar a un futuro lejano la emancipación total de las estructuras que constituyen el sistema social orientado por normas y valores capitalistas.

En la CIC pude observar como el legado anarquista se ha diluido en sistemas de acción que no se identifican plenamente con el movimiento libertario. Constituyendo la cultura política de un sector de la antiglobalización que intenta superar el orden social capitalista construyendo el contrapoder “desde abajo y “por la izquierda”. No se trata del regreso exitoso del movimiento anarquista, sino de una práctica diaria que refleja su legado ideológico, una cultura de acción directa. El anarquismo actúa como

corriente subterránea que nutre y orienta la acción colectiva de las nuevas luchas sociales que desde la radicalidad abanderan la lucha contra la globalización. La anarquía está viva en ellos a través de una cultura de resistencia que bebe de su legado y guía su acción.

En la CIC y en su entorno el anarquismo adquiere un carácter líquido para dotar de contenido la resistencia que históricamente ha protagonizado frente al poder. Se diluye para adaptarse al contexto social actual y alcanzar su meta bajo otras formas. Fluye y se extiende mediante un proceso de descentralización que actuará, al mismo tiempo, como recurso estratégico para la resolución de conflictos internos enquistados.

Además de intentar resultar atractiva al precariado y dirigir su esfuerzo a enraizar la lucha en el territorio, la cultura de acción directa presente en esta plataforma facilita adoptar una postura antagonista al Estado y al mercado capitalista según unos principios activistas bien definidos que eluden –o buscan eludir– la represión estatal.

El anarquismo que late en esta plataforma deja a un lado la reflexión teórica y el sueño de las quimeras –aunque sigue manteniendo un horizonte utópico– para centrarse en la práctica diaria de la revolución: financiación; logística; comunicación; extensión y coordinación del proyecto colectivo; etc. Para los afines o fieles seguidores de esta filosofía política presentes en la CIC y en su entorno lo importante es que esté “viva” en las prácticas diarias de sus miembros –se consideren o no anarquistas–, que estos puedan abandonar la sociedad capitalista y abracen la insurrección del presente bajo el manto que proporciona su organización.

La *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) es la muestra más clara de cómo en nuestro país un sector del movimiento antiglobalización ha adoptado los postulados básicos que pautaron en el pasado la acción colectiva de los anarquistas y los ha “metabolizado” actualizando en este proceso su legado. En esta organización he podido observar como sus miembros más activos, se etiqueten o no como libertarios, se sientan partícipes de un proyecto revolucionario o de una alternativa más al sistema capitalista, se esfuerzan diariamente a nivel individual y colectivo por experimentar a través de su acción cotidiana una nueva comunidad crítica regida por estos principios.

En mi experiencia de campo ha sido una constante observar prácticas culturales caracterizadas por sostener en el tiempo un comportamiento colectivo pautado por los principios propios del anarquismo: horizontalidad; apoyo mutuo; prefiguración; autogestión; toma de decisiones asamblearia; búsqueda del consenso; rechazo a la delegación y a cualquier forma de dominación; coherencia entre medios y fines; etc.

Permitiéndome visibilizar a través de estas conductas modeladas la cultura política de esta organización destinada a la resistencia que hace de la acción directa su motor.

Que la CIC y sus miembros más activos no se presenten enarbolando banderas anarquistas no significa –desde un enfoque ético– que su proyecto colectivo no esté definido por los elementos ideológicos que lo componen. Estos componentes ideológicos son libertarios aunque esta organización activista no los “etiquete”. Su indefinición tiene un carácter táctico. No presentarse bajo esta “marca política” facilita la confluencia, hace posible la diversidad y posibilita atraer a un mayor número de personas que no se encontrarían cómodos bajo la misma.

El anarquismo presente en la CIC se filtra en las fisuras del sistema para emerger en los movimientos sociales que desde la radicalidad hacen frente a la ola neoliberal. En la CIC estos presentan un único frente impulsando un proyecto político –la Revolución Integral– que les posibilite zafarse del orden social que la modernidad ha generado. En este camino intentan construir una sociedad paralela que en el seno de la capitalista permita visibilizar, experimentar, prefigurar y preparar la revolución que anhelan.

En la CIC pude observar un anarquismo de carácter fluido que toma la forma del recipiente donde precipita. Su meta no persigue hacer ubicua su identidad política, sino impregnar la acción colectiva de estos nuevos rebeldes del contenido ético de su proyecto histórico. Constituye una corriente subterránea, no visible, que se presenta a través de las conductas modeladas y prácticas cotidianas de sus miembros, e implícita en su discurso. A saber, conformando la cultura política que orienta una acción colectiva destinada a hacer frente a los riesgos de esta modernidad tardía. El camino de transición que construye esta plataforma antisistema hacia ese “otro mundo posible” se apoya en un anarquismo “extramuros” que no se muestra bajo límites identitarios y formas sólidas. El anarquismo se diluye en su seno para constituir el *ethos* que orienta y el *nomos* que regula la vida diaria de sus miembros más activos.

4.4 Síntesis final

A lo largo de esta tesis –de forma sistemática y analítica– se ha ido dando una amplia contestación a las preguntas iniciales que me planteaba al iniciar la investigación de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC). Pues bien, si los subcapítulos anteriores se dedicaron a proporcionar un resumen este informe, en este sintetizaré a modo de respuesta breve los resultados obtenidos del estudio de esta plataforma antisistema.

De mi experiencia de campo y del análisis posterior de los datos obtenidos sobre el terreno, en relación a los sujetos que protagonizan la acción, he de destacar lo que sigue. En la CIC se da cita un heterogéneo grupo de personas. La naturaleza inclusiva de su proyecto hace que su base social se caracterice por albergar una gran diversidad de sujetos –por grupo de edad, actividad laboral, etc.–. No obstante, es frecuente encontrar jóvenes que rechazan engrosar las filas del “precariado” o personas afectadas seriamente por la crisis económica.

En cuanto a nivel de formación destaca la preparación que muchos de ellos poseen. Es muy común encontrar miembros de la CIC con estudios universitarios. Sin embargo, el rol que desempeñen dentro de la organización dependerá del grado de implicación o entrega que mantengan con la CIC, del compromiso que adquieran con esta organización antisistema y de la confianza que otros miembros depositen en ellos. Aunque, la formación de sus miembros puede ser valorada y desempeñar en su seno funciones relacionadas con sus competencias técnicas, no serán éstas las que determinen finalmente su posición o estatus en la organización. Nos encontramos ante una organización de carácter político, donde el grado de compromiso que adquieren los sujetos con su proyecto colectivo y no su nivel de formación, será el que acabe determinando las funciones que desempeñen o las posiciones relativas que ocupen estos en su seno.

En relación al resto de cuestiones relativas al nivel individual o micro, en concreto, a los motivos o causas de la implicación de estos sujetos en la acción colectiva que impulsa la CIC y el significado que otorgan a la misma, habría que destacar lo que sigue.

Que de las entrevistas mantenidas y los datos obtenidos de la observación participante, podemos llegar a inducir que estas personas manifiestan con carácter general un rechazo hacia los efectos negativos derivados del sistema socioeconómico capitalista y un deseo de experimentar o construir los cimientos de una comunidad solidaria. El grado de esta reprobación variará en función de su experiencia vital,

situación personal y nivel de concienciación que mantengan frente a estos problemas. El nivel de compromiso o implicación que estos adquieran con la CIC dependerá del rechazo que mantengan frente al orden social y económico actual.

Los miembros de la CIC no son un grupo uniforme, la diversidad como se ha indicado anteriormente es una de sus propiedades más destacables de esta plataforma para una red de redes. No todos participan o se involucran en la acción colectiva rebelde de la CIC para lograr “otro mundo posible”.

Hay socios –la mayoría trabajadores autónomos– que hacen un uso puramente instrumental de la organización. En este caso la membresía se utiliza como “paraguas legal” que les permite desarrollar una actividad económica sin abonar las cuotas de la Seguridad Social. Me explico, en la CIC las personas que anteriormente se acogían al denominado “Régimen Especial de Trabajadores Autónomos” pasan una vez integrados en ella a ser “voluntarios” que prestan un servicio a la cooperativa.

Es decir, su integración en la CIC les posibilita no pagar impuestos al Estado por su actividad productiva. No todos ellos, pero gran parte de estos deciden ser socios porque ser miembro de esta organización les resulta económicamente una opción atractiva. Además, otros miembros –terapeutas, pequeños productores, etc.– sencillamente, verán en sus redes un mercado alternativo, una oportunidad para captar clientes potenciales. No obstante, la CIC hará de estos miembros menos concienciados y de su actividad una fuente de ingresos que posibilitará parte de la financiación que necesitan para mantener su proyecto colectivo rebelde.

Otro sector de la base social del proyecto de la CIC procede de las ecoredes que integra en su proyecto y coordina. Estos espacios de intercambio son los “caladeros” que utilizan para nutrirse de futuros miembros concienciados que algún día, si así lo deciden, podrán llegar a ser activos en la defensa y extensión de su proyecto rebelde. Las personas que las integran desean experimentar un modelo económico sustentado en otros valores –no capitalistas–, cuya producción y distribución no ponga en riesgo la naturaleza y el medio ambiente. No participan en las ecoredes buscando lo que “fácilmente” podrían encontrar en el sistema capitalista –diversidad de productos o servicios, garantía, innovación, buena distribución, etc.–, sino la “corriente cálida” que puede generar el intercambio en estas pequeñas estructuras. Sus miembros intentan construir una red de proximidad que posibilite el intercambio económico entre iguales, pero a la par éstas han de promover un clima de afectos y cuidados que facilite establecer vínculos de confianza y solidaridad. El sustrato social ideal para generar

nuevas comunidades de estructura reticular. Unas redes que intentan “anclarse” en el territorio, fomentar la economía local y apoyar a los pequeños productores de bienes y servicios. Una participación que se aleja del uso instrumental y busca el establecimiento de vínculos de confianza que lleven a un intercambio económico en moneda social.

Hemos pasado del carácter instrumental de la participación de un sector de sus miembros a la dimensión emocional de la participación o corriente cálida que puede surgir en las interacciones sociales de las ecoredes. Pues bien, para continuar dando respuesta a las preguntas planteadas en el nivel micro o individual –protagonistas, motivos de su implicación y participación, y significado otorgado a la acción colectiva– abordaremos la acción plenamente consciente y política que desarrollan los activistas que constituyen el núcleo “duro” de esta plataforma antisistema. Aunque en la participación de estos pueden estar presentes el resto de dimensiones –instrumental y emocional– que se perciben como claves para el resto de miembros, en este sector lo que prevalece es el sentido antagonista, antisistémico y político que entienden implica su acción.

Este núcleo de activistas participa en la CIC porque considera al sistema capitalista y al Estado una fuente inagotable de malestar y dominio. Su actividad puede conllevar un fuerte compromiso con el proyecto rebelde que impulsa la CIC. Aunque cada uno de ellos decidirá libremente su grado de participación y el momento oportuno para ejercerla. Para acceder a esta posición relativa o estatus dentro de la organización debe de poseer la confianza del resto de miembros del núcleo activo de la CIC. No obstante, el activista que se “entrega” a la organización recibe una compensación. Esta organización le facilitará llegado el momento y si es necesario, una remuneración económica que recibe el nombre de asignación –en moneda social y euros–, un alojamiento accesible, asesoramiento jurídico, fiscal, etc. El activismo en la CIC pasa a ser para ellos un *modus vivendi* que facilita tanto transitar serenamente hacia la sociedad convivencial o decrecer como impulsar la revolución social, cultural y económica que anhelan. Cada uno escogerá el nivel de compromiso que desea adquirir y los objetivos a los que dedicará buena parte de su esfuerzo personal. Pero para todos ellos integrarse en la CIC significa dar “el primer paso” para lograr la liberación del control y dominio que entienden ejercen en sus vidas las instituciones capitalistas y estatales.

En relación a las cuestiones relativas que me planteé para abordar a nivel grupal la CIC, centrando mi atención en su acción colectiva –características, significado, marco

de referencia empleado para activarla, corrientes culturales y políticas presentes en ella– he de señalar que mi análisis me permite llegar a las siguientes conclusiones.

Es evidente que esta plataforma antisistema hace uso de la micromovilización para iniciar entre sus miembros procesos identitarios, de solidaridad y conciencia. Genera impulsa mecanismos de interacción hacia su objetivo: construir una sociedad autónoma. El modelo asambleario extendido como recurso organizativo esencial y omnipresente en el trabajo diario de los activistas que impulsan la CIC y principio irrenunciable de todas las iniciativas, colectivos y proyectos que integran esta organización, lleva a una serie de encuentros periódicos donde sus miembros más activos construyen los vínculos con el sistema o nuevo orden socioeconómico que promueven.

Pero la micromovilización que impulsa la CIC no se limita únicamente a las asambleas, a este espacio de encuentro habría que sumar su apuesta por un intercambio económico de carácter solidario, un intento de construir o participar en un mercado social. Este habrá de facilitar a sus miembros romper los lazos que les unen a las instituciones generadas por el capital y el Estado.

Además, la CIC apoyará económicamente –financiándose mediante la desobediencia fiscal y la actividad productiva de sus miembros–, el mantenimiento de proyectos, comunidades e iniciativas que posibiliten ir generando la infraestructura material necesaria para mantener viva la confrontación con estas instituciones.

La acción colectiva de la CIC se centra en la vida cotidiana de sus miembros poniendo a su disposición los instrumentos –materiales e inmateriales– necesarios para que mediante la auto-organización estos puedan transitar hacia la sociedad convivencial. Una revolución de lo cotidiano que ha de promover relaciones sociales que lleven a generar lazos de lealtad y compromiso. A saber, la solidaridad necesaria para alcanzar el éxito en su proyecto colectivo, se construye generando espacios protectores – grupos de afinidad o espacios libres– que intentan cubrir las necesidades básicas – alimentación, vivienda, etc.– de sus miembros y proporcionar el apoyo emocional imprescindible para mantenerse unidos frente al reto que se han marcado.

Sus miembros son procesadores activos en la construcción de significados de su mundo social. Pero estos procesos cognitivos están mediados por la cultura. Pues bien, la acción colectiva que tiene lugar en la CIC se promueve mediante una cultura de resistencia que hace de acción directa su motor. La autogestión, la búsqueda del consenso, la política prefigurativa, la desobediencia, etc. serán los recursos culturales

que posibilitarán a sus miembros experimentar otra forma de vida –economía desmonetizada, comunidades solidarias, etc.– que se presenta como alternativa antagonista de la hegemónica o capitalista.

En esta plataforma antisistema sus miembros más activos modelan diariamente su conducta nutriéndose de valores, principios e ideales libertarios. Estos se reformulan y renuevan en su seno intentando dar respuesta a un nuevo contexto marcado por la globalización del capital. Para ello sus activistas se apoyan en el potencial político de los riesgos de la modernidad tardía, llamando a la movilización de los desencantados del capitalismo utilizando el marco de referencia que constituye el decrecimiento.

Estos activistas constituirán normalmente grupos de afinidad –comisiones, grupos de trabajo, etc.– que dependiendo del asunto que aborden serán accesibles a todo aquel que quiera acercarse y participar, o de carácter restringido estando cerrado su acceso a los *outsiders*.

Contestaré ahora de forma sucinta las cuestiones que me planteaba al abordar el nivel macro o sistémico que me permitía contextualizar la acción colectiva de la CIC. Del análisis realizado con los datos obtenidos en el trabajo de campo podemos afirmar que esta organización constituye sin lugar a dudas una plataforma antisistémica. La CIC es un nodo muy relevante del ala más radical del movimiento antiglobalización (MAG) en nuestro país, el autónomo-libertario. Una organización que actúa como paraguas legal posibilitando a sus miembros coordinar una acción colectiva dirigida a zafarse de las instituciones capitalistas y estatales. En un contexto marcado por una grave crisis financiera y económica, los activistas de la CIC impulsan un “otro modo de vida”, una cultura de acción directa frente al dominio ilegítimo que entienden ejerce el capital y el Estado en sus vidas.

En relación a las condiciones del entorno –riesgos civilizatorios, crisis, etc.– que facilitan o limitan el éxito de su acción colectiva, hay que señalar que la CIC emplea los riesgos derivados por la modernidad y su modelo de producción capitalista para legitimar una acción colectiva de carácter rebelde. Su discurso colectivo inserto dentro del marco de referencia decrecentista intenta visibilizar estos riesgos para fijar su proyecto en la arena política y cultural. Además, la fuerte crisis financiera ha nutrido sus filas de nuevos desencantados con el sistema capitalista que desde esta organización dirigen su esfuerzo a la consecución de “otro mundo posible”.

Dicho esto y para concluir, a lo largo de esta tesis se ha ido describiendo a través del estudio de la *Cooperativa Integral Catalana* (CIC) cómo la batalla por la transformación

de las estructuras sociopolíticas y económicas se está produciendo en el campo cultural. Las diferentes interpretaciones que los actores sociales sostienen sobre la sociedad son en gran medida el resultado de lecturas muy diversas sobre el papel que lo cultural posee en los diferentes niveles sociales. Desde la antropología, si queremos llegar a comprender este fenómeno es imprescindible adoptar un enfoque que aborde la cultura de los movimientos sociales que dirigen su acción colectiva hacia el cambio.

La cultura para los movimientos que apuestan por una profunda transformación sociopolítica y económica de la sociedad pasa a constituir buena parte de la resistencia frente a la dominación. Reaccionando al impacto del modelo capitalista en las estructuras sociales, políticas y psicológicas, surge un sistema de acción que intenta a nivel global construir una alternativa viable a este sistema. Asistimos al enfrentamiento simbólico de dos posiciones sociopolíticas antagónicas en relación a la cultura. Por un lado, los partidarios de un modelo económico que apuesta por que el proceso cultural dependa de las leyes económicas neoliberales. Por el otro, un heterogéneo conjunto de movimientos que intentan construir un frente común a la globalización de carácter neoliberal mediante la reconstrucción culturalista de los fundamentos sociales y políticos de nuestras sociedades. La cultura pasa a ser concebida como motor del cambio, como elemento esencial para la construcción de otra sociedad y de las nuevas estructuras sociales.

Presenciamos el choque de dos cosmovisiones, dos concepciones valorativas y morales antagónicas. La primera sostiene la primacía de la eficiencia económica frente a las demás cuestiones. La segunda defiende que para alcanzar un estado óptimo que lleve a alcanzar la eficiencia hay que construir una nueva sociedad, edificarla sobre otros valores y conseguir un equilibrio entre ese objetivo, el ser humano y la naturaleza. Frente a la búsqueda de una sociedad homogénea y determinada por las necesidades del mercado capitalista, se intenta prefigurar una nueva comunidad solidaria y transnacional constituida por organizaciones muy diversas pero unidas ante el reto de la globalización neoliberal.

Para alcanzar el éxito el movimiento antiglobalización intenta posicionarse como un nuevo actor social transnacional en la arena política. Con este fin construye en red un discurso que hace del eje normativo-simbólico que regula la sociedad su campo de batalla. Es por este motivo que promueve nuevas concepciones institucionales y planteamientos que renuevan el contenido de viejas tradiciones ideológicas y posiciones ético-morales:

“Los modelos culturales y normativos, por consiguiente, se han convertido en el campo de batalla de las diferentes concepciones económicas, sociales y políticas. La cultura como forma de clasificación de la realidad ha devenido en el aspecto más objetivo sobre los diferentes modos de construir la realidad en la entrada del nuevo siglo. Construcción que implica esencialmente unas ideologías subyacentes sobre la dinámica del cambio social y económico. Nunca como ahora hablar de economía es hablar de ideología. Y hablar de cultura es entender la posibilidad de imaginar y establecer otras formas económicas y de relación social colectivas.” (Muñoz, 2005: 304)

Los fenómenos sociales relacionados con este escenario pueden ser abordados con éxito a través de una investigación etnográfica articulada por una teoría antropológica de la cultura. Esta tesis es una muestra de este intento. La investigación social se enriquece a través de un análisis de la información obtenida mediante el trabajo empírico del etnógrafo. Hacer etnografía en los nodos autónomos que el movimiento antiglobalización posee en nuestro país puede ser no sólo una herramienta eficaz, sino necesaria para alcanzar una explicación plausible que ayude a complementar el conocimiento académico que desde otras disciplinas –sociología, ciencias políticas, psicología social, etc.– se ha ido acumulando sobre este sistema de acción.

La antropología utiliza el método inductivo porque permite ordenar los datos que el etnógrafo ha obtenido en el campo y extraer posteriormente el patrón cultural o explicación teórica en base a los mismos. De la observación y registro de las formas simbólicas pasaremos al análisis y clarificación de estas.

El estudio del sistema de símbolos presente en la CIC que da significado a la acción colectiva de sus miembros fue posible gracias a la combinación de varios procedimientos analíticos: la contextualización o análisis histórico-social abordado en el subcapítulo 2.1 de este informe; el análisis formal o discursivo contenido en los subcapítulos 2.2 y 2.3; y finalmente la interpretación o reinterpretación de la información obtenida en el trabajo de campo que se desarrolla en el capítulo 3.

Pues bien, durante la etnografía pude observar y participar en el intento de iniciar un proceso de transformación radical del orden social denominado *Revolución Integral*. Concebido como un camino de transición y aprendizaje colectivo donde se experimenta y construye a través de la autogestión los medios necesarios para alcanzar una sociedad autónoma liberada del sistema económico capitalista y el Estado. Una vía revolucionaria que a tenor de lo descrito, analizado y documentado en esta tesis puede definirse con rigor como plenamente libertaria.

BIBLIOGRAFÍA

- ABIN, C. et al. (2002), *El foro social mundial: desafiando imperios*. Barcelona: Icaria
- ACEVEDO, G. (2012), "La religiosidad popular expresada en lo político: el mito del reino feliz", *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, 3: 519-542.
- ADAMOVSKY, E. (2009), "Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político", en HOETMER, R. (coord.), *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ADAMOVSKY, E.; ALBERTANI, C.; ARDITI, B. et al. (2011), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- ADELL, R.; MARTÍNEZ, M. (coords.) (2004), *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Catarata.
- ADLER-LOMNITZ, L. (1994), *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. México: Porrúa-Flacso-México.
- AGUIRRE, A. et al. (2012), *El Lokal, desde 1987, un rincón libertario en Barcelona*. Barcelona: El Lokal.
- AGUILAR, S.; OLIVERAS, A.; ZELLER, C. (2005), en EPSTEIN, B.; LÖWY, M.; PANITCH, L. et al., *Movimientos de resistencia al capitalismo global*. Barcelona: Hacer.
- AINSA, F. (1999), *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- ALEXANDER, S. (2015), "Simplicidad", en D'ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- ALFARO, A. (2014), *El municipalismo libertario y el modelo territorial*. Barcelona: Libélula Verde.
- ALONSO, J. (2013), *Repensar los movimientos sociales*. México, D.F.: Ciesas.
- ÁLVAREZ, J. (1976), *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid: Siglo XXI.
- ÁLVAREZ, S. (2009), "Repensando la dimensión política y cultural desde los movimientos sociales: algunas aproximaciones teóricas", en HOETMER, R. (coord.),

Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales.
Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad Nacional
Mayor de San Marcos.

- ALMOND, G.; VERBA, S. (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations.* New Jersey: Princeton University Press.
- AMARAL, P.L (2009), “La economía solidaria como nuevo movimiento social contemporáneo”, *Nexe*, núm. 25.
- ANGROSINO, M. (2012), *Etnografía y observación participante en Investigación Cualitativa.* Madrid: Ediciones Morata.
- ANGUELOVSKI, I. (2015), “Justicia ambiental”, en D’ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era.* Barcelona: Icaria.
- ANTENTAS, J.M.; EGIREUN, J.; ROMERO, M. (coords.) (2003), *Porto Alegre se mueve. Veinte opiniones sobre el futuro del Foro Social Mundial.* Madrid: Catarata.
- ANTENTAS, J.M. et al. (2008), *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi.* Barcelona: Icaria.
- APARICIO, R.; TORNOS, C. (2010), *Las asociaciones de inmigrantes en España. Una visión de conjunto.* Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración. Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones.
- APPADURAI, A. (2001), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* Montevideo: Ediciones Trilce.
- ARENDT, H. (1988), *Sobre la Revolución.* Madrid: Alianza.
- ARIÈS, P. (2005), *Décroissance ou barbarie.* Villerurbanne: Golias.
- ARRIGHI, G.; WALLERSTEIN, E.; HOPKINS, T.K. (1999), *Movimientos antisistémicos.* Madrid: Akal.
- ARRUDA, M. (2005a). “A Global Vision of a Solidarity Socioeconomy: Reflections for Discussion” in *Solidarity Socioeconomy as an Integral New System: Global Vision.* Dakar: Workshop on a Global Vision of Solidarity Socioeconomy.
- ARRUDA, M. (2005b), “*Solidarity Economy and the Rebirth of a Matristic Human Society*”. Paper presented at the Panel on Solidarity Economy of the IV World Social Forum. Mumbai, India 2004.

- ARRUDA, M. (2010), *Hacer real lo posible. La formación del ser humano integral: economía solidaria, desarrollo y el futuro del trabajo*. Barcelona: Icaria.
- BALANDIER, G. (1976), *Antropología política*. Barcelona: Península.
- BARABAS, A.M. (2000), *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Quito-Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.
- BARNES, B. (1990), *La naturaleza del poder*. Barcelona: Pomares-Corredor.
- BAUMAN, Z. (2004), *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- BECK, U. (1999), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (2005), *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (2008), *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (2010), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BENEDICTO, J. (2008), "Los débiles fundamentos de la cultura política de la izquierda en España", *Historia y Política*, núm. 20: 183-210.
- BERGER, P. (1969), *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. (1968), *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERGER, P.L.; BERGER, B.; KELLNER, H. (1979), *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander: Sal Terrae.
- BERNECKER, W.L. (1982), *Colectividades y revolución social. El anarquismo en la Guerra Civil española, 1936-1939*. Barcelona: Crítica.
- BEY, H. (2014), *T.A.Z.: Zona Temporalmente Autónoma*. Madrid: Enclave de Libros.
- BIEHL, J.; BOOKCHIN, M. (2009), *Las políticas de la ecología social. Municipalismo libertario*. Barcelona: Lallevir / Virus.
- BIEHL, J. et al. (2015), *Aprender Escuchando. Autonomía, Educación y Guerrilla en Chiapas y Kurdistán*. Barcelona: Pensaré Cartoneras.

- BLOCH, E. (1977-1980), *El principio esperanza* (obra completa). Madrid: Aguilar.
- BOLLIER, D. (2008), "Los bienes comunes: un sector soslayado de la creación de riqueza", en HELFRICH, S. (comp.), *Genes, Bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*. México: Ediciones Böll.
- BOLLIER, D. (2014), *Think Like a Commoner. A short Introduction to the Life of Commons*. Filadelfia: New Society / Perseus Books Group.
- BONAIUTI, M. (2015), "Bioeconomía", en D'ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- BONANNO, A.M. (2013), *El anarquismo entre la teoría y la práctica*. Barcelona: Bardo Ediciones.
- BOOKCHIN, M. (1999), *La Ecología de la Libertad. La emergencia y disolución de las jerarquías*. Madrid: Nossa y Jara Editores.
- BOOKCHIN, M. (2000), *Los anarquistas españoles. Los años heroicos: 1836-1936*. Valencia: Numa Ediciones 2000.
- BOOKCHIN, M.; LIGURI, D.; STOWASSER, H. (2004), *La utopía es posible: experiencias posibles*. Buenos Aires: Tupac Ediciones.
- BLUMER, H. (1934), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice.Hall.
- BULLARD, R. (1990), *Dumping in Dixie: Race, Class and the Environmental Quality*. Boulder: Westview.
- CABRA, E.; CANELA, J.M.; CASARES, J. et al. (1987), *Anarquisme i alliberament nacional*. Barcelona: El Llamp.
- CABRERA, D.H. (2007), "Imaginario, autonomía y creación cultural en el pensamiento de C. Castoriadis", *Devenires*, núm. 55: 117-135.
- CAILLE, A. (2009), *Théorie anti-utilitariste de l'action*. París: La decouverte.
- CALVO, J. (2008), *El Fòrum Social Mundial, nous camins per canviar el món*. Barcelona: Justícia i Pau.
- CALVO, J. (2010), *El Fòrum Social Català 2008 i 2010. Reptes i perspectives de futur. nous camins per canviar el món*. Barcelona: Justícia i Pau.

- CALVO, J. (2014), "Foro Social Mundial: un espacio y latinoamericano", en IBARRA, P.; LANDEROS, A.; CALVO, J.; APARICIO, M., *La força dels moviments socials*. Barcelona/Girona/Lleida/Tarragona: UDG/UDL/UPF/URV.
- CALLE, A. (2003), "Los nuevos movimientos globales", *Papeles del CEIC*, núm. 7.
- CALLE, A. (2005), *Nuevos movimientos sociales. Hacia la radicalidad democrática*. Madrid: Popular.
- CALLE, A. (2013), *La transición inaplazable. Salir de la crisis desde los nuevos sujetos políticos*. Barcelona: Icaria.
- CALLE, A. (2014), "La relevancia económica y política del enfoque de los bienes comunes", *Kultur*, núm. 3: 55-76.
- CAMINAL, M. (ed.) (2012), *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Tecnos.
- CANTERO, J. (2013), "El movimiento por el 'decrecimiento', ¿una alternativa a la crisis sistémica? primeros pasos en Francia y España", *Clivatge*, núm. 2: 10-55.
- CAPPELLETTI, A.J. (2010), *La ideología anarquista*. Barcelona: El grillo libertario.
- CASTEL, R. (2001), *La metamorfosis de la cuestión social*. Barcelona: Paidós.
- CASTELLS, M. (1977), *Movimientos sociales urbanos*. Madrid: Siglo XXI.
- CASTELLS, M. (2009), *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (2011), *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (2012), *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (2013), *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CASTORIADIS, C. (1998), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- CASTORIADIS, C. (2000), *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre la filosofía política*. Madrid: Acuarela.
- CASTORIADIS, C. (2005), *Escritos políticos*. Madrid: Catarata.

- CASTORIADIS, C. (2006), *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz.
- CARRETERO, J.L. (2013), *La autogestión viva. Proyectos y experiencias de la otra economía al calor de la crisis*. Madrid: Queimada Ediciones.
- CECEÑA, A.E. (2008a), *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*. México: Siglo XXI - CLACSO.
- CECEÑA, A.E. (2008b), *Hegemonía, emancipaciones y políticas de seguridad en América Latina: dominación, epistemologías insurgentes, territorio y descolonización*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CECEÑA, A.E. (2012), "Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica", *Debates Urgentes*, núm. 1: 117-129.
- CHIHU, A.; LÓPEZ, A. (2004), "El análisis de los marcos en la obra de Willian Gamson", *Estudios sociológicos*, 22 (2): 435-460.
- CHOMSKY, N. (2009), *Sobre el anarquismo*. Pamplona: Laetoli.
- CHOMSKY, N. (2014), *Razones para la anarquía*. Barcelona: Malpaso Ediciones.
- CLASTRES, P. (1978), *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila.
- COHEN, J.L.; ARATO, A. (2001), *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COHN, N. (1981), *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- COMÍN, A.; GERVASORI, L. (coords.) (2011), *Democracia Económica. Hacia una alternativa al capitalismo*. Barcelona: Icaria.
- COMITÉ INVISIBLE (2009), *La insurrección que viene*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- COLOMBO, E. (2014), *El espacio político de la anarquía. Esbozos para una filosofía política del anarquismo*. Madrid: Klinamen / Grupo Libertario Acción Directa.
- CORBETTA, P. (2010), *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: McGraw-Hill.

- COTERA, A. (2010), "Respuesta a la crisis desde la economía solidaria", *Materiales de reflexión*, núm. 72: 1-4.
- CUBELOS, F.J. (2016), "Lo que diga la asamblea. El ritual político como fetiche en tiempos de crisis", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 48.
- CUCO, J. (2004), *Antropología Urbana*. Barcelona: Ariel.
- CRUCES, F.; DÍAZ DE RADA, A. (1995), "La cultura política, es parte de la política cultural, o es parte de la política o es parte de la cultura", *Política y sociedad*, núm. 18: 165-184.
- D'ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.) (2015), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- DAY, R.J.F. (2005), *Gramsci is dead: Anarchist currents in the newest social movements*. Londres: Pluto Press.
- DELLA PORTA, D.; RUCHT, D. (1995), "Left-Libertarian Movements in Context: A Comparison of Italy and West Germany, 1965-1990", en JENKINS, C; KLANDERMANS, B. (eds.), *The Politics of Social protest. Comparative perspectives on states and social movements*. Londres: UCL Press.
- DELLA PORTA, D.; DIANI, M. (2011), *Los movimientos sociales*. Madrid: CIS.
- DEMARIA, F. et al. (2013), "What is Degrowth? From a Activist Slogan to a Social Movement", *Environmental Values*, núm. 22: 191-215.
- DERIU, M. (2015), "Autonomía", en D'ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- DESROCHE, H. (1976), *Sociología de la esperanza*. Barcelona: Editorial Herder.
- DIDAC, C. (2010), "L'EcoSeny: diner lliure. Caminant cap a un sistema monetari lliure", *Servei Civil Internacional Catalunya*, febrero-marzo: 15-17.
- DIENER, E. (2000). "Subjective well-being: The science of happiness and proposal for a national index", *American Psychologist*, 55: 34-43.
- DIEZ, X. (2013), *L'anarquisme, fet diferencial català. Influència i llegat de l'anarquisme en la història i la societat catalana contemporània*. Barcelona: Virus.

- DIMAGGIO, P.; POWELL, W. (1983), "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields", *American Sociological Review*, núm. 48: 147-160.
- DOBSON, A. (1997), *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- DOLAN, P.; PEASGOOD, T.; WHITE, M. (2008), "Do we really know what makes us happy? A review of economic literature on the factors associated with subjective well-being", *Journal of Economic Psychology*, núm. 29: 94-122.
- DURAN, E. (2009), *Liquidar la banca. Testimonio de un activista que ha desafiado al poder*. Barcelona: Ediciones B.
- EASTERLIN, R.A. (1974), "Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence", en REDER, P.A; DAVID, M.W. (eds.), *Nations and households in economic: Essays in Honor of Moses Abramovitz*. New York: Academic Press.
- EPSTEIN, B. (2005), "El anarquismo en el movimiento antiglobalización", en EPSTEIN, B. et al. , *Movimientos de resistencia al capitalismo global*. Barcelona: Hacer.
- ELGIN, D. (2006), "Simplicidad voluntaria", *Nuevo mundo*, núm. 45: 28-31.
- ESPEJO, R. (2008), "Humanismo radical, decrecimiento y energía: una lectura de las ideas de Iván Illich", *Revista Polis*, núm. 7: 63-79.
- ESCOBAR, A. (2010), *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- EYERMAN, R.; JAMISON, A. (1991), *Social Movements: A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.
- FEDERICI, S. (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FEDERICI, S. (2013), *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FELBER, C. (2012), *La Economía del Bien Común*. Bilbao: Deusto.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (2004), *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*. Barcelona: Ediciones B.

- FERNÁNDEZ BUEY, F. (2007), "Sobre el Movimiento de Movimientos", *Revista de estudios de juventud*, núm. 76: 21-36.
- FORMISANO, R. (2001), "The Concept of Political Culture", *Journal of Interdisciplinary History*, núm. 3: 393:426.
- FREY, B.S.; STUTZER, A. (2002), *Happiness and economics: How the economy and institutions affect well-being*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- FUENTE, R. (2009), *Migración y política: Latinoamericanos en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Trama
- FUNES, M.J.; MONFERRER, J. (2012), "Perspectivas teóricas y aproximaciones metodológicas al estudio de la participación", en FUNES, M.J.; ADELL, R. (eds.), *Movimientos sociales: Cambio social y participación*. Madrid: UNED.
- FUNES, M.J. (2012), "La dimensión individual de la acción colectiva. Activistas por la solidaridad y los derechos humanos", en FUNES, M.J.; ADELL, R. (eds.), *Movimientos sociales: Cambio social y participación*. Madrid: UNED.
- FUSTER, M. et al. (2015), *Procomún digital y cultura libre ¿Hacia un cambio de época?*. Barcelona: Icaria.
- GAIGER, L.I. (2007), "La Economía Solidaria y el capitalismo en la perspectiva de las transiciones históricas", en CORAGGIO, J.L. (org.), *La economía Social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: Altamira.
- GALAZ, C.; PRIETO, R. (2006), *Economía solidaria. De la obsesión por el lucro a la redistribución con equidad*. Barcelona: Icaria.
- GAMSON, W.A.; FIREMAN, B.; RYTINA, S. (1982), *Encounters with Unjust Authority*. Howewood: Dorsey Press.
- GAMSON, W.A. (1992), "The Social Psychology of Collective Action", en MORRIS, A.D.; McCLURG, C. (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press, pp. 53-76.
- GARCÍA, F. (2008), *Del socialismo utópico al anarquista*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- GARCÍA, F. (2009), *Senderos de libertad. Los anarquistas en los movimientos sociales*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.

- GARCÍA, J. (2012), *Adiós, capitalismo*. 15M-2031. Barcelona: Icaria.
- GARCIA, J.; VIA, J.; XIRINACS, LL.M. (2006). *La dimensión cooperativa. Economía y transformación social*. Barcelona: Icaria.
- GARCÍA, N. (1990), *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2008), *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- GEERTZ, C. (2011), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GELDERLOOS, P. (2014), *La Anarquía Funciona*. Barcelona: Dskntrl-Ed.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1996), *La Ley de la entropía y el proceso económico*. Madrid: Fundación Argentaria.
- GIMÉNEZ, G. (2005), *Teoría y análisis de la cultura*. México: Instituto Coahuilense de Cultura.
- GLEDHILL, J. (2000), *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra.
- GOFFMAN, E. (2006), *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS.
- GOLDSTONE, J. (1982), "The Comparative and Historical Study of Revolutions", *Annual Review of Sociology*, 8: 187-207.
- GÓMEZ, M. (2009), *La comunidad soñada (Antropología social de la contracultura)*. Madrid: Plaza y Valdés.
- GÓMEZ, V. (2013), "Acercamiento a las prácticas de la economía social, la economía solidaria y la economía del bien común, ¿qué nos ofrecen?", *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núm. 15: 112-124.
- GONZÁLEZ, M.A (coord.) (2006), *Pensando la política. Representación social y cultura política en jóvenes mexicanos*. México, D.F: Plaza y Valdés.
- GONZÁLEZ, R; BARRANCO, O. (2007), "Construyendo alternativas frente a la globalización neoliberal. Resistencia juveniles en Catalunya", *Revista de estudios de juventud*, núm. 76: 267-285.

- GORDON, U. (2014), *Anarchy Alive! Políticas antiautoritarias de la práctica a la teoría*. Madrid: LaMalatesta.
- GORZ, A. (1995), *Capitalismo, Socialismo, Ecología*. Madrid: Hoac.
- GRAEBER, D. (2002), “Los nuevos anarquistas”, *New left Review*, núm. 13: 139-151.
- GRAEBER, D. (2004), “El crepúsculo del vanguardismo”, en SEN, J.; ANAND, A.; ESCOBAR, A; WATERMAN, P. (eds.), *El Foro Social Mundial: desafiando imperios*. Barcelona: El viejo topo.
- GRAEBER, D. (2011), *Fragmentos de antropología anarquista*. Bilbao: Virus.
- GRAEBER, D. (2014), *Somos el 99%. Una historia, una crisis, un movimiento*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- GRUBACIC, A. (2004), “Hacia un anarquismo diferente”, en SEN, J.; ANAND, A.; ESCOBAR, A; WATERMAN, P. (eds.), *El Foro Social Mundial: desafiando imperios*. Barcelona: El viejo topo.
- GRUPO DE REFLEXIÓN PARA LA AUTONOMÍA. (2015), “¿Reforma o revolución? Pensando la transformación social hoy: Construir un nuevo mundo - Acabar con el orden establecido.”, en ESTEBARANZ, J. et al., *La apuesta directa. Debate libertario y ciclo político*. Madrid: Enclave de Libros.
- GUASH, O. (1997), *Observación Participante*. Madrid: CIS.
- GUÉRIN, D. (2013), *Ni dios ni amo. Antología del Anarquismo*. Madrid: Lamalatesta.
- GUILLÉN, A. (1988), *Economía libertaria. Alternativa para un mundo en crisis*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
- GUILLÉN, A. (1990), *Socialismo libertario. Ni Capitalismo de monopolios ni comunismo de Estado*. Madrid: Madre Tierra.
- GUIOMAR, R. (2009), *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. México: Ediciones Era.
- HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. (1994), *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HANNEL, R. (2014), *Del pueblo, para el pueblo. El modelo de la economía participativa*. Barcelona: Icaria.

- HANNERZ, U. (1998), *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HARDIN, G. (1968), "The Tragedy of the Commons", *Science*, núm. 3859: 1243-1248.
- HARDT, M.; NEGRI, A. (2002), *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- HARDT, M.; NEGRI, A. (2004), *Multitud*. Barcelona: Debate.
- HARDT, M.; NEGRI, A. (2011), *Common wealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- HARVEY, D. (2013), *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- HAYS, S. (1959), *Conservation and the Gospel of Efficiency. The Progressive Conservation Movement 1898-1929*. Cambridge: Harvard University Press.
- HELFRICH, S. (comp.) (2008), *Genes, Bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*. México: Ediciones Böll.
- HELFRICH, S.; BOLLIER, D. (2015), "Procomunes", en D'ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- HERRERA, R. (2013), *Breve historia de la utopía*. Madrid: Ediciones Nowtilus.
- HERRERO, Y. (2012), "Vivir bien con menos. Ajustarse a los límites físicos con criterios de justicia", *Inguru Gaiak*, núm. 3: 1-44.
- HERRERO, Y.; CEMBRANOS, F.; PASCUAL, M. (2011), *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Una nueva cultura de la sostenibilidad*. Madrid: Libros en acción.
- HERRERO, Y.; GONZÁLEZ, L. (2011), "Decrecimiento justo o barbarie", *Viento Sur*, núm. 118: 36-45.
- HIMANEN, P. (2001), *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*. New York: Random House.
- HOETMER, R. (2009), *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimiento sociales*. Lima: Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- HOLLOWAY, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Barcelona: El viejo topo.

- HOLLOWAY, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- HUNT, S.; BENFORD, R.; SNOW, D. (2001 [1994]). "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos", en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- IBAÑEZ, R.; CASTRO, C. (2015), "Los comunes en perspectiva: eficiencia versus emancipación", *Dossieres EsF*, núm. 16: 8-16.
- IBÁÑEZ, T. (2006), *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*. Barcelona: Anthropos.
- IBÁÑEZ, T. (2014), *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Barcelona: Virus Editorial.
- IBARRA, P. (2000), "Los estudios sobre los Movimientos Sociales: estado de la cuestión", *Revista española de Ciencia Política*, núm. 2: 271-290.
- IBARRA, P. (2005), *Manual de sociedad civil y movimientos sociales*. Madrid: Síntesis.
- IBARRA, P. (2014), "Movimientos sociales emancipatorios", en IBARRA, P.; LANDEROS, A.; CALVO, J.; APARICIO, M., *La força dels moviments socials*. Barcelona/Girona/Lleida/Tarragona: UDG/UDL/UPF/URV.
- IBARRA, P.; CORTINA, M. (comps.) (2011), *Recuperando la radicalidad: un encuentro en torno al análisis político*. Barcelona: Hacer.
- IBARRA, P.; MARTÍ, S.; GOMÀ, R. (coords.) (2002), *Creadores de democracia radical. Movimientos sociales y redes de políticas públicas*. Barcelona: Icaria.
- IBARRA, P.; MARTÍ, S. (2012). "Los movimientos antiglobalización. La consulta social para la abolición de la deuda externa", en FUNES, M.J.; ADELL, R. (eds.), *Movimientos Sociales: Cambio social y participación*. Madrid: UNED.
- IBARRA, P.; TEJERINA, B. (1998), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- IGLESIAS, P. (2008). *Multitud y acción colectiva postnacional: Un estudio comparado de los desobedientes de Italia a Madrid (2000-2005)*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- ILLICH, I. (2012), *La convivencialidad*. Barcelona: Virus.

- INGLEHART, R. (1991), *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: Siglo XXI.
- JEFFREY, J. (2010), "Reinventing the rose of fire: anarchism and the movements against corporate globalization in Barcelona", *Historia Actual Online*, núm. 21: 143-155.
- JÒDAR, J.; FERNÁNDEZ, D. (2015), *Cop de CUP. Viatge a l'ànima i les arrels de les Candidatures d'Unitat Popular*. Barcelona: Edicions 62.
- JOHNSTON, H.; KLANDERMANS, B. (eds.) (1995), *Social Movements and Culture*. Minneapolis / Londres: University of Minnesota Press / UCL Press.
- JOLL, J. (1978), *Los anarquistas*. Barcelona: Grijalbo.
- JONG, A. (2015), "¿De apisonadora estalinista a mariposa libertaria? La evolución ideológica del PKK", *Viento Sur*, núm. 140.
- KALDOR, M. (2005), *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra*. Barcelona: Tusquets Editores.
- KECK, M.E.; SIKKINK, K. (2000), *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*. México: Siglo XXI.
- KERTZER, D. (1988), *Ritual, Politics and Power*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- KITSCHOLT, H. P. (1986), "Political Opportunity Structures and Political Protest", *British Journal of Political Science*, 16: 57-85.
- KLANDERMANS, B. (2001 [1994]), "La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizados", en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp. 183-219.
- KLEIN, N. (2001), "Reclamemos los bienes comunales", *New Left Review*, núm. 9: 154-163.
- KLEIN, N. (2007), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- KRIESI, H. (1989), "The Political Opportunity Structure of The Dutch Peace Movement", *West European Politics*, núm. 12: 295-312.
- KROPOTKIN, P. (1989), *El apoyo mutuo*. Madrid: Madre Tierra.

- KROPOTKIN, P. (2005), *La conquista del pan*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- KROTZ, E. (1988), *Utopía*. México, D.F: Edicol.
- KUPER, A. (2001), *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- LAFUENTE, A. (2007), “Los cuatro entornos del procomún”, *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, núm. 77-78: 15-22.
- LAFUENTE, A.; CORSÍN, A. (2010), “Comunidades de afectados, procomún y don expandido”, *Fractal*, núm. 57.
- LANDEROS, A. (2014), “El movimiento zapatista como movimiento social contrahegemónico”, en IBARRA, P.; LANDEROS, A.; CALVO, J.; APARICIO, M., *La força dels moviments socials*. Barcelona/Girona/Lleida/Tarragona: UDG/UDL/UPF/URV.
- LARAÑA, E. (1999), *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- LARAÑA, E. (2001a), “Continuidad y unidad en las nuevas formas de acción colectiva. Un análisis comparado de movimientos estudiantiles”, en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- LARAÑA, E. (2001b), “Teoría y método en la investigación de la reflexibilidad y los riesgos tecnológicos”, en CRESPO, E.; SOLDEVILLA, C. (eds.), *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Catarata.
- LARAÑA, E. (2001c), “Reflexivity, Risk and Collective Action Over Waste Management. A Constructive Proposal.”, *Current Sociology*, núm. 49.
- LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.) (2001a), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- LARAÑA, E.; PASCUAL, E. (2002), “La construcción social de discursos rivales sobre el riesgo. Modernización y acción colectiva”, en ROBLES, J.M., *El reto de la participación. Movimientos sociales y organizaciones una panorámica comparativa*. Madrid: A. Machado Libros.
- LATOUCHE, S. (2009a), *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*. Barcelona: Icaria.

- LATOUCHE, S. (2009b), *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona: Icaria.
- LATOUCHE, S. (2012), *La sociedad de la abundancia frugal*. Barcelona: Icaria.
- LATOUCHE, S.; HARPAGÈS, D. (2011), *La hora del decrecimiento*. Barcelona: Octaedro.
- LAVILLE, J.L.; GARCIA, J. (2009), *Crisis capitalista y economía solidaria. Una economía que emerge como alternativa real*. Barcelona: Icaria.
- LEFEBVRE, H. (1978), *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- LENOIR, F. (2005), *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- LEOPOLD, A. (1970), *A Sand Country Almanac with Essays on Conservation from Round River*. Nueva York: Ballantine Books.
- LIETER, B.; KENNEDY, M.; ROGERS, J. (2015), *El dinero de la gente monedas locales y soberanía económica*. Barcelona: Icaria.
- LÓPEZ, A. (2008), "Ecología Social y decrecimiento", *Illacrua*, núm. 161: 26-27.
- LÓPEZ, F. (2013), *Rebeldes solitarios. El magonismo entre los pueblos mixtecos*. México: Desinformémonos.
- LÓPEZ, L. (2000), "Aproximación al concepto de cultura política", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 22: 93-123.
- LÓPEZ, D; LÓPEZ, J.A. (2003), *Con la comida no se juega. Alternativas autogestionarias a la globalización capitalista desde la agroecología y el consumo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LOWY, M. (2004), "¿Hacia una nueva internacional?", en SEN, J.; ANAND, A.; ESCOBAR, A; WATERMAN, P. (eds.), *El Foro Social Mundial: desafiando imperios*. Barcelona: El viejo topo.
- LUQUE, E. (1996), *Antropología política. Ensayos críticos*. Barcelona: Ariel.
- LLOBERA, J.R. (ed.) (1995), *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- MACIONIS, J.J.; PLUMMER, K. (2011), *Sociología*. Madrid: Pearson.

- MADRILONIA (2011), *La Carta de los Comunes de la Ciudad de Madrid. Para el uso y disfrute de lo que todos es*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- MALINOWSKI, B. (1986), *Los argonautas del Pacífico Oriental*. Barcelona: Ediciones 62.
- MARCELLESI, F. (2008), "Nicholas Georgescu-Roegen, padre de la bioeconomía", *Ecología Política*, núm. 35: 143-144.
- MARIN, D. (2010), *Anarquistas. Un siglo de movimiento libertario en España*. Barcelona: Ariel.
- MARINIS, P.; GATTI, G.; IRAZUZTA, I. (eds.) (2010), *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. Barcelona: Anthropos.
- MARTÍNEZ, J. (1984), *L'ecologisme i l'economia. Historia d'unes relacions amagades*. Barcelona: Edicions 62.
- MARTÍNEZ, J. (1999), *Introducción a la economía ecológica*. Barcelona: Rubes.
- MARTÍNEZ, J. (2004), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.
- MARTÍNEZ, J. (2013), "Karl Polanyi: Historia Social y Antropología Económica", *Ecología Política*, núm. 45: 122-124.
- MARTÍNEZ, R. (2012), "Los cercamientos digitales", en VV.AA., *Cultura libre digital. Nociones básicas para defender lo que es de todos*. Barcelona: Icaria.
- MÁRTINEZ, Z.; CASADO, B.; IBARRA, P. (2012), "Movimientos Sociales y procesos emancipadores", *Cuadernos de Trabajo – Hegoa*, núm. 57.
- MÁRTINEZ, Z.; CASADO, B. (2013) "Acerca de opresiones, luchas y resistencias: movimientos sociales y procesos emancipadores", *Cuadernos de Trabajo – Hegoa*, núm. 60.
- MATTEI, U. (2013), *Bienes comunes. Un manifiesto*. Madrid: Trotta.
- MAUSS, M. (1971), "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en MAUSS, M., *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

- MAUSS, M. (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- McADAM, D. (1982), *Political Process and The Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McADAM, D. (2001), "Cultura y movimientos sociales", en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- McADAM, D.; TARROW, S.; TILLY, C. (2005), *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Hacer.
- MEAD, G.H. (1934), *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- MEES, L. (1998), "¿Vino viejo en odres nuevos? Continuidades y discontinuidades en la historia de los movimientos sociales", en IBARRA, P.; TEJERINA, B. (1998), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- MERLO, V. (2007), *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Barcelona: Kairós.
- MICHAEL, A. (2005), *Parecon. Vida después del Capitalismo*. Madrid: Akal.
- MILL, J.S. (2002), *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- MOLINA, J.L.; VALENZUELA, H. (2007), *Invitación a la Antropología Económica*. Barcelona: Bellaterra.
- MONTERO, J.R; FONT, J.; TORCAL, M. (2006), *Ciudadanos, asociaciones y participación en España*. Madrid: CIS.
- MORALES, M. (1980), *Milenarismo. Mito y realidad del fin de los tiempos*. Barcelona: Gedisa.
- MORO, T. (2001), *Utopía*. Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- MUÑOZ, B. (2005), *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*. Barcelona: Anthropos.
- MUÑOZ, G. (2003), *20 y 10 el fuego y la palabra*. Barcelona: Virus.
- NAREDO, J.M. (2011), "Reflexiones sobre la bandera del decrecimiento", *Viento Sur*, núm. 118: 23-35.

- NAREDO, J.M. (2012), "A propósito de un debate en el Consejo de ATTAC. Ideas a raíz de la polémico del decrecimiento", *Viento Sur*, núm. 120: 81-87.
- NAVARRO, F.J. (2004), *A la revolución por la cultura*. Valencia: Universitat de València.
- NEVEU, E. (2002), *Sociología de los movimientos sociales*. Barcelona: Hacer.
- OBSERVATORIO METROPOLITANO (2014), *La apuesta municipalista. La democracia empieza por lo cercano*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- OBSERVATORIO METROPOLITANO; DIEZ, X.; COL·LECTIU VÍRIC (2015), *L'aposta municipalista. De les bullangues a les lluites actuals pels municipis lliures a Catalunya*. Barcelona: Virus.
- ÖCALAN, A. (2013), *Hoja de ruta. Hacia la paz en el Kurdistan*. Tafalla: Txalaparta.
- ÖCALAN, A. (2015a), *Confederalismo Democrático*. Madrid: Rojava Azadî.
- ÖCALAN, A. (2015b), *Liberando la vida: La revolución de las mujeres*. Madrid: Rojava Azadî.
- ÖCALAN, A. (2015c), *Guerra y paz en el Kurdistan*. Perspectivas para una solución política a la cuestión kurda. Madrid: Rojava Azadî.
- OLIVERAS, A.; MARTÍNEZ, J. (2003), *¿Quién debe a quién? Deuda ecológica y deuda externa*. Barcelona: Icaria.
- ORMAECHEA, V. (2015), "Trayecto de una investigación: el caso de la Cooperativa Integral Catalana", *Diálogo Andino*, núm. 47: 105-113.
- ORTEGA, M. (2011), "Origen y evolución del movimiento de justicia ambiental", *Ecología Política*, núm. 41: 17-24.
- OSTROM, E. (2000), *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PANIAGUA, J. (2008), *La larga marcha hacia la anarquía*. Pensamiento y acción del movimiento libertario. Madrid: Síntesis.
- PANIAGUA, J. (2012), *Breve historia del anarquismo*. Madrid: Ediciones Nowtilus.
- PANITCH, L. (2005), "Los movimientos y la renovación del socialismo", en EPSTEIN, B. et al. , *Movimientos de resistencia al capitalismo global*. Barcelona: Hacer.

- PASTOR, J. (2002), *Qué son los movimientos antiglobalización. Seattle, Génova, Porto Alegre... Los diferentes grupos y sus propuestas. El debate después del 11/09*. Barcelona: RBA.
- PASTOR, J. (2009a), "Ecosocialismo y decrecimiento", *Libre pensamiento*, núm. 61: 22-27.
- PASTOR, J. (2009b), "El retorno del anticapitalismo", *Viento Sur*, núm.100: 163-174.
- PASTOR, J. (2012), "Génesis y desarrollo de los movimientos sociales desde una perspectiva histórica", en FUNES, M.J.; ADELL, R. (eds.), *Movimientos sociales: Cambio social y participación*. Madrid: UNED.
- PAULSON, S. (2015), "Ecología Política", en D'ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- PERALTA, A.F. (2003), "La noción de ambigüedad de la técnica en Jacques Ellul", *Revista Sistemas & Telemática*, núm. 2: 91-105.
- PEREIRA, M.I. (1978), *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. México, D.F: Siglo XXI.
- PÉREZ, S. (2010), *El retorno de los campesinos*. Barcelona: Icaria.
- PÉREZ, V. (1993), *La primacía de la sociedad civil*. Madrid: Taurus.
- PÉREZ, V. (1997), *La esfera pública y la sociedad civil*. Madrid: Taurus.
- PÉREZ, J.C.; ETXEZARRETA, E.; GURIDI, L. (2009), "Economía Social, Empresa Social y Economía Solidaria: diferentes conceptos para un mismo debate", *Papeles de economía solidaria*, núm. 1: 1-41.
- PLEYERS, G. (2009), "Autonomías locales y subjetividades en contra del neoliberalismo: hacia un nuevo paradigma para entender los movimientos sociales", en MESTRIES, F.; PLEYERS, G.; ZERMEÑO, S. (coords.), *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*. México: Anthropos.
- POLANYI, K. (2007), *La gran transformación*. Argentina: Quipu editorial.
- PRADO, A. (2010), *El islam como anarquismo místico*. Barcelona: Virus.

- PRAT, E. (coord.) (2004), *Els moviments socials a la Catalunya contemporània*. Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona.
- PRAT, J. (coord.) (2012), *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- PROUDHON, P.J. (2005), *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- PUJADAS, J.J. (2002), *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: CIS.
- PUJADAS, J.J.; COMAS, D.; ROCA, J. (2010), *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.
- RABIN, P. (2013), *Hacia la sobriedad feliz*. Madrid: Errata Naturae.
- RABINOW, P. (1992), *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Ediciones Júcar.
- RAMOS, E. (2006), "Taxonomías o metáforas sobre el concepto de cultura política, en GONZÁLEZ, M.A. (coord.), *Pensando la política. Representación social y cultura en los jóvenes mexicanos*. México: Plaza y Valdés.
- RAZETO, L. (2007), "La Economía de la Solidaridad: concepto, realidad y proyecto", en CORAGGIO, J.L. (org.), *La economía Social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: Altamira.
- RECUERO, J.R. (2004), *La libertad en Rousseau y Kant: de la teoría a la práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RENOU, X. (2015), "Desobediencia", en D'ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- RETAMAL, C. (2007), "Ernst Bloch y la esperanza utópica de la modernidad", *Pensamiento*, 237: 463-474.
- RIDOUX, N. (2009), *Menos es más. Introducción a la filosofía del decrecimiento*. Barcelona: Los libros del lince.
- RIECHMANN, J.; FERNÁNDEZ, B. (1994), *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.

- RIVAS, A. (1998), "El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales", en IBARRA, P.; TEJERINA, B. (1998), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- ROBLES, J.M.; MIGUEL, A. (2012), "Dimensión simbólica y cultural de los movimientos sociales. El movimiento feminista y la construcción de marcos simbólicos", en FUNES, M.J.; ADELL, R. (eds.), *Movimientos sociales: Cambio social y participación*. Madrid: UNED.
- ROCA, B. (coord.) (2008), *Anarquismo y Antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Madrid: LaMalatesta.
- ROMAN, R.; VELASCO, E. (2005), "El zapatismo y el movimiento obrero en México en el cambio de siglo", en EPSTEIN, B. et al. , *Movimientos de resistencia al capitalismo global*. Barcelona: Hacer.
- ROMANO, O. (2015), "Antiutilitarismo", en D'ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- ROMERO, L. (2009), "¿Adiós a la revolución?", *Viento Sur*, núm. 100: 195-201.
- ROSTOVITZ, M. (1967), *Historia social y económica del Mundo Helenístico*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ROUSSEAU, J.J. (2005), *Emilio o De la educación*. Madrid: Alianza.
- RUANO, R. (2009), *Sociología y anarquismo. Análisis de una cultura política de resistencia*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo.
- RUIZ, J.I. (1999), *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Deusto.
- RUSSI, D. (2005), "La otra cara de una economía globalizada: el Norte en deuda con el Sur", *El ecologista*, 42: 48-50.
- SABÍN, F. (2015) "La economía solidaria, el movimiento cooperativista y los comunes", *Dossieres EsF*, núm. 16: 37-40.
- SALINS, M. (1983), *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- SANDOVAL, H.M. (2013), *Prácticas libertarias y movimientos anticapitalistas. Devenir revolucionario de las colectividades en ruptura*. Guadalajara-Jalisco: Grietas Editores.

- SAUCA, J.M.; WENCES, M.I. (2007), *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*. Madrid: Trotta.
- SAVATER, F. (2001), "La imaginación justiciera", en MORO, T., *Utopía*. Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- SCHNEIDER, F.; DEMARIA, F. (2011), "Decreixement Sostenible: complementarietat en la diversitat", *Revista Nous Horitzons*.
- SCHUMACHER, E.F. (2011), *Lo pequeño es hermoso*. Madrid: Akal
- SEKULOVA, F. (2015), "Felicidad", en D'ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- SEN, J.; ANAND, A.; ESCOBAR, A; WATERMAN, P. (eds.) (2004), *El Foro Social Mundial: desafiando imperios*. Barcelona: El viejo topo.
- SENIK, C. (2005), "Income distribution and subjective wellbeing: What can we learn from subjective data?", *Journal of Economic Surveys*, núm. 19: 43-63.
- SENNET, R. (2009), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- SEVILLA, A. (2013), "¿Planificar los comunes? Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista", *Scripta Nova*, núm. 442.
- SINGER, P. (2006), "*Economía Solidaria, posibilidades y desafíos*". Presentación en el Sindicato de Ingenieros de Rio de Janeiro.
- SKOCPOL, T. (1979), *States and Social Revolutions*. New York: Cambridge University Press.
- SNOW, D.A.; BENFORD, R.; WORDEN, S. et al. (1986), "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation", *American Sociological Review*, núm. 51: 446-481.
- SOUSA, B. (2005), *El Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria.
- SOUSA, B. (2006), *Conocer desde el sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- SOUSA, B. (2008) “Reinventando la emancipación social”, en SOUSA, B., *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. La Paz: CLACSO.
- SOUSA, B. (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- STOWASSER, H. (1985), *Das Projekt A*. Wetzlar: An-Archia-Verlag.
- STOWASSER, H. (2004), “El ‘Proyecto A’”, en BOOKCHIN, M.; LIGURI, D.; STOWASSER, H., *La utopía es posible: experiencias posibles*. Buenos Aires: Tupac Ediciones.
- SVAMPA, M. (2011), “Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina”, en IBARRA, P.; CORTINA, M., *Recuperando la radicalidad: un encuentro en torno al análisis político crítico*. Barcelona: Hacer.
- SNOW, D.A.; BENFORD, R.D. (1988), “Ideology, Frame Reference and Participant Mobilization”, en KLANDERMANS, B.; KRIESI, H.; TARROW, S. (eds.): *From Structure to Action: Social Movement Participation Across Cultures*. Greenwich, Conn: JAI Press.
- SUBCOMANDANTE GALEANO. et al (2015), *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I*. Barcelona: CGT Chiapas – Adherentes a la Sexta Barcelona.
- SUBCOMANDANTE MARCOS. (1999), *Relatos del viejo Antonio*. Barcelona: Virus.
- SUBCOMANDANTE MARCOS. (2014), *Insurrección de los muertos: resurrección de los vivos*. San Cristobal de las Casas: Pensaré Cartoneras.
- SUBIRATS, J. (2011), “Algunos apuntes sobre la relación entre los bienes comunes y la economía social y solidaria”, *Otra economía*, núm. 9: 195-204.
- SWIDLER, A. (1986), “Culture in Action: Symbols and Strategies”, *American Sociological Review*, núm. 51: 273:286.
- SWYNGEDOUW, E. (2015), “Despolitización (‘Lo político’)”, en D’ALISA, G.; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- TAIBO, C. (2007), *Movimientos antiglobalización. ¿Qué son? ¿Qué quieren? ¿Qué hacen?*. Madrid: Catarata.
- TAIBO, C. (2009), “Un vampiro de nuestros días: la globalización capitalista”, *Viento Sur*, núm.100: 223-229.

- TAIBO, C. (2010), *Libertari@s. Antología de anarquistas y afines para uso de las generaciones jóvenes*. Barcelona: Los libros del lince.
- TAIBO, C. (2011a), *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid: Catarata.
- TAIBO, C. (dir.) (2011b), *Decrecimientos. Sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana*. Madrid: Catarata.
- TAIBO, C. (dir.) (2011c), *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*. Madrid: Catarata.
- TARÍN, A. (coord.) (2015), *Miradas libertarias*. Madrid: Catarata.
- TARROW, S. (1989), *Democracy and Disorder: Protest and Politics in Italy, 1965-1975*. Oxford: Clarendon Press.
- TARROW, S. (2005), *El nuevo activismo transnacional*. Barcelona: Hacer.
- TARROW, S. (2012), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Argentina: Alianza.
- TAYLOR, S.J.; BODGAN, R. (1987), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, R. (2014), "Revolución social en el Kurdistán", *Tierra y Libertad*, núm. 316: 3-9.
- TERMES, J. (2011), *Historia del anarquismo en España (1870-1980)*. Barcelona: RBA.
- TEJERA, H. (2000), *Antropología política. Enfoques contemporáneos*. México: Plaza y Valdés.
- TEJERINA, B. (1998), "Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores", en IBARRA, P.; TEJERINA, B. (eds.), *Movimientos sociales, transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- TEJERINA, B. (2010), *La sociedad imaginada. Movimientos sociales y cambio cultural en España*. Madrid: Trotta.
- THOMPSON, J.B. (2002), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM.

- TILLY, C. (1978), *From Mobilization to Revolution*. New York: McGraw-Hill Inc.
- TILLY, C. (2007), *Violencia colectiva*. Barcelona: Hacer.
- TILLY, C.; WOOD, L.J. (2009), *Los movimientos sociales, 1786-2009*. Barcelona: Crítica.
- TURNER, R.; KILLIAM, L. (1957), *Collective Behaviour*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- TURNER, V. (1988), *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- VALLVERDÚ, J. (2003), "El agente humano. La dimensión socioinstitucional de la religión", en ARDEVOL, E.; MUNILLA, G. (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: UOC.
- VALLVERDÚ, J. (2005), "Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México". *Nueva Antropología*, núm. 65: 137-153.
- VALLVERDÚ, J. (2008), "Símbolos religiosos y acción colectiva: la mística del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil", en CORNEJO, M.; CANTÓN, M. LLERA, R. (coord.), *Teoría y prácticas emergentes en Antropología de la religión*. Donosti: Ankulegui.
- VALLVERDÚ, J. (2011), "Ciberactivismo político transnacional: el caso del MST de Brasil", *Ankulegi*, núm. 15: 159-173.
- VALLVERDÚ, J. (2012), *Los sin tierra. Mística y resistencia en el MST de Brasil*. Tarragona: Publicacions URV.
- VELASCO, H.; DÍAZ, A. (1999), *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Simancas Ediciones.
- VERA, J.M. (1998), "Cornelius Castoriadis (1922-1997): la interrogación permanente", *Iniciativa Socialista*, núm. 48.
- VICIÉN, E. (2015), *Kurdistan un país mental*. Madrid: Rojava Azadî.
- VV.AA. (2009), *Comunización. Materiales para la Revolución Social*. Madrid: Klinamen.
- VV.AA. (2012), "Los bienes comunes. Cultura y práctica de lo común", *Documentación Social*, núm. 167.
- VV.AA. (2013), "Los bienes comunes", *Ecología política*, núm. 45.

- VV.AA. (2015), *La apuesta directa. Debate libertario y ciclo político*. Madrid: Enclave de Libros.
- WALLERSTEIN, I. (1993), "1968: revolución en el sistema-mundo", *Viento Sur*, núm. 9: 97-100.
- WALLERSTEIN, I. (2004), *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal.
- WARD, C. (2013), *Anarquía en acción. La práctica de la libertad*. Madrid: Enclave de libros.
- WATERMAN, P. (2006), *Los nuevos tejidos nerviosos del internacionalismo y la solidaridad*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- WEBER, M. (1979), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.
- WEBER, M. (1993), *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de cultura económica de España.
- WELCH, S. (1993), *The Concept of Political Culture*. Nueva York: St. Martin's Press.
- WITKOP, J.F. (1975), *Bajo la bandera negra*. Barcelona: Grijalbo.
- WOODCOCK, G. (1979), *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*. Barcelona: Ariel.
- YAGUE, A. (2013). *El cooperativisme llibertari com a eina de transformació social: El cas de la 'Cooperativa Integral Catalana'*. Trabajo Fin de Máster, Universidad de Valencia, Valencia.
- ZIBECHI, R. (2007), *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ZINN, H. (2008), "Sobre el anarquismo", *El viejo topo*, núm. 248: 27-33.

WEBGRAFÍA

CANDIDATURA DE UNIDAD POPULAR. *Qui som*. Recuperado el 2 de agosto de 2016, de <<http://cup.cat/qui-som>>

CASTELLS, M. (2005, 21 de mayo). *Neoanarquismo*. Recuperado el 12 de mayo de 2017, de <<http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/2005/05/21/pagina-26/39776554/pdf.html>>

COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA. *¿Cómo nos organizamos?*. Recuperado el 25 de agosto de 2016, de <<http://cooperativa.cat/es/que-es-la-cic-4/como-nos-organizamos/>>

COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA. *Antecedentes*. Recuperado el 08 de mayo de 2017, de <<http://cooperativa.cat/es/que-es-la-cic-4/antecedentes/>>

COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA. *Ekonomikón. Manual básico de economía alternativa y monedas sociales*. Recuperado el 10 de mayo de 2017, de <<https://mensajesdelfuturo.files.wordpress.com/2012/02/ekonomikon-parte-1c2aa.pdf>>

COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA. *Ekonomikón. Segunda parte. Economía alternativa y monedas sociales*. Recuperado el 10 de mayo de 2017, de <<https://mensajesdelfuturo.files.wordpress.com/2012/02/ekonomikon-parte-1c2aa.pdf>>

COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA. (2014, 4 de noviembre) *Membres de la CIC participen en un documental sobre decreixement*. Recuperado el 8 de mayo de 2017, de <<https://cooperativa.cat/membres-de-la-cic-participen-en-un-documental-sobre-decreixement/>>

COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA. (2014, 29 de diciembre) *La moneda social se extiende de la mano de la autogestión*. Recuperado el 26 de agosto de 2016, de <<http://cooperativa.cat/es/la-moneda-social-se-extiende-de-la-mano-de-la-autogestion/>>

COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA. (2015, 6 de octubre) *“Para cambiarlo” todo, un llamamiento anarquista para la revolución integral*. Recuperado el 8 de mayo de 2017, de <<https://cooperativa.cat/es/para-cambiar-todo-un-llamamiento-anarquista-para-la-revolucion-integral/>>

D’ALISA, G. (2017, 10 de mayo) *Para desafiar al neoliberalismo se tiene que desenmascarar su base ideológica: el crecimiento*. Recuperado el 11 de mayo de 2017, de <<http://www.decrecimiento.info/2017/05/para-desafiar-al-neoliberalismo-se.html>>

DERECHO DE REBELIÓN. (2015). *Manual de Desobediencia Económica*. Recuperado el 8 de septiembre 2016, de <<http://cooperativa.cat/wp-content/uploads/2015/02/MANUAL-DESOBEDIENCIA-2015.pdf>>

DURAN, E. (2016, 4 de julio). *De la vía institucional a la revolución integral*. Recuperado el 8 de mayo de 2017, de <<https://fair.coop/es/de-la-via-institucional-a-la-revolucion-integral/>>

DURAN, E. (2016, 13 de noviembre). *Aprendiendo de la autonomía democrática para construir la autonomía comunal*. Recuperado el 8 de mayo de 2017 de <<http://enricduran.cat/es/aprendiendo-de-la-autonomia-democratica-para-construir-la-autonomia-comunal/>>

EXPANSIÓN.COM (2010, 14 de octubre). *La moneda social florece en Catalunya*. Recuperado el 8 de mayo de 2017, de <<http://www.expansion.com/2010/03/15/catalunya/1268686410.html>>

FORO BRASILEÑO DE ECONOMÍA SOLIDARIA. (2003). *Carta de Principios de la Economía solidaria*. Recuperado el 9 de septiembre de 2016, de <<http://www.fbes.org.br/>>

GRAEBER, D.; GRUBACIC, A. (2012). *El anarquismo, o el movimiento revolucionario del siglo XXI*. Recuperado el 11 de mayo de 2017, de <<http://sovmadrid.cnt.es/textos/EI%20anarquismo,%20o%20el%20movimiento%20revolucionario%20del%20siglo%20XXI.pdf>>

GRUPO DE REFLEXIÓN PARA LA AUTONOMÍA. (2016, 16 de mayo). *Esbozos para sostener una vida común. Una mirada a la economía desde la autonomía*. Recuperado 1 de septiembre de 2016, de <<http://www.grupreflexioautonomia.org/es/esbozos-para-sostener-una-vida-comun-una-mirada-a-la-economia-desde-la-autonomia/>>

GRUPO DE REFLEXIÓN PARA LA AUTONOMÍA (2015, 16 de abril) *¿Reforma o revolución? Pensando la transformación social hoy: Construir un nuevo mundo – Acabar con el orden establecido*. Recuperado el 1 de mayo de 2016, de <<http://www.grupreflexioautonomia.org/es/reforma-o-revolucion/>>

GUERRA, P. (2004). *Economía de la Solidaridad. Una introducción a sus diversas manifestaciones teóricas*. Recuperado 28 de septiembre de 2016, de <<http://tacuru.ourproject.org/documentos/guerra.pdf>>

HELFRICH, S. (2010, 19 de febrero). *Lo común como paradigma compartido de los movimientos sociales y más*. Recuperado el 10 de mayo de 2017, de <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=100744>>

IBAÑEZ, T. (2014, 29 de junio). *Nunca se toma el poder, sino es el poder que es el poder que nos toma*. Recuperado el 1 de septiembre de 2016 <<http://www.lamarea.com/2014/06/29/tomas-ibanez/>>

MOLINA, M. (2013, 1 de mayo). *La desobediencia como actitud vital para transformar el mundo*. Recuperado el 12 de marzo de 2016, de <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=167503>>

MOVIMIENTO DE RESISTENCIA GLOBAL. (2000) *Manifiesto del Movimiento de Resistencia Global Madrid-Praga 2000*. Recuperado el 7 de septiembre de 2016, de <<http://www.nodo50.org/praga00/manifiesto.htm>>

REBÓN, J.; PÉREZ, V. (2012) *Acción directa y procesos emancipatorios. Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo*. Recuperado el 25 de abril de 2016, de <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/402trabajo.pdf >

TAYLOR, R. (2014, 17 de agosto) *El nuevo PKK: desatando una revolución social en el Kurdistán*. Recuperado el 12 de mayo de 2017, de <<http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/32290>>

VV.AA. (2012, 15 de marzo) *Cooperativas Integrales*. Recuperado el 1 de mayo de 2016, de <http://enricduran.cat/wp-content/uploads/2013/02/04Publicacion_REBELAOS_Alta-Resolucion.pdf >

ANEXO I: LA CIC EN LA RED

1. ESTRUCTURA GENERAL DE LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA:

- AUREASOCIAL (Espacio de encuentro y coordinación): <http://www.aureasocial.org/>
- ASAMBLEA BIORREGIÓN NORTE: <http://bioregionalnordcic.blogspot.com/>
- ASAMBLEA BIORREGIÓN SUR: <http://bioregiosud.cooperativa.cat/>
- CAC (Central de abastecimiento y distribución): <http://cac.cooperativa.cat/>
- RED DE COOPERATIVAS INTEGRALES (Sin Fronteras – Revolución Integral): <http://integralkooperativoj.net/>

2. HERRAMIENTAS INFORMÁTICAS:

- CIC (Web principal): <https://cooperativa.cat/es> o <http://www.cooperativaintegral.cat/>
- INTEGRAL CES (Plataforma informática para el intercambio económico): <https://www.integralces.net/>
- SERVIDOR DE CORREO ELECTRÓNICO: https://mail.cooperativa.cat/mail/?_task=logout
- PAMAPAM⁸⁸ (Mapa de iniciativas de economía solidaria): <http://pamapam.org/es>

3. ECOREDES INTEGRADAS EN LA CIC (WEB):

- Ecoxarxa Anoia: <http://anoia.ecoxarxes.cat/>
- Ecoxarxa Ebre: <https://exebre.wordpress.com/>
- Ecoxarxa El Poblet: <https://www.facebook.com/Eco-Xarxa-El-Poblet-Bcn-1266125190118670/>
- Ecoxarxa Empordà: <https://ecoxarxaemporda.wordpress.com/2011/10/31/com-funcionem/>

⁸⁸ XES y SETEM son las organizaciones que han producido este recurso. Aunque externo a la CIC proporciona una herramienta para localizar y conocer las iniciativas que dentro de la CIC promueven la economía solidaria.

- EcoXarxa Garrotxa: <http://ecoxarxagarrotxa.blogspot.com.es/>
- EcoXarxa Girona: <https://ecoxarxagirona.wordpress.com/>
- Ecoxarxa Penedès: <http://ecopenedes.blogspot.com.es/>
- Ecoxarxa Montseny: <http://www.ecoseny.net/>
- Ecoxarxa Vallès Oriental: <https://www.facebook.com/Ecoxarxa-Vall%C3%A8s-Oriental-creant-alternatives-sostenibles-199877776723523/>
- Xarxa Eco de Tarragona: <http://blog.xarxaeco.org/>

4. REDES LOCALES DE LAS DISTINTAS COOPERATIVAS INTEGRALES:

- Ecoredes de la comunidad catalana, balear y valenciana: <http://ecoxarxes.cat/ecoxarxes/>
- Ecoredes de la comunidad aragonesa, castellano-leonesa y madrileña: <http://ecoxarxes.cat/ecoredes/>
- Ecored francesa: <http://ecoxarxes.cat/ecoreseau/>

5. ENTIDADES Y COLECTIVOS DEL ENTORNO DE LA CIC:

- DERECHO DE REBELIÓN (Iniciativa para extender la revolución integral): <http://www.derechoderebelion.net/>
- GRUPO DE REFLEXIÓN PARA LA AUTONOMÍA (GRA): <http://www.grupreflexioautonomia.org/es/>
- ADHERENTES A LA SEXTA BCN (Colectivo solidario con el movimiento zapatista): <https://adherentesalasextabcn.wordpress>
- ZAD CATALUNYA (Colectivo de apoyo a la ZAD): <https://zadcatalunya.noblogs.org/>
- EL LOKAL (Un rincón libertario en el Raval): <http://ellokal.org/>
- ATENEO LA BASE (Proyecto cooperativo y libertario del Poble Sec): <http://www.labase.info/>
- RISEUP (Colectivo hacker y solidario con proyectos libertarios): <https://riseup.net/es>
- COORDINADA DE INFRAESTRUCTURAS LIBERTARIAS (Plataforma libertaria): http://nordestllibertari.blogspot.com/2015/09/1-trobada-de-la-coordinadora_22.html
- XARXA D'ECONOMIA SOLIDARIA (XES): <http://www.xes.cat/pages/xs000.php?i=0>

- ENGREMIAT (Iniciativa en transición hacia la revolución eco-industrial):
Web: <http://www.engremiat.com/>
Blog: <http://engremiat.blogspot.com.es/>
Facebook: <https://www.facebook.com/Engremiat/>
YouTube (Presentación): <https://www.youtube.com/watch?v=TvaBigmkYas>
- RESEARCH & DEGROWTH (Asociación académica dedicada a la investigación, formación, concienciación y organización de eventos en torno al decrecimiento):
<https://degrowth.org/>
- INSTITUTO DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA AMBIENTAL (ICTA): <http://ictaweb.uab.cat/>
- ICARIA EDITORIAL: <http://www.icariaeditorial.com/>
- INSTITUTO DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y DE LA AUTOGESTIÓN (ICEA):
<http://iceautogestion.org/>

6. PROYECTOS DE INTERÉS IMPULSADOS POR LA CIC:

- CASX (Cooperativa de financiación): <http://www.casx.cat/es>
- COOPFUNDING (Web de micromecenazgo): <https://coopfunding.net/es/>
- L'ALBADA (Espacio de educación viva): <http://albadaviva.blogspot.com.es/>
- FEINA COOPERATIVA (Bolsa de trabajo): <http://feina.cooperativa.cat/>
- MERCAT COOPERATIU (Directorio de proyectos): <http://mercat.cooperativa.cat/>
- XCTIT (Red de ciencia, técnica y tecnología): <http://xctit.replicat.net/>
- REPLICAT (Plataforma de intercambio tecnológico): <http://replicat.net/>

7. COMUNIDADES:

- CALAFOU (Colonia ecoindustrial postcapitalista): <https://calafou.org/>
- ECOVILA AMAT (Granja eco libertaria y animalista): <https://ecovilamat.org/>
- ROIG 21 (Comunidad y proyecto en el Raval):

Artículo en la web de la CIC sobre el proyecto:
<https://cooperativa.cat/es/roig-21-abre-las-puertas-a-un-nuevo-espacio-autogestionado/>

Páginas en Facebook:

<https://www.facebook.com/groups/361493333925547/>

<https://www.facebook.com/kala.yaya.37?fref=ts>

<https://www.facebook.com/roig21/?fref=ts>

https://www.facebook.com/pg/roig21etc/about/?ref=page_internal

Twitter: <https://twitter.com/roig21>

- SOM COMUNITAT (Comunidad en Pujarnol):
<https://www.facebook.com/profile.php?id=100010861595073>

- CAN TONAL DE VALLBONA (Comunidad): <http://cantonal.net/>

8. PUBLICACIONES:

- CRISI (Publicación gratuita para sobrevivir a las turbulencias económicas):
http://enicduran.cat/wp-content/uploads/2013/02/01crisi_cat.pdf

- ¡PODEMOS! (Publicación gratuita para constituir una verdadera soberanía popular en tiempo de crisis): http://enicduran.cat/wp-content/uploads/2013/02/02podemos_cast.pdf

- ¡QUEREMOS VIVIR SIN CAPITALISMO! (Manual para la autogestión de nuestras vidas): http://enicduran.cat/wp-content/uploads/2013/02/03queremos_cast.pdf

- REBELAOS (Declaración rebelde 15 de marzo de 2012): <http://www.rebelaos.net/>

9. AUDIOVISUALES SOBRE LA CIC:

- LOS VIDEOS DE LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA:
<https://vimeo.com/cooperativa/videos>

- INLAKESH, *Dreces*. Recuperado el 8 de mayo de 2017, de <https://archive.org/details/Dreces>

- VICE, *El legado de Robin Bank*. Recuperado el 8 de mayo de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=21Bt5Mmt-bo>

- UNA PRESENTACIÓN DE LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA (2017). Recuperado el 29 de junio de 2017 de <https://www.youtube.com/watch?v=4vf0f1FJJIM>

10. EL ACTIVISMO EN LA CIC. PROTAGONISTAS Y ENLACES:

- ENRIC DURAN

Blog personal: enricduran.cat/es/

Wikipedia: https://es.wikipedia.org/wiki/Enric_Duran

Twitter: <https://twitter.com/enricdurang?lang=es>

Facebook: <https://www.facebook.com/enricdurangiralt>

- JUANITO PIQUETE

Blog Música y Poesía LLibertaria: <https://juanitopiquete.wordpress.com/>

Web bandcamp: <https://juanitopiquete.bandcamp.com/>

Facebook: <https://www.facebook.com/juanitopiquete>

- XAVIER BORRÀS

Blog "Bandera Negra": <http://xavierborras.blogspot.com/>

Wikipedia: https://es.wikipedia.org/wiki/Xavier_Borr%C3%A0s

- DIDAC COSTA

Espacio de reflexión eco libertaria: <https://didaccosta.net>

Entrevista a Xavier Borràs y Didac Costa: <https://www.youtube.com/watch?v=RUI-BWJi0ag>

ANEXO II: RELACIÓN DE INFORMANTES

En este anexo aparecen los informantes clave que me han permitido profundizar en la acción colectiva de la CIC. Para guardar el anonimato de estos activistas he asignado un nombre ficticio a cada uno de ellos. Se ha elaborado un perfil mínimo de cada uno de ellos donde se especifica: edad; ámbito o esfera de la CIC donde desarrolla o desarrollaba su actividad; nivel de formación o estudios alcanzados; lugar de residencia; y finalmente el grado de relación que tuve con el activista.

- MANEL:

Este activista tiene 57 años y reside en la ciudad de Barcelona. Su participación en la CIC es muy activa. Inició la misma en 2012 y en el periodo correspondiente al trabajo de campo dinamizaba y coordinaba la comisión Jurídica de esta organización. También, destaca su papel en la comisión de Extensión y en la de Acogida. Pertenece a la ecored “el Poblet”. Inició estudios superiores aunque no llegó a finalizarlos. Con él establecí un fuerte vínculo de confianza y su colaboración fue esencial para dotar de contenido significativo esta tesis. Actuó de portero facilitándome el acceso a encuentros relevantes y posibilitó llegar a conocer a miembros del entorno de la CIC de gran interés para esta investigación.

- PERE :

Reside en la ciudad de Barcelona y tiene 42 años. Destaca por su fuerte implicación en el proyecto colectivo de la CIC y su labor en las comisiones de Comunicación y Extensión. Realiza audiovisuales para la CIC y posee un nivel de estudios medio. Al igual que el anterior es miembro de la ecored “el Poblet”. Su disposición a colaborar con la tesis posibilitó conocerle y mantener una relación muy productiva para la misma. Llegué a formar “equipo” con él atendiendo a otros activistas o colaborando con colectivos del entorno de la CIC. Siempre se mostró muy interesado en la investigación y facilitó su viabilidad.

- ERIK:

Este joven es miembro de la CIC desde 2012 y tiene 36 años. Posee estudios superiores y coordinaba la comisión de Acogida de esta organización. Además, era el encargado de dar las primeras reuniones informativas a las personas interesadas del proyecto y tenía un profundo conocimiento de la red que conformaba la CIC y su dinámica interna. Accedió a que iniciase mi primera colaboración en su comisión y poder trabajar con él. Lo que posibilitó

posteriormente conocer desde dentro esta plataforma antisistema. Mantuve una intensa relación ya que formaba parte de su comisión y eran muy frecuentes nuestros encuentros –reuniones, viajes, etc.–

- ALEJANDRO:

Este activista de 41 años reside en Valls (Tarragona). Coordinador de la Xarxa ECO de Tarragona y miembro de las comisiones de Comunicación y Coordinación de la CIC. Posee estudios superiores pero no los ha finalizado. Desde 2010 destaca en la organización por promover en su seno el uso de la moneda social. Con él establecí un buen nivel de comunicación y fue un informante esencial en la primera fase del trabajo de campo.

- EDUARDO:

Dinamizador de la Xarxa ECO de Tarragona desde 2010, este activista de 38 años de edad que posee estudios superiores destaca en la CIC por impulsar el intercambio económico en moneda social. Siempre cordial, atento y afectuoso pude establecer con él una buena relación que llevó a conocer su ecored, estar presente en sus encuentros y poder entrevistar a sus miembros.

- SARA:

Esta terapeuta de 53 años posee estudios superiores y reside en Blanes (Girona). Miembro de la CIC desde 2009 actualmente es parte integrante de la comisión de Coordinación de la CIC. En concreto, del *Grupo de Acompañamiento Relacional* (GARC). Desde el primer momento apoyó mi integración como voluntario en la organización y me facilitó ir conociendo a sus miembros.

- MARIO:

Este activista de 30 años –aproximadamente– posee estudios superiores y reside en *Calafou* una comunidad de la CIC situada en el municipio de Cabrera d'Anoia (Barcelona). Miembro de la comisión de Informática de esta organización, destaca su labor en el mantenimiento de sus servidores. Pronto establecimos una buena relación que llevó a estrechar lazos de confianza que me permitieron conocer Calafou, la vida cotidiana del activista en esta comunidad y a una parte de sus residentes.

- ANDRÉS:

Este activista con estudios superiores y de 34 años de edad residía en Gelida (Barcelona). Es miembro del *Grupo de Reflexión para la Autonomía* (GRA) y desde 2010 también lo es de la CIC. Destaca en la organización por impulsar la extensión de la *Revolución Integral*. No llegué a establecer una relación intensa con este activista pero su entrevista fue una fuente de información de gran interés para esta tesis.

- ALFREDO:

Este activista con estudios superiores y de 47 años de edad –aproximadamente–. Era miembro de la comisión de Coordinación y destacaba al ocupar un papel central en la preparación, desarrollo y posterior divulgación de los resultados de sus asambleas permanentes. No desarrollé ningún vínculo especial más allá del formal con esta persona. Pero el trato que mantuvo hacia mi persona y la investigación siempre fue atento y respetuoso. Además, su entrevista resultó muy rica en contenido para esta investigación.

- LAURA:

Esta mujer de 63 de edad reside en Blanes (Girona). Miembro de la CIC desde 2011, con estudios medios y una amplia experiencia como trabajadora bancaria, destacó en la organización al hacerse cargo de la tramitación de la documentación que la comisión de Gestión Económica de la CIC debía presentar a la Administración Pública –esta función fue denominada procesos documentales–. También, dinamizó y coordinó en su seno desde 2012 la denominada *Cooperativa de Autofinanciación en Red* (CASX). Una cooperativa de ahorro, donaciones y financiación de proyectos sin intereses, autogestionada y asamblearia. Muy abierta y comunicativa durante la entrevista que mantuve con ella. Aunque no llegué a intensificar más la relación, ésta siempre fue muy cordial.

- ALVARO:

Este activista de 44 años de edad y de nacionalidad alemana posee estudios superiores. Su participación en la CIC desde 2012 se caracterizó por promover el intercambio económico en moneda social y dar talleres en AureaSocial sobre este tema. No establecí una relación especial con esta persona pero pude entrevistarle y obtener información de interés relevante.

- ELOY:

Este joven activista –30 años aproximadamente– reside en la ciudad de Barcelona. Participaba en la CIC desde una comisión –que fue cerrada– denominada *Support Humà Integral*. No llegué a estrechar un vínculo con él más allá de las conversaciones informales que se dan en su seno pero me facilitó una entrevista que acabó siendo muy rica en contenido.

- DAVID:

Este activista de –40 años aprox.– reside en Barcelona. Ha sido un activo miembro de la CIC y ha estado vinculado desde muy joven a diversas organizaciones del movimiento independentista catalán. Con estudios universitarios se ha destacado en la CIC por diseñar e implementar proyectos relacionados con la permacultura. Aunque mi relación se concretó en la entrevista que mantuve con él siempre estuvo dispuesto a colaborar en esta investigación.

- DIEGO:

Este activista de 53 años de edad no pertenece “orgánicamente” a la CIC pero la entidad de la que forma parte *Xarxa de Economia Solidària (XES)* posibilitó en gran medida el nacimiento de la CIC. Es un miembro por tanto de su entorno próximo que destaca por su labor en la promoción de la economía solidaria y un mercado social en Cataluña. Y aunque no llegué a establecer una estrecha relación su entrevista fue esencial para comprender la acción colectiva que la CIC impulsa.

- BRUNO:

Este veterano activista de 62 años de edad es un miembro destacado de la *Asociación Cultural del Raval – EL LOKAL* situado en ese popular barrio de la ciudad de Barcelona. Una entidad que nace en 1987 procedente de uno de los colectivos del *Ateneo Libertario del Poble Sec* con la voluntad de construir un espacio de creación de nuevos proyectos y como punto de encuentro de luchas y resistencias. Además, de ser un recurso para la venta y distribución de materiales alternativos y de cultura libertaria. El activista pertenece al entorno próximo de la CIC desde sus inicios y estuvo fuertemente vinculado al movimiento zapatista. Aunque no establecí relación más allá de la entrevista que mantuve con él, la misma fue esencial para el buen desarrollo de la tesis.



**UNIVERSITAT
ROVIRA I VIRGILI**