

"La protesta de los chalecos amarillos tiene que ver con la vida"

SARAH BABIKER :: 18/01/2019

La gente dice: 'No conseguimos vivir así' :: Entrevista con la filósofa francesa Judith Revel

La filósofa francesa Judith Revel (París, 1966) es profesora en la Universidad de París Nanterre. Especialista en pensamiento contemporáneo francés e italiano, Revel ha dedicado varios libros a Foucault. Su mirada trasciende la teoría y apunta a los movimientos sociales sobre los que tiene una perspectiva amplia, enriquecida por los años que residió en Italia y sus frecuentes estancias en Argentina. El pasado 7 de enero, *El Salto* pudo conversar con ella sobre el movimiento de los chalecos amarillos, el ciclo de movilizaciones que arrancó en 2011 y cómo Foucault puede ayudarnos a interrogar y leer estos tiempos que vivimos.

Una de las sorpresas que nos dejó 2018 antes de terminar fueron las movilizaciones en Francia de cientos de personas que, pertrechadas con chalecos amarillos, bloqueaban carreteras y ciudades. ¿Podemos hablar de los *Gilet Jaunes* como un movimiento social?

Sí, sin duda lo es. Ya llevan dos meses de vida, ocho semanas. Se trata de un movimiento social totalmente nuevo, nunca había sucedido algo así. Resulta imposible de identificar sobre una única modalidad. No son los ciudadanos porque también están quienes viven en zonas rurales, y no son los parisinos porque también está la gente de provincia, pero no solo está la gente de las provincias, porque también están los parisinos. No son solo los blancos porque también están los inmigrantes. Así, es un conjunto totalmente inédito y que funciona. Y lleva adelante una protesta, pero una protesta que tiene que ver con la vida, la gente dice: "No conseguimos vivir así", " Mi vida ya no es posible así". Y dicen por qué, cuentan por qué.

Las primeras formulaciones son esencialmente las que tienen que ver con la forma de trabajo actual. Trabajo fragmentado, totalmente precarizado, flexibilizado, infrapagado, no cualificado. Así es cada vez más en Francia y en otros países. Pero en Francia es muy fuerte porque es un fenómeno nuevo, hemos visto emerger una clase de nuevos trabajadores pobres. Se dice que el 20% de la gente que duerme por la calle tiene un contrato de trabajo, antes dormir en la calle significaba no tener trabajo, no tener nada. Hoy quien tiene un trabajo puede dormir también en su coche. Entonces, existe este sufrimiento social acumulado que se expresa en este movimiento. También, aunque sea un movimiento social, hay ambigüedad.

¿Cuál es la potencialidad de esa transversalidad, de esa diversidad que mencionaba?

Creo que la fuerza de ese movimiento está en su no unidad. La coherencia, la solidez, es paradójicamente la no unidad, y la voluntad de evitar esta unificación. No es un sindicato, no es un partido, no es una clase o mejor dicho, permite redefinir el concepto de clase de

una forma distinta. La clase no es “la clase”, no es una identidad, es una clase constituida de diferencias que interaccionan juntas. La potencia del movimiento actual es paradójicamente esta no unidad porque es imposible de aprehender.

Una cosa es una: sé lo que es, la nombro, la identifico, y entonces también puedo gestionarla. Puedo decir estos son los proletarios, estas son las mujeres enfadadas, estos son los desempleados. Identificar implica producir un objeto de conocimiento, de discurso y de práctica. Una vez que yo he producido un objeto lo puedo gobernar. Pero estos son ingobernables, porque rechazan ser un objeto, no se pueden convertir en objeto justo porque no son “uno”.

Hablaba de ambigüedades, ¿qué desafíos implica por su parte esta heterogeneidad?

Esta no homogeneidad, o no unidad compacta y coherente encuentra elementos que vienen de todas partes. En Francia no tenemos una izquierda desde hace tanto tiempo, la izquierda se ha transformado en socialdemocracia. Primero fue centro izquierda, y esto aún podía valer, pero luego se fue cada vez más al centro, se hizo cada vez más neoliberal y hoy es de un neoliberalismo duro. Frente a Emmanuel Macron, las medidas económicas y políticas de Angela Merkel parecen casi de izquierda. Macron es un hiper Blair, está mucho más allá de Blair.

Así ha habido este desplazamiento que ha implicado el hundimiento de cualquier horizonte de izquierda en Francia, el Partido Comunista ya no existe. Bueno, sí existe, son simpáticos, son compañeros. Pero son el 2 o el 3% creo, no son nada, después tenemos toda una serie de pequeños partidos anticapitalistas a menudo de origen troskista. También ellos son simpáticos, pero no cuentan para nada. Entonces la izquierda está totalmente vacía. La gente que se sentía representada por los discursos de izquierda —y así ha sido por un siglo— las clases populares, los trabajadores, qué van a votar en este vacío.

¿Al Frente Nacional?

Claro, o no votan —está este abstencionismo creciente— o van a votar a quienes dicen “nosotros representaremos a los vulnerables”. Osea a la extrema derecha. En Francia es una extrema derecha convertida cada vez más en fascismo social, ha entendido que el terreno se juega sobre la política social. Entonces hacen un discurso que es más: queremos políticas públicas, queremos más ayudas para los vulnerables, queremos más ayudas para los hogares. Así han absorbido, literalmente, una parte de lo que fue el voto de las clases populares. Hay mucha gente que dice: yo votaba comunista y ahora voto a (Marine) Le Pen, pero no porque sean fascistas. Sino porque ahí hay una propuesta social. Y es terrible.

Por otro lado está (Jean-Luc) Mélenchon, con la Francia Insumisa, que no es para nada Le Pen, en absoluto, pero que tiene una parte de discurso en común contra el liberalismo, más Estado, más política de intervención, más apoyo a los débiles. Entonces la gente va a votar a Mélenchon o Le Pen como dos formas de discurso diseñado para los más vulnerables. En este escenario llega Macron en el 2017 que dice: tenéis dos populismos extremos, Mélenchon y Le Pen que son peligrosos porque son nacionalistas, son soberanistas —lo cual es en parte verdad para ambos— yo os digo, ayudaré a los más frágiles, daré vida y voz a la

sociedad civil, no soy ni de derechas ni de izquierdas porque total ya esto es un desastre. Votadme a mí que soy el nuevo.

Y la gente lo votó, le creyó. Ha pasado un año y medio y ¿qué ha hecho Macron? Política neoliberal feroz. Y entonces todo explota. Así, dentro de los chalecos amarillos encontramos a quienes no votan nunca, quienes han votado a Macron y están cabreados porque se han sentido traicionados, quienes han votado a Mélenchon por su discurso social y que están cabreados ellos también por lo que sufren y además una parte de la extrema derecha. También están los movimientos sociales, los compañeros, la gente, todo esto está dentro de los chalecos amarillos. Su fuerza es ser eso que no hace unidad. Es ambiguo, sí, pero es una apuesta que hay que hacer, no fingiendo que no haya ahí también soberanistas o fascistas, claro que están. Es un problema, enorme, pero hay un montón de gente que no es esto.

¿De qué manera se estarían organizando?

No tienen o no parecen tener líderes. Hay algunas figuras visibles, pero no vienen de los partidos. Es horizontal. Me parece interesante la modalidad de protesta. Primero la ocupación de rotondas y cruces. Si bloqueas el cruce lo bloqueas todo. No hace falta ser muchos, basta con 20 personas: hay una experimentación de la potencia de las prácticas independientemente del número.

En la manifestación del sábado 5 de enero, el octavo, *Le Monde* hablaba de 50.000 manifestantes en toda Francia, no es tanto, no parece gran cosa. Pero es interesante porque si bastan 20 personas para bloquear un cruce, el número se vuelve relativo. En las manifestaciones de París que ya son 3.000, 4.000 personas, funcionan por grupos. La protesta no toma la forma de la marcha —una marcha de 3.000 no es nada— sino que forman grupos diseminados. Así, grupos de cuatro, cinco, diez personas se esparcen por la ciudad de manera extremadamente móvil. Se trata de una gramática distinta frente a la forma de la manifestación o marcha. Esto es nuevo.

¿También habría innovaciones en su discurso?

En realidad yo lo que tengo es una pregunta abierta, en mi opinión hay que ver por qué el movimiento continúa y continuará. Mi pregunta es esta: las propuestas y reclamos de los chalecos amarillos se concentra esencialmente sobre elementos de defensa del trabajo o de la estructura laboral. Se entiende porque es tan alto el sufrimiento social, la dificultad de vivir, que lo primero que la gente pide es un aumento del salario mínimo, esto es fundamental, una supresión de los impuestos que impiden a quienes trabajan trabajar —por ejemplo el impuesto sobre los hidrocarburos y el diésel que deberían financiar la transición ecológica y que en realidad no la financian, es dinero que va directamente a las arcas del Estado— reinstaurar el impuesto a las grandes fortunas que ha sido suprimido por Macron, una defensa mayor de los pensionistas y de los desocupados. Todo tiene que ver con el trabajo.

No veo la idea de que hoy no nos podemos limitar a una defensa del trabajo entendido como trabajo asalariado porque, como anticipaba Foucault, hemos pasado de ser el sujeto productor al sujeto capital. Cualquiera, por el solo hecho de vivir en la sociedad, de estar en relación con otros, cualquiera que forme parte del tejido social es capital, y es

inmediatamente productivo. Hay una figura de la producción que es la del trabajo asalariado, pero la producción excede el concepto de trabajo, quien no tiene trabajo es productivo socialmente y también económicamente. El capitalismo se ha dado cuenta y multiplica los dispositivos de extracción del valor económico de la red de relaciones sociales dentro y fuera del trabajo.

Me parece que esta idea todavía no está en el discurso de los chalecos amarillos, y es probablemente por esto que no ha aparecido por el momento, que yo sepa, la propuesta de Benoît Hamon, candidato de izquierda procedente del Partido Socialista que en las últimas presidenciales obtuvo el 6% de los votos. Hamon dice que necesitamos un ingreso garantizado, que no es un subsidio para los pobres, un aumento del salario mínimo o una indemnización para los desocupados, eso ya existe, mal, pero existe. Hamon decía, el trabajo ha mutado, ahora la producción de valor se hace en las interacciones permanentes de los individuos entre ellos, en la sociedad dentro y fuera del trabajo asalariado y entonces si yo produzco valor económico, aunque no tenga un trabajo, debo ser retribuida. El ingreso garantizado es un salario social por la producción social también fuera del empleo. Esto me parece que en los chalecos amarillos todavía no está, y es una pena, quizá llegará.

Si todo lo que hacemos dentro y fuera del trabajo produce valor económico, si no paramos de trabajar nunca, ¿por qué no estamos llevando la batalla hacia la recuperación del tiempo? La última batalla que recuerdo en ese sentido fue la lucha en Francia por las 35 horas.

Las 35 horas se basaban en la idea de que la reducción del tiempo de trabajo era una conquista para los trabajadores y es verdad. Pero es falso que reduciendo el tiempo de trabajo se reduzca la productividad económica, porque la productividad económica se desarrolla dentro del trabajo pero también fuera del trabajo. Con la precarización, la medida del tiempo de trabajo ¿cuál es? Yo soy profesora, hago investigación, trabajo constantemente con este *smartphone*, todos nosotros trabajamos en el metro, en el autobús, en vacaciones, por la noche, en la cama. Respondo mails, interactúo, esto es trabajo.

Así, la cuestión del tiempo es fundamental pero es condenadamente difícil porque el tiempo, también dentro del trabajo asalariado, ha saltado. Una cajera de supermercado que trabaja seis horas al día, pero seis horas que son distribuidas por toda la jornada en función de los horarios en los que la gente va a comprar, no tiene el tiempo de volver a casa, trabaja efectivamente 6 horas al día pero al final trabaja todo el día y no se le paga por todo este tiempo. Qué quiere decir tiempo de trabajo. Fuera del trabajo asalariado el tiempo de la vida está permanentemente puesto a trabajar para producir valor económico, pero no es reconocido como trabajo. Esto lo vieron muy claro las mujeres en los años 70 con la reivindicación de un salario doméstico: hay tiempo y producción que no es reconocido como trabajo y sin embargo son fundamentales porque son esenciales para la reproducción y producción del valor económico, y por eso deben ser remuneradas.

UNA DÉCADA DE MOVIMIENTOS SOCIALES

Los chalecos amarillos llegan a culminar una década donde ha habido importantes movimientos sociales. Sin embargo, el ciclo de movilizaciones que arrancó en 2011, parece quedar muy lejano.

Yo no sé si Occupy queda tan lejos. Está claro que estamos en otro momento tanto en América Latina como en Europa, lo que había que aprender de movimientos del tipo de Occupy es que tenían límites. Que estaban socialmente determinados, que tenían que ver esencialmente con grandes ciudades, correspondían fundamentalmente a un tipo de clase específico, pero lo que fue interesante en Occupy, como en el 15M o lo que sucedió en la primavera árabe o en Turquía, fue el hecho de que la gente masivamente invadía eso que se llama el espacio público. Por eso Occupy, ¿no? Las plazas, los parques, las calles. Y no se ocupaban con la forma clásica de las manifestaciones o las marchas, las ocupaban situando cuerpos, vidas, relaciones, afectos, tiendas de campaña, cacerolas. Porque allí se cocinaba, se dormía, se comía, se charlaba, se estudiaba... la vida ocupaba el espacio público.

Es interesante también que ese espacio público nos ha rechazado permanentemente. Si quiero sentarme en la calle con 20 personas para hablar, no puedo hacerlo, incluso si quiero organizar una marcha debo pedir permiso y declarar el recorrido de la marcha. Y por ello esta ocupación de lo público señalaba que lo público era, sin embargo, externo a la gente, y era un intento de reapropiarse de algo que se sentía como ajeno. Qué es lo público, público es algo que es prerrogativa del Estado. Así se señalaba la diferencia progresiva entre lo estatal y lo público, entre el Estado y la gente. Lo que hemos aprendido del ciclo entre el 2011 hasta el 2014 ha sido el hecho de que había que reapropiarse de lo público, y reapropiarse ocupándolo es hacer en un espacio concreto una reinención de relaciones, de organizaciones, de prácticas políticas. La rotonda de los chalecos amarillos, es un espacio que ha sido ocupado, no solo simbólicamente, este fue un logro en el terreno de la experimentación.

¿Qué otras continuidades encuentra?

Ha habido un cambio interior. Se han dado realidades subjetivas, fenómenos concretos, políticas en las que la gente se juntaba totalmente inéditas, estos fenómenos de subjetivación consisten en hacer emerger un sujeto común constituido por muchas diferencias y estas diferencias no pretenden tener una única identidad. Estos sujetos, como diferencias, en cuanto diferencias, manteniendo las diferencias, construyen, no una unidad, construyen una coherencia en su potencia. El hecho de que un sujeto colectivo no tenga que ser unitario, eso es un paso enorme.

Un ejemplo fundamental es el fenómeno #Niunamenos en Argentina. Es de partida un sujeto colectivo que presenta rasgos comunes de identidad. Nace de una protesta de las mujeres contra el feminicidio, así reúne un sujeto clásico que es el feminismo en sus tantas versiones, el conjunto de las mujeres entendidas como sujeto unitario. Donde se convierte en algo interesante, es que en la construcción de este sujeto aparentemente unitario, emergen diferencias porque son mujeres blancas e indígenas, mujeres de las clases populares, mujeres burguesas, porque son mujeres trabajadoras y mujeres que no trabajan, porque son madres de familia y son hijas y son abuelas. Es esa puesta en común de todas esas diferencias que en un país como Argentina no es obvia.

Esta diferenciación que comprende y reivindica la fuerza de la diferencia ha sido un primer fenómeno formidable. El segundo discurso de #Niunamenos ha sido: mirad que somos mujeres, en cuanto mujeres, en la variedad extrema de las diferencias que representamos

vamos mucho más allá del universo de las problemáticas de las mujeres, decimos algo que tiene que ver con el entero sistema de subordinación, de explotación y de alienación del capitalismo. Hablamos a las mujeres pero también en un modo mucho más amplio a quienes están inmersos en un sistema de subordinación y expropiación, o alienación capitalista. Lo hacemos desde nuestro punto de vista, a partir de nuestras situaciones pero vale para todos. Hablamos de patriarcado pero el patriarcado es una de las estructuras que soportan un sistema económico que nos afecta a todos.

#Niunamenos es para mi la señal de un paso importante en el que por primera vez, de manera explícita en las críticas al capitalismo, se hace un discurso sobre la transformación del valor, sobre la producción social, sobre la necesaria inclusión del tema de la reproducción dentro de la definición de la producción y sobre el desplazamiento de los análisis capitalistas: es inútil seguir pensando del mismo modo que pensábamos en el siglo XX, esa realidad ya no existe. O no del todo.

Pareciera que es el movimiento feminista espoleado por fenómenos como #Niunamenos el que mantiene mayor empuje frente a los derroteros que fueron tomando las primaveras árabes, el 15M u Occupy. En el caso del 15M ha habido también tensión con la institucionalidad ¿Por qué resultaría tan difícil sostener estos movimientos?

Depende de dónde, creo que la realidad española, italiana, francesa o argentina son distintas. Tengo la impresión que es importante no solo ponerme a organizar la ocupación. La modalidad de organización, la toma de decisiones, la asamblea... son fundamentales, igual de fundamental —ayer estuve en la Ingobernable— es que la ocupación del espacio tenga una apertura constante al barrio donde está, este atravesamiento, estas relaciones permanentes en un sentido y otro entre el barrio y el lugar me parecen importantes porque impiden una cosa que hemos hecho durante muchos años, por razones defensivas: crear *fuertes apaches* de autogestión frente a un mundo amenazador. Es verdad que el mundo era amenazador, pero muchas veces esto ha supuesto el cierre frente al exterior, entonces esta dimensión del atravesamiento, de la apertura a los niños, a la gente, a los grupos, a los actores del barrio me parece totalmente esencial.

Respecto a la relación con la institucionalidad depende de qué instituciones porque instituciones quiere decir todo. Si se trata de decir, esta experiencia la hacemos en el marco de un programa de partido como ha sucedido, o lo convertimos en una cuestión electoral, como también ha sucedido, pues habría que discutirlo. Se trata de usar la institución y no de ser usada por la institución, usarlas para obtener más o consolidar una realidad, yo lo veo bien en este caso. No es cinismo, se llama estrategia. Entre los movimientos y las instituciones constituidas hay una dinámica móvil y sin normas fijas, que hay que valorar cada vez, ¿qué puedo obtener sin ser arrollado, sin que mi naturaleza sea cambiada, sin compromisos?

BIOPOLÍTICA PARA ENTENDER NUESTROS TIEMPOS

Usted es una especialista en el pensamiento de Foucault. Antes lo ha mencionado cuando hablaba del individuo como capital. Imagine que está ante un grupo de activistas fuera del ámbito académico. ¿Cómo explicaría en un contexto así el

concepto de biopolítica?

En realidad es algo muy sencillo. En un momento determinado, que es el fin del siglo XVIII y principios del XIX —por razones complejas, que Foucault analiza pero en las que no vamos a detenernos— las relaciones de poder necesitan extenderse a toda una serie de ámbitos que hasta ese momento no interesaban al poder: por ejemplo, la sanidad o la alimentación, o la demografía o la sexualidad que son todas cuestiones que tienen que ver con la gestión privada de la vida de los individuos, qué comen, con quién hacen el amor, qué tipo de enfermedades tienen.

Todo esto adquiere importancia porque por un lado supone condiciones de posibilidad para un crecimiento de la producción, y por otro lado permitía, mediante el control de todos estos ámbitos, que se pudiese gobernar más eficazmente a los individuos. Esta es la biopolítica en su sentido último. Pero lo que hace interesante a Foucault es que dice: esto sucede entre el siglo XVIII y el XIX, pero cómo funciona hoy. En la segunda parte del curso del 78-79 en el *College de France*, que se llama “El Nacimiento de la Biopolítica”, Foucault salta a la etapa contemporánea, que para él son los años 60 y 70, y empieza a hablar de algo que ha cambiado.

¿Cuál es este cambio?

Esencialmente, allí donde las relaciones de poder estaban interesadas en el sujeto productor, es decir, en el cuerpo físico que produce, la idea del obrero, la concepción clásica de la fuerza de trabajo propia del siglo XIX, asistimos, en esta nueva etapa, a un desplazamiento en el que lo que interesa ahora en las relaciones de poder no es ya el sujeto productor sino el sujeto capital. El sujeto convertido en capital de sí mismo, ya no el sujeto en cuanto cuerpo físico dedicado al trabajo, cadena de montaje, fábrica, de la primera industrialización, sino al sujeto capaz de relaciones, cooperación, producción intelectual, saber.

Así Foucault anticipa —o quizás los neoliberales de la escuela de Chicago son quienes lo anticipan y él se da cuenta de esto— algo que hoy vemos que se convierte en la norma: hay cada vez menos trabajo de tipo industrial clásico, ahora lo que se trata de poner a trabajar para producir valor económico es el sujeto entero con su mente y sus afectos y sus relaciones. Su valor social y cognitivo. Así se modifica el modo en el que los poderes toman la vida, porque el estatuto de la vida, de los individuos, su carácter reproductivo, ha cambiado.

¿Qué nos interesa ahora de la biopolítica? Seguramente no la biopolítica del siglo XIX, que ya no existe. Lo que existe ahora es este poner a trabajar algo muy distinto, que es la sociabilidad del individuo. Las relaciones sociales se han convertido en el verdadero terreno sobre el cual se juega la valorización económica. Entonces la pregunta es: ¿cómo se gobierna esta productividad social? Y ahí hay toda una serie de dispositivos nuevos que Foucault no conoció, pues murió en el 84, pero que nosotros podemos, prolongando su análisis, intentar analizar. En este marco, está claro que la distinción clásica entre la producción y la reproducción, la que hacía Marx en el siglo XIX, se rearticula. Si la producción hoy es producción cognitiva, relacional, afectiva, lingüística, dentro del tejido

social, entonces esto incluye lo que clásicamente se llamaba reproducción social.

El Salto

https://www.lahaine.org/mm_ss_mundo.php/la-protesta-de-los-chalecos