



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajovelcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

Doulos, Panagiotis

IDENTIDADES EN CRISIS: POSDATA A LA VIOLENCIA DE LA INSURRECCIÓN EN GRECIA DE 2008

Bajo el Volcán, vol. 18, núm. 27, 2017, Septiembre-Febrero 2018, pp. 15-44

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28658880001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

IDENTIDADES EN CRISIS: POSDATA A LA VIOLENCIA DE LA INSURRECCIÓN EN GRECIA DE 2008

Panagiotis Doulos

Bajo el Volcán, año 18, número 27, septiembre 2017-febrero 2018

Recibido: 31 de julio, 2017
Aprobado: 1 de septiembre, 2017

RESUMEN

El artículo presenta algunas de las principales narrativas acerca de la violencia desplegada durante la insurrección de diciembre de 2008 en Grecia con el fin de analizar, por un lado, el modo en que emergen las subjetividades insurgentes como figuras contradictorias, y por otro lado, cómo estas subjetividades construyen su topología de violencia a través de sus propias poéticas y prácticas.

Palabras claves: violencia, sagrado, profano, negación, rebeldía, insurrección, Grecia.

ABSTRACT

In this article, I want to present the narratives of violence in the insurrection of December 2008 in Greece in order to analyse, on the one hand, how the subjectivations of the insurrection emerge as contradictory figures, and on the other hand, how these subjectivations construct their topology of violence through their own poetics and practices.

Keywords: Violence, sacred, profane, negation, rebellion, insurrection, Greece.

“REMEMBER, REMEMBER THE 6TH OF DECEMBER”

Después de 2008, cada año, el día 6 de diciembre, aparecen nuevamente en las calles de Atenas las barricadas, las bombas molotov y las manifestaciones. Han pasado más de nueve años desde que las noches de rebeldía dejaron sus marcas profundas en las ciudades de Grecia, no obstante, la memoria del acontecimiento de insurgencia está todavía viva. La noche del sábado 6 de diciembre de 2008, unos amigos y yo fuimos al barrio de Exárjia para tomar unas cervezas. Una compañera me preguntó si había escuchado las noticias: “dicen que han asesinado a un joven, aquí en Exárjia”. Unos momentos después se confirmó la noticia. Alexandros Grigopoulos, de quince años de edad, fue asesinado a sangre fría por el policía Epameinondas Korkoneas. Esa misma noche la gente tomó la plaza de Exárjia. Momentos tensos de silencio y sentimientos extraños sobrevenían mientras esperábamos las primeras señales del fuego. No tardaron mucho. Las primeras bombas molotov empezaron a lanzarse, iluminando las tinieblas, junto con el grito: “itiras puercos, asesinos!”. En unas horas, otras ciudades de Grecia también bailaban al son del mismo ritmo de fuego, es decir al son de la rebeldía.

Probablemente, pocos de nosotros podíamos imaginar lo que seguiría. Durante varias semanas las ciudades bailaron otros ritmos, otras melodías. Pero, ¿cómo se reflejan esos ritmos, esas melodías, en los discursos de los insurgentes?, ¿cuáles fueron las poéticas y las prácticas violentas que se desplegaron durante la revuelta? Con seguridad, en este artículo no puedo presentar toda la imagen, compleja y contradictoria, de la topología de la violencia que surge en el acontecimiento de rebeldía; quizás solo logre mostrar algunos aspectos de todo el espectro, unas cuantas categorías que emergen a través de las propias narrativas de la rebeldía, y con ellas los procesos de subjetivación en el momento del “verdadero estado de emergencia”.

EL ESPÍRITU DE LA NEGACIÓN Y OTROS DEMONIOS

Los medios de comunicación y la narrativa de la contra-insurgencia en su conjunto presentaron el asesinato de Grigoropoulos como una “fuga de la normalidad”, una anomalía que sólo el Estado puede corregir y re-establecer. A diferencia de lo anterior, las narrativas de los rebeldes declaraban que eso no era una anomalía ni la excepción sino la regla que constituye la normalidad capitalista. El asesinato de Grigoropoulos reflejaba que la “excepción como regla” es el elemento constitutivo del Estado-asesino. En los discursos de la insurrección, la sociedad se configura y expresa como una guerra de clases. La insurrección aparece como un acontecimiento del “verdadero estado de emergencia”, en términos de Benjamin (2015: 67), donde las prácticas de los insurgentes son el momento de superación de la violencia legítima y la desigualdad generalizada. Son prácticas “que pueden enriquecer y fertilizar las fuerzas de la negación, y de este modo empieza a delinearse a través de la tormenta de la insurrección la forma deseada de una sociedad libre y comunista” (Proletarios de la Escuela de Economía-ASOEE Ocupada, 14-12-08).

En ese sentido, la poética insurgente produce prácticas que rechazan la lectura dominante acerca de las condiciones de vida en el capitalismo. Si las narrativas dominantes constituyen un campo discursivo que totaliza y positiviza lo existente, acompañado con imperativos de adaptación obligatoria a la normalidad capitalista, las narrativas de la insurrección niegan esos procesos de normalización y totalización. En lo que sigue presentaré, por un lado, de qué manera las narrativas de la insurrección niegan dichos procesos y, por el otro, cómo constituyen sus propias poéticas y prácticas.

Las subjetivaciones que surgen en la rebeldía revelan el carácter de lucha de clases como un movimiento negativo que prefigura un mundo destotalizante y comunizante (Nasioka, 2017: 205). Según los Proletarios de la Escuela de Economía-ASOEE Ocupada (14-12-08):

el proletariado nunca existía como clase debido a su posición, sino, al contrario, es constituido como una clase para sí misma en el espacio de su conflicto con los patrones, primero haciendo y después dándose cuenta de su praxis. La reformulación se realiza por grupos de sujetos que perciben que no tienen control sobre sus vidas, grupos que han exprimido y se expresan violentamente al fondo del barril y han entrado en una órbita contradictoria contigua.

De acuerdo con lo anterior, la clase trabajadora se expresa como una categoría no-identitaria, un movimiento que se “define” negativamente en contra y más allá de sí misma. Es decir, que revueltas muestran un movimiento de desterritorialización de las identidades establecidas, lo que se expresa como formas contradictorias de ruptura y subversión de la normalidad capitalista.

Mientras el capitalismo define positivamente el devenir social y, al mismo tiempo, plantea sus formas de dominio a través de un proceso de clasificación, la lucha de clases es la expresión de ese antagonismo constante entre definición y antidefinición. En palabras de John Holloway (2002: 147) “la lucha de clases es, pues, el incesante antagonismo cotidiano (se lo perciba o no) entre la alienación y la des-alienación, entre la definición y la antidefinición, entre la fetichización y la des-fetichización”. El sujeto lucha contra lo que es, no como una identidad muerta y estática sino como un proceso constante de subjetivación. El trabajador no está luchando porque es trabajador sino porque se niega a serlo. En este sentido, la subjetividad se percibe en términos negativos, combate su propia definición y clasificación como un ser positivo, se encamina en contra y más allá de sí mismo: cual devenir constante cuyo camino es la negación de las certezas y los procesos de normalización.

Entonces, si las subjetivaciones de la insurrección se constituyen como una a-territorialidad, en términos de Katerina Nasioka (2017: 128), eso corresponde con la invitación de Violence (2010: 5-11) en relación a participar en un partido de Go. En otras palabras, si el ajedrez presupone una subjetividad identitaria, el Go ex-

presa un modo de subjetivación nómada y desterritorializante en términos de Gilles Deleuze (2005: 167-168). Lo anterior presupone la existencia –aún abstractamente– del horizonte trascendental de la utopía como motor de la negación.

Como podemos ver, dicha relación entre utopía y negación está presente en los discursos de la rebeldía. Mientras, “en todas partes, en la educación, en la cárcel, en el hospital, hospital psiquiátrico, la familia, las instituciones culturales, hay este dominio de las relaciones de poder” (Panelladiki Syspeirosi Gia Tin Psychiatriki Mettarythmisi, 24-12-2008), el movimiento negativo de la utopía llega a una existencia real cuando la subversión de las instituciones y de las relaciones autoritarias aparece como precondición de la emancipación social. Las subjetivaciones que emergen de la insurrección presentan el devenir que camina a lo largo del binomio destrucción-creación; o, de manera más precisa, ocupan ese espacio no definido entre los dos límites. Este tipo de dialéctica se activa con el horizonte trascendental de una sociedad-que-viene. Es decir, esas formaciones de discursos encuentran una existencia real como relación ek-stática cuando expresan una lógica de emancipación.

En este contexto, leemos que “la destrucción del capital, es decir, la destrucción de las clases del capital, por lo tanto, del proletariado también, y la producción de relaciones sociales directas, son el comunismo” (Blaumachen, 2009: 14). La destrucción de las condiciones existentes de organización social se presenta como el ángel de una sociedad que no es todavía. De este modo, las prácticas de la violencia se conectan con un conjunto de poéticas “que proponen y realizan en un nivel embrionario esa comunidad humana que niega y supera creativamente las relaciones mercantiles y alienadas” (Proletarios de la Escuela de Economía-ASOEE Ocupada, 14-12-08). Lo anterior implica una doble relación entre lo interno y lo externo donde el sujeto se “define” en la práctica social que proyecta un más allá (*epekeina*).

En las narrativas de la insurrección está presente una topología de discursos en los que el modo de existencia del sujeto de la

sociedad capitalista es contradictorio, donde los momentos del grito (ver Holloway, 2002) y de la adaptación se expresan en una misma subjetividad. El conflicto y el antagonismo son los elementos que caracterizan el núcleo de las subjetivaciones en el capitalismo. En la relación entre lo interno y lo externo, las subjetividades de insurrección aparecen como un Nosotros negativo que niega la comunidad abstracta. El concepto de colectividad atraviesa diagonalmente toda la gama de las narrativas insurgentes. Una forma de colectividad que niega la sociedad de individuos-Robinson. La propuesta de las narrativas insurgentes es la organización horizontal sin las mediaciones burguesas que expresan la lógica dominante (Intervención Social Anarquista, 12-12-08). Las prácticas auto-organizativas de las *okupas*, el modo de organización sin mediación, enfrentan al conjunto de signos muertos de la propiedad privada y, al hacerlo de este modo, liberan el espacio en tanto símbolo colectivo de organización social existente. Si “la constitución del Orden Social contiene la violencia y la coerción como sus elementos constitutivos”, el acontecimiento de la rebeldía aparece como la respuesta de su superación (Panelladiki Syspeirosi Gia Tin Psychiatriki Mettarythmisi, 12/08/27).

En términos de John Holloway (2002), ese modo de existencia del Nosotros es la declaración de un grito que revela la manifestación del antagonismo social. La negación de la comunidad abstracta es la expresión de un grito colectivo. En palabras de las *okupas* de la escuela de teatro (15-12-08), ese Nosotros contiene:

el grito de una sociedad, que ha llegado el momento de dejar la actitud de abandono, la pérdida y demandar en las calles la lucha por la emancipación. En contra de los partidos, sin intermediarios, sin tutores. Descubrir la esencia verdadera de la democracia a través de movilizaciones masivas, asambleas populares y reivindicaciones colectivas y democráticas directas e indicar explícitamente que solo el nosotros colectivo es el único soberano y responsable de definir el trabajo, la educación (*παιδεία*), la justicia y la cultura.

Sin embargo, aquí es visible la representación del humano medio en tanto figura abstracta: pasivo, resignado y fragmentado. La figura del insurgente aparece como la negación real de la figura abstracta de la sociedad civil. En otras palabras, si la figura de la sociedad civil es el equivalente general del ciudadano, un representante abstracto de una totalidad no verdadera, la figura del insurgente llega como un demonio de negación en contra de esas formas. La homogeneización de las contradicciones de la sociedad capitalista necesita una figura como conciencia colectiva que exprese el “espíritu común” de la sociedad. El humano medio es la figura abstracta de la “mayoría moral” en contra de las figuras demoníacas que la amenazan (Chatelet, 1999: 69). La figura del humano medio, la representación estadística de la comunidad abstracta, habla en nombre de una subjetividad que no tiene voz propia. Cuando escuchamos la voz del humano medio, escuchamos el imperativo que obliga al individuo-Robinson a adaptarse a la normalidad capitalista. La apariencia de la voluntad del humano medio en tanto figura positiva e imaginaria legitima tanto el mundo fantasmagórico de las mercancías (Marx, 2010), como la violencia dominante. Más precisamente, la violencia dominante se legitima y ejerce en nombre de una identidad colectiva no verdadera que tiene en el Estado a su representante universal.

De este modo, la figura del insurgente parece ser la negación de la figura del humano medio y, al mismo tiempo, su potencial superación. Si el humano medio es la personificación de una totalidad no verdadera, un mosaico de identidades positivas mediadas que parte siempre de una voz, y se separa de ellas. La “figura demoníaca” emerge como forma destotalizante, como negación del terror sin fin. Según Adorno (2001: 237),

quien se sustraе a la evidencia del crecimiento del espanto no sоlо cae en la fría contemplaciоn, sino que ademаs se le escapa, junto con la diferencia específica de lo mаs reciente respecto a lo acaecido anteriormente, la verdadera identidad del todo, del terror sin fin.

En otras palabras, las poéticas de la figura demoníaca de la insurrección son la conciencia “del crecimiento del espanto” en contra de la promesa del totalitarismo que se sostiene en nombre de la seguridad y la libertad. Esas poéticas de la violencia son un grito esquizofrénico y contradictorio con múltiples tensiones no homogéneas en contra de las identificaciones dominantes. Es en este momento que el demonio de Mefistófeles, como espíritu de la negación (Holloway: 2002), se presenta al ritmo del baile del fuego en las calles de Grecia.

NOTAS SOBRE LA VIOLENCIA SAGRADA

Según Violence (2010), la narrativa de la contra-insurgencia encierra la violencia en los dominios de verdad que definen lo que es violencia y lo que no lo es. A través de ese encerramiento de la verdad, se produce una tecnología de saber-poder que determina los límites de la praxis social. En ese contexto, el poder no es solamente una relación disciplinaria sino una relación productiva. Como consecuencia, el poder no es solamente una fuerza de prohibición, sino un flujo constante que produce modos y discursos de saber-poder (Foucault, 1987: 21). Eso significa que el poder no suprime la verdad, sino la demanda y la produce. De este modo, el objetivo de la rebeldía no es la restauración de la verdad sino la producción de resultados de verdad diferentes y en contra de la interpretación dominante (Violence, 2010: 14). Es decir, una producción de resultados de verdad que niegan las interpretaciones dominantes en tanto flujo que articula y es articulado a través de un conjunto de relaciones estratégicas de poder.

En la revuelta de diciembre de 2008 en Grecia, las narraciones dominantes construyeron modos de discursos donde los actos violentos de la revuelta aparecían como un grito que estaba contra la razón, la naturaleza, la salud social, la civilización y la cultura. Para esta narrativa, la existencia de la sociedad se justifica solamente a través de la preservación del orden social. La violen-

cia del Estado está identificada con la violencia necesaria para la existencia de la sociedad y, al mismo tiempo, el orden social está conectado con la Razón. En un primer nivel, la violencia del Estado se sacrifica porque sin ella existe la amenaza de regresar a un estado primitivo, oscuro y violento para la humanidad. Al mismo tiempo, todas las formas de la violencia del capitalismo y el Estado son legitimadas y aparecen como la voz del progreso. En el dictado de los discursos dominantes en relación a condenar la violencia de donde proviene, la violencia estatal se manifiesta como un estado de excepción. El monopolio de violencia estatal se considera el representante de la voluntad común, y su protector.

La narrativa de la contra-insurgencia presupone que la sociedad actual está en estado de paz y de salud. Pero, en los discursos de las narrativas de la rebeldía, la sociedad está en un estado de guerra constante, es decir en una guerra de clases. La equivalencia de la anti-violencia, nombre que usan los insurgentes para sus prácticas violentas, con “el rompimiento de las vitrinas” es una metáfora absurda para justificar las decisiones de la brutalidad capitalista. Así, para el Instituto de Investigación y Catástrofe (7-1-09):

el capitalismo no se interesa por la vida humana. Habla solo con los números que aparecen en las tasas de ganancia y de costo. Sus moralizaciones proyectadas son destinadas a consumidores idiotas que, en virtud de su posición imperial en su sofá, reproducen la ideología de los lacayos y los Think Tank de sus jefes.

De este modo, los discursos de la contra-insurgencia proyectan una moralización que defiende la legitimidad de un sistema construido con base en la violencia, cuya apariencia es impersonal. El Estado toma la forma del Leviatán, formalizando un “contrato social”.

En términos de Agamben (2006: 159), “la gran metáfora del Leviatán, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos ha de ser esta luz. Son los cuerpos, absolutamente expuestos a recibir la muerte, de los súbditos los que forman el nuevo

cuerpo político del occidente”. De tal manera, el cuerpo abstracto del Leviatán se considera el representante de la razón y el progreso –los cuales legitiman su poder– para determinar y mantener el orden social a través del monopolio de la violencia legítima. Las metáforas sobre el Estado, como figura de la soberanía –desde el aparato hasta una bestia– describen un proceso de violencia legítima y masiva. Al regular la vida social, el Estado –a través de la ley– condena al ostracismo la violencia de la cotidianidad.

Según esta línea de pensamiento, el Estado se convierte en una condición necesaria para el desarrollo histórico de la civilización (Coronil, Skurski, 2006: 10). El monopolio de la violencia del Estado se presenta como una necesidad para la existencia de la propia vida social. La violencia dominante impide en apariencia, o más precisamente, oculta en realidad que la sociedad es un campo de antagonismo feroz y de conflictos desenfrenados. Sin embargo, es obvio que dentro de esta narrativa emergen formas de magia y fetichización que dan legitimidad a la barbarie existente. La naturaleza y la soberanía parecen lugares idénticos en la topología de los discursos de la contra-insurgencia. En palabras de Agamben (2006: 54), “el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, physis y nomos”.

Dicho de otro modo, la violencia legítima del soberano entra en la esfera de lo sagrado. Si, según Agamben, “sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses”, entonces la esfera de lo sagrado separa el mundo humano del mundo divino (2005: 97-98). La violencia sagrada es un dominio de prácticas y poéticas que se separan del dominio humano. Como consecuencia, en el capitalismo, la propiedad y el poder de denominar la violencia están en las manos de mecanismos impersonales y abstractos que han sustituido el orden divino. Si la religión “no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros” (id.: 99), entonces la “divinidad” del monopolio de la violencia soberana consiste en el mecanismo de disyunción que define las fronteras entre la violencia legítima y la ilegítima, y los derechos de uso de ella en su conjunto.

En este sentido, la historia parece ser una acumulación de ruinas sobre ruinas. La realidad se pinta con los colores de la violencia donde la figura dominante, siempre con la espada en la mano presta a levantarla y a asestar el golpe, puede denominar lo que es violencia y lo que no lo es. Si únicamente pensamos la violencia como fuerza puramente destructiva y no como fuerza que puede preservar y producir, no podemos entender la relación entre la dominación, la vida y la práctica. Agamben, en *Homo Sacer* (2006), siguiendo el pensamiento de Walter Benjamin, trata de resolver esta relación entre la excepción como la regla en la dominación, la ley y la violencia. Es decir, trata de ejemplificar cómo la dominación tiene el derecho divino de decidir quién puede vivir y quién no. Agamben analiza el trabajo de Benjamin a través de las categorías de Foucault como la biopolítica y el biopoder para resolver estas temáticas.

Fue Benjamin el primero en plantearse la pregunta sobre la relación que existía entre la ley, la violencia y la vida. Pero ¿cómo la imagen del paraíso en la alegoría del Angelus Novus se puede conectar con la violencia mítica y divina, y cuál es la relación con la vida desnuda? Estas temáticas estaban presentes en el texto Benjamin sobre la violencia, aunque de manera embrionaria. Benjamin (1995: 41) sostenía que:

la disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que “expía” su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.

A partir de lo anterior, Agamben pone en el centro la vida desnuda como la figura del *homo sacer* (2006:18). El autor argumenta que

la figura del homo sacer es el primer paradigma del espacio político de Occidente. Desde mi punto de vista, la violencia sagrada es la síntesis de la violencia mítica y divina, entonces es la dialéctica de lo continuo. Por su parte, Benjamin plantea la categoría de la violencia y su relación con el derecho como una relación productiva y preservativa. Según él, “toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho” (Benjamin, 1995: 27). Esta frase revela la relación de la violencia con las esferas de crear y conservar el derecho como una forma que constituye y re-constituye permanentemente las relaciones sociales. Una forma de circuito dialéctico en el que la soberanía necesita fundar el derecho para conservar el orden a través de la violencia, y para preservar el orden necesita crear el derecho violentamente de manera continua. En la alegoría del Angelus Novus, la metáfora del paraíso aparece como una imagen oscura y contradictoria que no necesariamente es la imagen de la utopía sino la imagen de la dominación. Benjamin (2015: 69) dice que,

el ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

A partir de estos términos, podemos entender la relación entre la soberanía y la violencia sagrada como circuito de creación-conservación del derecho y del orden. El paraíso nunca puede dejar de soplar los huracanes porque este circuito violento es el elemento fundamental para la producción y preservación de su existencia y sus dispositivos de poder: crear orden para preservar orden y preservar orden para crear orden. Lo que se presenta como paz no es más que un resultado de la misma violencia. La violencia crea el orden jurídico, y después este último denomina y clasifica qué es y

qué no es violencia para conservar dicho orden. Este circuito violento y continuo es la fuerza que obliga al ángel de la historia a ver las ruinas y las catástrofes del pasado como un presente eterno.

Si comparamos el paraíso con un modo de producción de violencia constante, una “máquina performativa”, que al mismo tiempo produce y se re-produce a sí mismo, la soberanía es el conjunto de los mecanismos de poder que producen y re-producen formas de control y disciplinamiento del cuerpo social a través del circuito violento de crear y conservar el orden y la normalidad. La constitución de las categorías del espacio y del tiempo en el cuerpo social está siempre conectada con el modo de producción, y al mismo tiempo relacionada con las formas y los flujos del saber-poder. La dominación, a través de sus poéticas y prácticas de violencia, incluye-excluye y determina la vida en sus diagramas de poder. La dominación es el conjunto de mecanismos de poder para la preservación de su existencia que establece la normalidad como una forma de totalización.

En otras palabras, la dominación asigna al sujeto particular los límites y los perímetros de sus propias acciones posibles; es decir, las acciones pueden clasificarse en la esfera de lo sagrado o de lo profano. En este contexto lo que es importante es la zona que aparece como “gris” entre lo sagrado y lo profano: la zona que aparece como lo normal. Es decir que, las estrategias de poder de dominación son procesos dinámicos sobre la territorialización y des-territorialización, la articulación y la des-articulación de lo normal. Procesos que siempre están conectados con la clasificación de los actos y las poéticas de violencia en el cuerpo social. Entonces, el proceso de normalización siempre es el resultado de una violencia masiva. La articulación de la moral y el cuerpo de trabajo es resultado de un campo de múltiples estrategias de violencia y mecanismos de poder como las instituciones de salud, la religión, los aparatos de castigo, etc. Es decir, la lucha y el conflicto son los motores de la historia, parafraseando a Marx (1980: 32).

La primera escena del poder y del performance de dominación es la normalización. En otras palabras, la normalidad es la

primera apariencia de la violencia. Una normalidad que siempre re-produce la pesadilla del Angelus Novus en la que todos pueden existir como cuerpos matables. El orden de dominación canaliza la producción de deseos y sueños de los sujetos para que éstos se sientan satisfechos en la bomba de su catástrofe, la cual perciben como una normalidad. Ésta es la forma de subjetivación en este orden dominante. La capacidad de la dominación de nihilizar la vida es un estado de excepción normalizado. A través de las poéticas de la violencia sagrada podemos ver cómo la soberanía constituye su estado de excepción permanente y clasifica la vida entre lo demoníaco y lo normal. En la interpretación de Benjamin sobre la violencia existe una paradoja en relación a la violencia mítica y la violencia divina. Benjamin (1995: 46) señala que:

es reprobable toda violencia mítica, que funda el derecho y que se puede llamar dominante. Y reprobable es también la violencia que conserva el derecho, la violencia administrada, que la sirve. La violencia divina, que es enseñay sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna.

Esta cita genera varias preguntas. ¿A qué se refiere Benjamin con la violencia divina en tanto violencia que gobierna? ¿Cómo podemos entender la diferencia entre violencia divina y violencia mítica? Lo que llamo violencia sagrada es al mismo tiempo el arte de administrar y gobernar. Es decir, la violencia sagrada es la síntesis dialéctica entre violencia mítica y divina.

Una hipótesis es que la violencia divina se expresa en la violencia sagrada bajo la forma de excepción. Si la excepción es la regla, esto puede significar que la violencia divina en la esfera de la soberanía se expresa como una relación de destruir y re-establecer el derecho. Mientras la violencia mítica se refiere a la inclusión de la vida en el corpus de la soberanía, la violencia divina se refiere a la transformación de la vida en vida desnuda. En otras palabras, la violencia sagrada –la síntesis entre violencia mítica y divina– administra y gobierna el bios, y su metamorfosis posible en zoe. Por

esta razón, la violencia mítica demanda sacrificios y la violencia divina los acepta. Solo la vida que tiene valor puede sacrificarse. Aunque para Benjamin (1995: 41), sólo la violencia mítica está conectada con la vida desnuda.

Solamente en la articulación entre violencia mítica y violencia divina es posible la transformación del bios en vida desnuda. En la esfera de la soberanía, la violencia divina nihiliza el valor de la vida. La excepción, en tanto expresión de la violencia divina en forma positiva, es condición suficiente y necesaria para la existencia de la soberanía. La violencia divina en estos términos no acepta el sacrificio, extermina. La solución final es por excelencia expresión de la violencia divina como parte de la violencia sagrada. Una eliminación “sin sangre” de cuerpos que en vida no tenían valor. Aquellos cuerpos eran eliminables porque no podían entrar en la esfera del sacrificio. Es decir, su exterminio no puede considerarse una violencia mítica, porque la violencia mítica incluye al cuerpo en su corpus; mientras la violencia divina es la fuerza que excluye al cuerpo del corpus jurídico como vida desnuda. La soberanía como expresión de la violencia sagrada necesita las dos formas de violencia para la preservación de su existencia. La relación dialéctica entre fundar para conservar y destruir para re-establecer el derecho y el orden jurídico, es crucial para incluir y excluir la vida y su definición del valor entre los mecanismos de poder. En resumen, la violencia sagrada es la forma sintética de la biopolítica y la tanatopolítica.

LA VIOLENCIA PROFANA Y LA POÉTICA DE LOS INSURGENTES

Pero ¿cómo se refleja la relación entre bios y tanatopolítica en la revuelta? Si, según Walter Benjamin (2008: 2), “el capitalismo es una religión puramente cultural, sin dogma”, entonces su violencia podría considerarse una “fuerza sagrada”. Como consecuencia, cualquier práctica y poética de violencia que niegue la gramática y

el orden del mecanismo de disyunción de esta religión y su modo de clasificar-identificar entra en la esfera de lo profano. En ese sentido, Agamben (2005: 97-28) señala que “pura, profana, libre de los nombres sagrados es la cosa restituida al uso común de los hombres. Pero el uso no aparece aquí como algo natural: a él se accede solamente a través de una profanación”. También Benjamin consideraba que la violencia divina como forma revolucionaria era una fuerza pura y libre. Es decir, que cuando no está vinculada al circuito dialéctico de la producción de la soberanía sino con el momento de ruptura de la producción de lo continuo, se convierte en una fuerza negativa, en “el verdadero estado de emergencia”. No es coincidencia que las poéticas de la rebeldía describan sus prácticas como una anti-violencia, una violencia divina (Violence, 2010: 32-36). No obstante, la violencia no puede concebirse de manera “pura”, pues esto implicaría su fetichización. La violencia como acto de profanación y antifetichización debe tener un carácter asimétrico, lo que implica que carece de un sujeto privilegiado, pues las poéticas de la violencia profana decodifican las máscaras de los diagramas del poder.

La resistencia en contra de un Estado deshumanizante responde al dilema entre la seguridad y la libertad. Según Foucault (2012: 50), “el Estado que garantiza la seguridad es un Estado que está obligado a intervenir en todos los casos en que un acontecimiento singular, excepcional, perfora la trama de la vida cotidiana”. El Estado aparece como el representante de la sociedad racional donde todas las esferas de la vida cotidiana tienen que ser mediadas por los aparatos burocráticos. El Estado aparece como una fuerza externa a las relaciones sociales que, sin embargo, las determina al mismo tiempo. Todas las poéticas de la violencia del Estado hablan en nombre de entidades imaginarias, abstractas y “universales”. Desde la idea de la nación hasta la noción del “volk”, el Estado aparece, por un lado, como el protector y representante de lo común, y por el otro, tiene la capacidad de clasificar a las personas en la esfera de lo común o fuera de ella.

Desde de esa perspectiva, los discursos de la rebeldía argumentan que la aceptación del Estado como representante exclusivo de la violencia legítima no es útil para asegurar la paz social, sino para la aceptación de la barbarie y la repetición del horror (Grivas, 07-12-08). De acuerdo con La Intervención Social Anarquista (12-12-08), el Estado es un

mecanismo a través del cual se legitima la explotación y la opresión de los impotentes por los poderosos, que se caracteriza por un poder-centralizado, métodos de imposición autoritarios y represivos, intentos de controlar y manipular a los explotados y, todo eso, bajo la tapadera de la “democracia”. Estas son características constantes y diacrónicas de todos los gobiernos, ya sean de “derecha” o “izquierda”.

Como efecto, la poética de la anti-violencia se constituye bajo la idea de la emancipación. Más precisamente, se presenta como defensa contra la violencia legítima del Estado, la cual ocupa ese espacio entre lo interno y lo externo en tanto estado de “excepción como regla”.

La violencia sagrada es la que plantea las reglas del juego pero, al mismo tiempo, puede estar fuera de esas reglas. Define y garantiza la fuerza de la ley a la par que puede suspenderla en cualquier momento. Esa forma de “excepción como regla” está presente constantemente en los discursos de la contra-insurgencia. La excepción soberana es el motor básico de las narrativas de la contra-insurgencia que constituye el espacio de la violencia sagrada, es decir, esa relación de inclusión-exclusión entre soberanía y violencia. En palabras de Agamben (2006: 31-32):

en la excepción soberana se trata, en efecto, no tanto de neutralizar y controlar un exceso, sino, sobre todo, de crear o definir el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor. La excepción es, en este sentido, la localización (Ortung) fundamental, que no se limita a distinguir lo que está dentro y lo que está fuera, la situación normal

y el caos, sino que establece entre ellos un umbral (el estado de excepción), a partir del cual lo interior y lo exterior entran en esas complejas relaciones tipológicas que hacen posible la validez del ordenamiento.

Sin embargo, el umbral que hace posible la validez del ordenamiento también es un modo de normalización de la violencia sagrada a través del uso de la fuerza desnuda para crear y definir los límites y las fronteras de la praxis social. Si la localización y el monopolio de definir la excepción son las condiciones necesarias y suficientes que constituyen el modo de existencia de la violencia sagrada, entonces, el dominio de la verdad es una lucha constante. El lenguaje mismo es una lucha constante en la que las palabras no pueden ser neutrales y representantes del Logos, sino que la expresión de la forma y el contenido de ellas son el producto del antagonismo social. Como efecto, las subjetividades de la rebeldía defienden sus capacidades de hablar, encontrarse y rebelarse en los espacios que desean (Ayuntamiento Ocupado de Peristeri, 26-12-08). Si el “poder siempre ha tratado de asegurarse el control de la comunicación social, sirviéndose del lenguaje como medio para difundir la propia ideología y para inducir a la obediencia voluntaria” (Agamben, 2005: 100), el lenguaje de la anti-violencia trata de caminar en la esfera de lo profano. Es decir, presenta formas de comunicación más allá de las codificaciones mediadas por la forma-mercancía y sus imágenes; crea formas de des-territorialización y decodificación de la gramática capitalista, buscando sus propias maneras de expresión similares al juego.

En este sentido, la violencia no tiene el mismo significado. Como leemos en el Manifiesto de los Proletarios de gsee Ocupada (citado en Nasioka, 2017: 68):

violencia es trabajar cuarenta años recibiendo salarios miserables y quedándote con la duda de si alguna vez serás jubilado. Violencia es bonos estatales, fondos de pensiones robados y fraude del mercado de valores. Violencia es verse

obligado a obtener préstamos de vivienda, los que finalmente se pagan de vuelta como si fueran oro. Violencia es el derecho del patrón a despedirte cuando quiera. Violencia es desempleo, empleo temporal, cuatrocientos euros de salario, con o sin seguridad social. Violencia es “accidentes” en el trabajo, porque los jefes disminuyen los costos de seguridad. Violencia es enfermarse a causa del trabajo duro. Violencia es consumir psicofármacos y vitaminas con el fin de aguantar la jornada agotadora de trabajo. Violencia es trabajar para comprar medicamentos con el fin de componer tu fuerza de trabajo-mercancía. Violencia es morir en camas de horribles hospitales, cuando no puedes pagar el soborno.

Y la Asamblea Abierta del Ayuntamiento Emancipado de Agios Dimitrios (13-12-08) sigue, “violencia es ser inmigrante con el temor de que te van a mandar a volar fuera del país y viviendo una inseguridad permanente y ser, al mismo tiempo, trabajadora salarial, ama de casa y madre, y te agarran el culo diciendo “sonríe, ¿qué te pedimos?”.

La violencia que aparece como normalizada, se des-territorializa y des-normaliza porque la dignidad y la vida se devalúan por el poder. De este modo, las condiciones sociales existentes reproducen constantemente la muerte. La gramática del poder invierte el contenido de las palabras y lo que se presenta como libertad y vida no es nada más que la repetición de la esclavitud y la muerte. Pero en las narrativas de insurgencia, la memoria del dolor y la muerte está presente. Por eso se convierte en rabia. La frase “no callamos, no toleramos, nos rebelamos” revela esa conexión entre el dolor, la rabia y la memoria. Y como nos recuerda el Ayuntamiento Ocupado de Peristeri (26-12-08),

la mayoría de nosotros lloramos muertos sin receso. Los trabajadores lloran muertos en las obras de construcción y enfrente de las máquinas. Los inmigrantes lloran muertos por docenas en las estaciones de policía, en los botes rotos, en las fronteras, en los callejones de la esclavitud del

mundo y de la ilegalidad. Para cuántos de los perdedores y devaluados, aquellos para los que el recuento no tiene fin, el lamento se convirtió en murmullo permanente.

La violencia sagrada tiene como punto significante la vida desnuda, el principio de su “dominio es el ídolo al que todo se sacrifica” (Horkheimer, 2010: 125). Constituye sus prácticas con base en los dominios de estrategias de poder que definen lo que puede ser sacrificable. De este modo, identifica los cuerpos que tienen valor y los que no lo tienen. La definición del cuerpo eliminable parece ser el primer privilegio de la violencia sagrada: la transformación de la vida en una existencia simple, un cualquier ser negado, a través de la metamorfosis de la persona y sus cualidades en una materia impersonal.

De este modo, el mecanismo del sacrificio, simbólico o no, determina el modo de existencia de lo Otro como figura excedente. De tal manera que, la memoria colectiva se constituye a través de la canalización masiva del olvido, la que a su vez forma parte del mecanismo del sacrificio. Según Benjamin (2015: 66), si “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” es porque “los documentos de cultura” constituyen una memoria de la brutalidad que regresa bajo la máscara del progreso. En la memoria de la brutalidad, el olvido está presente como lo excluido y es condición necesaria para su construcción. La identidad colectiva, como representante universal del común abstracto, es una transferencia de la brutalidad pasada y mantiene a esos “fantasmas” excluidos permanentemente en tanto perdedores de la guerra de clases. Ésta es la dialéctica de la memoria y el olvido en la esfera de la violencia sangrada, donde la presencia necesita de la ausencia para su realización.

Sin embargo, las poéticas de la violencia profana son la reflexión de la memoria de los oprimidos que pone “en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores” (Benjamin, 2015: 59). Las subjetividades que participan en el “verdadero estado de emergencia” constitu-

yen momentos de ruptura del mecanismo del sacrificio. En otras palabras, si la violencia sagrada homogeneiza lo particular para constituir una mónada abstracta, el representante de un conjunto imaginario, las poéticas de la violencia profana emergen del grito esquizofrénico y contradictorio que niega las abstracciones reales en una temporalidad “aquí y ahora”. En el contexto de las poéticas de la rebeldía, la memoria es una lucha constante y la realidad es el devenir del antagonismo social.

La lógica del capitalismo se expresa en la gramática de la forma-mercancía, que es el tótem moderno. El objeto es separado y toma una forma autónoma de la actividad humana. Es decir, el sujeto aparece como representante de las mercancías. La forma sujeto en el capitalismo es la de un sujeto objetivado. Según Theodor Adorno (2001: 35), “el signo de la época es que ningún hombre sin excepción puede ya determinar él mismo su vida con un sentido tan transparente como el que antaño tenía la estimación de las relaciones de mercado. En principio todos son objetos, incluso los más poderosos”. Las relaciones sociales aparecen como relaciones entre objetos, y adoptan una forma fantasmagórica (Marx, 2010). La forma-mercancía es una relación social fetichizada; no es coincidencia que Marx utilice la metáfora del mundo religioso para describir el proceso en que los objetos se transforman en figuras autónomas con vida propia. Las mercancías se transforman en fetiches porque no aparecen como el producto de la práctica humana, sino todo lo contrario (id., 2010: 88). La fetichización de las relaciones sociales constituye la apariencia real del mundo religioso. La metáfora de un mundo religioso presupone que en principio todos son objetos. Por ejemplo, la figura de Santa Claus aparece como una figura sagrada, pues de lo contrario no sería más que la imagen de la industria de refrescos. El mundo de las mercancías constituye su propia forma de ontología, es decir que las cosas se construyen como imágenes míticas. Marx (2010: 93) usa la metáfora de la magia y la fantasmagoría para describir la reproducción del misticismo del mundo de las mercancías.

De este modo, la economía capitalista se presenta como una esfera divina fuera de la actividad humana. La separación entre el mundo humano y el mundo “divino” se vincula con la fetichización de las relaciones sociales. En este mundo “divino”, mientras las categorías de la economía burguesa obtienen características objetivas, transhistóricas y eternas; los sacerdotes y profetas de la economía burguesa presentan las relaciones económicas como la voz de la Razón. En otras palabras, la forma de la Razón, que identifican y defienden los discursos dominantes, se refiere a la eliminación de todos aquellos obstáculos que interfieren en el flujo de las mercancías. La negación real de la perspectiva religiosa del fantasmagórico mundo de la mercancía, en los discursos dominantes, se presenta como un grito primitivo e inarticulado en contra del progreso y la Razón.

Si en los discursos de la contra-insurgencia las prácticas de la rebeldía atentan contra la Razón, como actos de paranoia a-políticos, es porque la violencia de los insurgentes ataca las formas sagradas del capitalismo, entre ellas la propiedad. Más precisamente, ataca las formas-tótem que constituyen el orden simbólico y la racionalidad de la gramática capitalista. Según Syntexniaplin (2009: 22), si los actos violentos de la rebeldía dieron en el blanco a los bancos, a las estaciones de policía y a las tiendas de las empresas multinacionales es porque dichos actos expresan “una voluntad de conflicto con algo más universal que las mercancías: una voluntad de conflicto con la relación mercantil en su conjunto”.

En otras palabras, el grito de la rebeldía de 2008 no solamente negaba el flujo de las mercancías sino el trabajo-mercancía mismo (Nasioka, 2017). Era un grito en contra y más allá de la relación mercantil en su conjunto, y más allá de su orden simbólico. En este sentido, lo simbólico tomó una forma real. La violencia de la rebeldía atacó los puntos de concentración del poder, tales como los ministerios o las estaciones de policía, por un lado; y los puntos de concentración de la relación capitalista, ya sean los bancos o las instalaciones mercantiles, por el otro (Syntexniaplin, 2009: 25). En resumen, la rebeldía de diciembre de 2008 atacó los

puntos que forman los campos de la salud social y la Razón en la lógica capitalista.

Por su parte, las narrativas de la contra-insurgencia presentaban a la violencia de la rebeldía como primitiva y, al mismo tiempo, la clasificaban como una patogenia social, como una enfermedad que debía enfrentarse a través de la re-territorialización y re-normalización de los cuerpos insurgentes dentro de la esquizofrenia capitalista. De esta manera, el poder siempre se constituye con la paranoia de la doctrina de “la Ley y el Orden” que representa un núcleo elemental de la esquizofrenia capitalista (Grivas 7-12-08). En este contexto, para el El Ayuntamiento Ocupado de Peristeri (26-12-08), la anti-violencia se contraponía a la violencia “que se desbordaba en los dictados y amenazas de los jefes y se acumulaba en los arsenales estatales que tienen una bala para cada uno de nosotros”.

Para las narrativas de la rebeldía el capitalismo mismo era una patogenia, es decir, una esquizofrenia masiva y una condición permanente de injusticia social. Esa es la normalidad capitalista que los discursos de la rebeldía proponían resistir. Las poéticas y los actos violentos de la rebeldía aparecían como una respuesta más allá del “lamento” y el “murmullo” en contra del Estado asesino y todos los que lo apoyan. Así, la topología de la violencia de la insurrección revela un territorio donde la violencia “es un juego, un nivel de violencia en el que todos pueden co-participar” (El Ayuntamiento Ocupado de Peristeri, 26-12-08). Como nos recuerda Nasioka (2017) las prácticas rebeldes no sólo muestran ira, tristeza y dolor.

Como hemos visto, las narrativas de la contra-insurgencia presentaban un lugar (topos) lleno de imperativos donde la práctica insurreccional aparecía como amenaza a la Razón, la sociedad y la naturaleza. Más precisamente, como amenaza de regresar a una condición anterior, primitiva. En la verdad dominante, los rebeldes eran vistos como “gritos inarticulados” llevando a cabo ataques contra las formas “sagradas” de la sociedad capitalista. Es decir, de acuerdo con Violence (2010: 27), “lo que no se confesa, no se obedece –no se subjetiviza en frente del Orden Simbólico de la Razón–, no se incluye en la verdad del humano”. Si, en el capitalismo, la Razón

no es más que un lugar estéril de negociaciones y convenios, la apoteosis de la racionalidad instrumental; entonces, el acontecimiento de la rebeldía es ese no-lugar (a-topos) donde se cuestiona la “vida dañada” del mundo fantasmagórico de las mercancías. Mientras la maquinaria capitalista no es más que la auto-expansión necrótica del valor y el cercamiento de nuestra capacidad creativa en el interior de los muros de la sociedad-fábrica; la rebelión es el grito esquizofrénico y contradictorio de los engranajes de la máquina, la negación realizada del trabajo abstracto a través de su multiplicidad. No es casualidad que dentro de los ritmos frenéticos de la insurrección se desdoblan las nociones del juego y la risa como realización de un tiempo “aquí y ahora”, en-contra-y-más-allá del tiempo congelado del capital que unifica-separa la actividad social por medio de la mercantilización de la propia vida. En las prácticas rebeldes surgen las nociones de solidaridad, autogestión y acción participativa. En otros términos, surge la dimensión de la fiesta, o como nos señala Katerina Nasioka (2017) “la rebelión o será fiesta o nada”. Una dimensión que se revela en una de las consignas más emblemáticas de la rebelión de Diciembre: “¡Fin a la disciplina!, ¡Vida mágica!”.

EPÍLOGO

Los discursos de la rebeldía expresan la voluntad de colectivización de la praxis. Una narrativa que usa la máscara de Mefistófeles como el espíritu de la negación, donde las subjetivaciones proponen otros modos de organización social en contra y más allá del capital. Es la proyección de una utopía, en la que aún no se deshumaniza lo humano. No obstante, podemos encontrar unas paradojas. Por un lado, en la formación de los discursos insurgentes se mantiene un carácter binario que contiene elementos metafísicos. Su topología remite a una metáfora donde la humanidad es el premio de la lucha entre lo Malo y lo Bueno.

Dicho de otro modo, mientras el Estado y el capital aparecen como externalidades y la sociedad como algo pasivo y abstracto, los rebeldes aparecen como una figura paradójica que se encuentra al mismo tiempo dentro y fuera de la sociedad. Como consecuencia, existe el peligro de convertir a los rebeldes en figuras heroicas o mártires, es decir como sujetos puros. A pesar de lo anterior, por otro lado, las poéticas insurgentes toman la figura del demonio de la negación como un ángel del caos, y a su vez reflejan la visión de una sociedad-que-viene. Por eso las poéticas de la rebeldía no proponen demandas ni lógicas reformistas, y de este modo, los discursos dominantes no pueden clasificarlos ni identificarlos.

La violencia profana es un medio que tiene una doble dimensión: resiste contra el estado de excepción como regla y su violencia legítima, y al mismo tiempo, despliega la potencialidad para superar la organización social vertical. Sin embargo, esta doble dimensión baila en otra paradoja. Aunque la anti-violencia es un acto de profanación, necesita invocar un “orden divino”. La violencia profana también se refiere a un “derecho divino”, tal como lo hizo Antígona en su lucha frente al derecho humano dominante. De acuerdo con la dialéctica de Hegel (2007: 404-442), el sacrificio de Antígona era una condición necesaria para conciliar lo universal con lo particular. La persona romana reflejaba la superación de la contradicción entre el derecho divino y el derecho humano, entre lo universal y lo particular. En ese sentido, la persona romana simboliza la primera forma de ciudadano como figura abstracta del sujeto dentro del orden jurídico. Es decir, el Estado como proceso necesita constantemente el sacrificio de Antígona para la existencia y preservación de sus dispositivos de poder. A diferencia de lo anterior, la violencia profana no permite este

tipo de sacrificio de Antígona aunque se mantiene en este juego dialéctico evocando una idea abstracta y universal de la justicia que aparece como algo externo a la práctica humana. Por ello, la violencia que regresa al uso libre del humano no puede considerarse una práctica pura. Si se considera como una forma pura no solamente se mantiene ese juego dialéctico sino que puede transformarse en su contrario.

La sociedad es un conjunto heterogéneo y antagónico. Cuando la sociedad aparece en los discursos como un conjunto homogéneo no es nada más que la representación del lenguaje de la fragmentación donde “lo verdadero es un momento de lo falso” (Debord, 1998: 2). La obediencia y adaptación a la normalidad capitalista y su brutalidad legítima significan la muerte y la esclavitud. Por ello mismo, el acontecimiento de la rebeldía se refiere a una escapatoria de esta normalidad, una salida de la crisis permanente del capitalismo (Proletarios de GSEE Ocupada, 14-12-08). La irrupción de la violencia profana es un modo de descodificación de las formas dominantes a través de prácticas y lógicas de solidaridad, auto-organización y juego.

La rebeldía de Diciembre fue un acontecimiento esquizofrénico y contradictorio en el que no vamos a encontrar certezas sino más preguntas. En ello precisamente radica su momento “mágico”. La crisis de la deuda griega revela la agonía que experimenta la rebeldía acerca de cómo podemos enfrentar la intensificación de la agresión del capital. Como memoria de la resistencia social sus preguntas aún están presentes. La rebeldía como una ruptura de lo continuo, nos revela que el capitalismo está en crisis constante, de la cual los sujetos mismos forman parte como el movimiento de un péndulo entre el grito y la adaptación. En ese sentido, no hay sujetos puros y verdaderos de lucha. La memoria se mantiene activa mientras no se convierte en certeza o en una obra de museo. La lucha si no es una pregunta constante en el presente trasporta ya su cuerpo muerto a las pantallas de aquellos que esperan un “acontecimiento divino” para salvarlos.

Vale la pena no olvidar que el paraíso siempre ha sido la promesa falsa de un futuro-que-viene para aquellos que viven en el infierno del presente. El desafío permanece en la pregunta sobre cómo podemos crear la ruptura con la repetición de la pesadilla del Angelus Novus. Probablemente, podríamos decir que la ruptura baila al son de los ritmos y las melodías de una paradoja constante que niega y afirma la lógica capitalista que nos aniquila.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- Adorno, T. (2001). *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Buenos Aires. Taurus.
- Benjamin, W. (1995). *Una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatán.
- Benjamin, W. (2015). *Sobre el concepto de Historia*. Conocido también: Tesis sobre la Historia. Abya Yala: TraVIHz.
- Blaumanchen, Woland (2009). “Diciembre de 2008: un intento de explorar la fuerza y los límites de nuestra lucha” [Δεκέμβρης 2008: Μια προσπάθεια να ανιχνεύσουμε τη δύναμη και τα όρια του αγώνα μας], Blaumanchen 2009, 3, Thessaloniki, pp. 3-28.
- Chatelet, G. (1999). *Vivir y pensar como puercos: de la incitación a la envidia y el aburrimiento en las democracias del mercado*. Atenas: Kastaniotis (edición griega).
- Coronil F., Skurski J. (2006). “Introduction: States of Violence and the Violence of States”. En: F.C. J. Skurski (Eds.), *States of Violence* (pp. 1-33). Ann Arbor: The university of Michigan Press.
- Deleuze, G. (1995). *Deseo y placer*. Barcelona: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura.
- Deleuze, G. (2005). “Estado y máquina de guerra”. En Ferrer, C. (Ed.), *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (pp 167-197). Argentina Terramar (Utopia libertaria).
- Flesh machine, ego te provoco c. a., (2010). *Violence*. Atenas.
- Foucault, M. (1987). *Poder, saber y ética*. Atenas: Ypsilon (edición griega).
- (2012). *El poder una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Gunn, R. (2005). “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso del primer orden”. En Alberto Bonnet *et.al*, *Marxismo abierto*, Vol. 2 (pp 99-146). Buenos Aires: Herramienta.
- Hegel, G. (2007). *Fenomenología del espíritu*. Atenas: Estia (edición griega).

- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. México: Síntesis Ediciones.
- Horkeimer, M. (2010). *Crítica de la Razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Marx, K. y Engels, F. (1980). “Manifiesto del Partido Comunista”. En *Obras Escogidas* (pp. 27-60). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (2010). *El Capital*, Tomo I, Vol. 1. México: Siglo XXI Editores.
- Lynteris, C. (2011). “The Greek economic crisis as eventual substitution”. En *Revolt and Crisis in Greece* (pp. 207-213), London: AK Press and Occupied London.
- Nasioka, K. (2017). *Ciudades en Insurrección. Oaxaca 2009/Atenas 2008*. México: Cátedra Jorge Alonso.
- Syntexniaplin (2009). *La rebeldía de Diciembre, la mercancía y el Espectáculo* [12.8 Η εξέγερση του Δεκέμβρη, το εμπόρευμα και το Θέαμα]. Atenas: Syntexniaplin.
- Tischler, S. (2013). *Revolución y Destatalización*. Guadalajara: Grietas Ediciones.
- Whitehead, N. (2004). “Cultures conflict and the poetics of violent practices”. En N. Whitehead (Eds.), *Violence*. New Mexico: School of American Research Press.

EN LA RED:

- Benjamin, W. (2008). *El capitalismo como Religión*. En http://www.academia.edu/540703/El_capitalismo_como_religi%C3%B3n_Walter_Benjamin_ [Consultado 17/07/2016].
- Debord, G. (1998). La sociedad del espectáculo. Archivo Situacionista Hispano. En <http://www.sindominio.net/ash/espect.htm> [Consultado 27/05/2016].
- Holloway, J. (2015). NO, NO, NO. *Roar magazine*, 0(1), pp 10-33. En <https://roarmag.org/wp-content/uploads/2015/12/ROAR-Issue-0.pdf> [Consultado 12/05/16].
- Whitehead, N., 2004. On the Poetics of Violence. En http://www.academia.edu/172147/On_the_Poetics_of_Violence [Consultado 23/09/2014].

- Whitehead, N. (2011). The divine hunger: The cannibal war machine, counterpunch. En <http://www.counterpunch.org/2011/07/01/the-cannibal-war-machine/> [Consultado 28/04/2016].
- Whitehead, N. (2007). Violence and the Cultural Order. Deadalus. En http://www.academia.edu/169051/Violence_and_the_Cultural_Order [Consultado 8/05/16].

OTROS DOCUMENTOS:

Ayuntamiento ocupado de Peristeri 26-12-08. No callamos, no toleramos, rebelamos [δεν σιωπάμε, δεν ανεχόμαστε εξεγειρόμαστε] Archivo Decontrol. En <http://decontrolarchive.espivblogs.net/2008/12/26/%CE%B4%CE%B5%CE%BD%CF%83%CE%CE%89%CF%80%CE%BF%CF%85%CE%BC%CE%B5%CE%CE%87%CE%BF%CE%BC%CE%B1%CF%83%CF%84%CE%B5-%E2%80%93-%CE%B5%CE%BE%CE%B5%CE%B3%CE%B5%CE%B9/> [Consultado 20-12-2016]

Asamblea abierta de ayuntamiento emancipado de Agios Dimitrios 13-12-08. Invitación a la asamblea abierta de ayuntamiento emancipado de Agios Dimitrios [Κάλεσμα στην ανοιχτή συνέλευση του απελευθερωμένου δημαρχείου Αγ. Δημήτριου]. En <http://katadimadim.blogspot.gr/search?updated-min=2008-01-01T00:00:00%2B02:00&updated-max=2009-01-01T00:00:00%2B02:00&max-results=29> [Consultado 20-12-2016]

Panelladiki Syspeirosi Gia tin Psychiatriki Metarrythmisi, “La piedra que destroza y perturba el presente se lanzó desde el futuro. Sobre el asesinato de Alexis Grigoropoulos...” [Η „πέτρα” που θρυμματίζει και αναστατώνει το παρόν πετάχτηκε από το μέλλον. Για τη δολοφονία του Αλέξη Γρηγορόπουλου...], 24/12/2008. En <http://www.psypsirosi.gr/2009-03-10-11-36-53/95--qq-.html>

Intervención social anarquista 12-12-08. A sangre fría [ενψυχρώ] athens indymedia. En https://athens.indymedia.org/front.php3?lang=el&article_id=940609 [Consultado 20-12-2016].

Asamblea abierta de ayuntamiento emancipado de Agios Dimitrios 13-12-08. Invitación a la asamblea abierta de ayuntamiento emancipado de

Agios Dimitrios [Κάλεσμα στην ανοιχτή συνέλευση του απελευθερωμένου δημαρχείου Αγ. Δημήτριου]. En <http://katadimadim.blogspot.gr/search?updated-min=2008-01-01T00:00:00%2B02:00&updated-max=2009-01-01T00:00:00%2B02:00&max-results=29> [Consultado 20-12-2016].

Grivas K., 07-12-08. La brutalidad policial-la transformación de la criminalidad en mecanismo de poder [Αστυνομική κτηνωδία - ο μετασχηματισμός της εγκληματικότητας σε μηχανισμό εξουσίας]. En https://athens.indymedia.org/front.php3?lang=el&article_id=950309 [Consultado 20-12-2016]

Ocupación de escuela de teatro 15-12-08. O con las armas de la policia o con las luchas de la sociedad [ή με τα όπλα της αστυνομίας ή με τους αγώνες της κοινωνίας] En http://katalipsisxolistheatrou.blogspot.mx/2008/12/blog-post_12.html [Consultado 20-12-2016].

De encuentro a nivel nacional para la reforma psiquiátrica 27-12-08. La piedra que destrozó y perturba el presente se aventó desde el futuro. En <https://athens.indymedia.org/post/956409/> [Consultado 20-12-2016].

Proletarios de Escuela de la Economía GSE ocupada 14-12-08. Destruimos el presente porque venimos del futuro. En http://katalipsisaoee.blogspot.gr/2008/12/blog-post_6523.html [Consultado 20-12-2016].