

El movimiento italiano del 77: continuación del 68 francés

The Italian Movement of 77: Continuation of 68 French

Antonio Gómez Villar

Universitat de Barcelona

RESUMEN

El mayo del 68 francés y el 'movimiento italiano del 77' no constituyen un apéndice de las luchas proletarias del siglo XX, sino la anticipación de las dinámicas productivas, políticas y comunicativas que se han desarrollado en las décadas siguientes. Había una dinámica de fondo en las diferentes luchas: el enfrentamiento con las instituciones disciplinarias. Si el mayo del 68 francés fue un acontecimiento que comportó un cambio de sentido, el movimiento italiano del 77 fue continuador y replicador de aquel acontecimiento. 1977 es el año de inflexión de una creciente insubordinación política y sindical, de sabotaje y lucha contra los ritmos de trabajo.

PALABRAS CLAVE: movimiento italiano del 77, mayo del 68, rechazo del trabajo, movimiento obrero, sociedad disciplinaria

ABSTRACT

May 68 in France and the 'Italian movement of 77' were not an appendix to the proletarian struggles of the 20th century but the forerunner to the productive, political and communicative dynamics that unfolded in the following decades. Behind all of these different struggles was a very specific dynamic: confrontation with the disciplinary institutions. The events of May 68 in France introduced a change of direction and the Italian movement of 77 continued and replicated those events. The year 1977 marked a turning point in a growing insubordination on both a political and labour level. It was a year of sabotage and of a refusal of the rhythms of work.

KEY WORDS: Italian movement of 77, May 68, disciplinary institutions, working class

EL RÉGIMEN DE FÁBRICA

En el siglo XIX tiene lugar una transformación profunda de la representación del trabajo, convirtiéndose éste el modelo por antonomasia de la actividad creadora humana. En Alemania, con Hegel como principal exponente, se desarrolla un planteamiento de corte idealista mediante el cual se fundamenta filosóficamente la idea del trabajo como la esencia del hombre.

Para Hegel, el trabajo designa la mismísima actividad espiritual, la esencia de la historia de la humanidad, que es actividad creadora y autoexpresión. El hombre supera su propia animalidad por medio del trabajo y del intercambio. Partiendo de Hegel, también en el siglo XIX, Marx hace del trabajo la actividad constitutiva del mundo. La constitución del mundo es conceptualizada como un hacer, como producción, como exteriorización del sujeto en el objeto. A partir de esta concepción, diferentes variantes del marxismo en clave estructuralista se alimentaron de esta ontología del trabajo y de la relación sujeto/objeto.

Gran parte del movimiento obrero del siglo XX fue deudor de este universo ideológico, asumió la noción de trabajo que marcaba la ideología económica dominante, cuyos orígenes se encuentran en el siglo XVIII, junto con el nacimiento de la ciencia económica. Asumió las mismas categorías de 'producción', 'trabajo' y 'crecimiento' que la economía política; y trató de organizar la respuesta a la explotación sufrida en el mismo terreno ideológico que el capitalismo había generado, con su mismo aparato conceptual. Así, el movimiento obrero adoptó su lucha en el marco de la idea hegemónica de sistema económico. Su propio lenguaje era tributario de la ideología económica dominante, y trataba de organizar una respuesta revolucionaria aplicando o estirando los conceptos que el propio sistema había generado:

El mundo de la cosa, de la herramienta, el mundo de la identidad en el tiempo y de una acción que dispone de un tiempo futuro, se encierra irremediabilmente en el sujeto –en cualquier sujeto–, para determinar una inextinguible subordinación a unas obras que responden a las necesidades de un grupo, para apagar cualquier destello de soberanía dentro del duro caparazón del trabajo como encarnación del carácter despótico del 'hacer'. Aquí, el círculo de la acción útil –el desarrollo de la lógica de la cosa– no se rompe (no deja entrever el reencuentro consigo mismo). Por el contrario, se cierra (reduciendo cada forma de vida a instrumento). Y el hombre, tras haber renunciado a sí mismo para convertirse en medio de la propia emancipación –para permitir que el rigor absoluto de la lógica de las cosas se adueñe de él y lo que dé la forma más eficaz al servicio de la propia obra emancipadora–, descubre

de nuevo, al final del recorrido, aquello a lo que se había entregado al principio: una vez más un medio, una cosa reducida al propio uso servil (Revelli 2002: 141).

Esta asunción por parte del movimiento obrero fue fundamental en la propia constitución de la subjetividad obrera. Se fundaron formas de ser auténticas, maneras de ser humano para las cuales el trabajo era entendido como relación, como actividad que determina el sentido de la vida, como la sustancia misma desde la cual se producen otros sentidos. El trabajo se convirtió en el factor determinante del 'estar' del hombre en el mundo. A partir del trabajo se estructuró la actividad social: la producción y el ocio, los modos de interpretar el mundo, las ideologías y la conflictividad social; sobre el trabajo se organizó la distribución de la riqueza; y sobre el trabajo se construyó todo un sistema de sentido y significaciones. Señala Marco Revelli que el siglo XX ha sido el siglo del *homo faber*. El siglo en que, "casi con ferocidad, el hombre ha quedado reducido a su función productiva" (Revelli 2002: 39).

El hecho de que por 'la cuestión social' se entendiese, fundamentalmente, 'la cuestión obrera', fue determinante en la reducción de los diferentes sujetos plurales a la dimensión unificadora y totalizadora del trabajador industrial. El 'Obrero' se convirtió en una nueva figura universal, una representación ideal y típica de lo genéricamente humano:

El marxismo no supo pensar una política de y con la multiplicidad. El marxismo y el leninismo no crearon "las premisas objetivas de la polifonía sustancial" de los mundos posibles. A la "tendencia a nivelar todo" que "no deja otras distinciones que la de proletario y capitalista", el marxismo no opuso una política de la diferencia, de la multiplicidad, una política del dialogismo carnavalesco, sino otra tendencia tan niveladora como la capitalista. Limitó a la relación capitalista el "diálogo absoluto" entre subjetividades cualesquiera, entre mundos, que se revelaban en la crisis; redujo las formas de subjetivación a la clase; sometió la creación de los posibles al trabajo productivo; recortó las relaciones de poder a la explotación. La dialéctica marxista acelera entonces el proceso de nivelación al remitir toda la sociedad a la relación capital/trabajo, la multiplicidad a los dualismos, la asimetría a la simetría y al arrastre de todo el proceso hacia el Estado. Le hizo así el juego al capitalismo (Lazzarato 2006: 26).

Si ésta ha sido la dimensión subjetiva del trabajo en el siglo XX, marcada por una antropología del ser humano pensada desde la centralidad del hacer; en lo que se refiere a la dimensión objetiva, esta es, el diseño de la sociedad en torno a la posición que los sujetos ocupaban en las relaciones de producción, es fundamental la irrupción de la revolución industrial, la cual instituye el trabajo asalariado como el medio universal de transformación del viejo siervo al nuevo ciudadano. Este nuevo orden dio lugar a nuevas formas de vida, a través del tránsito de un modo de existencia basado en el servilismo a un modo de existencia como trabajador remunerado.

A partir de la revolución industrial, el régimen de fábrica se fundó en el dominio absoluto de la fábrica sobre la sociedad. Desde el lugar central y privilegiado que ocupaba la fábrica en tanto que corazón de la producción, la sociedad, entendida como aquel espacio que quedaba fuera, al margen del lugar de la producción, era una variable dependiente, un objeto de programación. Se pretendía subsumir a la sociedad a partir de la propia racionalidad técnica de la fábrica, mediante la cual era subsumida la fuerza de trabajo en su interior. El flujo de la fábrica a la sociedad era lineal, de sentido único. La sociedad fordista, la *company town*, no era más que una extensión y prolongación, a imagen y semejanza, de la fábrica. La ciudad se mimetizaba con el latir del corazón de la fábrica a partir de sus ritmos, sus horarios y sus formas de vida.

En este sentido, Henry Ford representó, en el siglo XIX, el arquetipo del empresario industrial moderno, no solo en EE.UU sino a nivel mundial. En su fábrica de automóviles, Ford introduce nuevos métodos de trabajo y organización destinados a volver la producción industrial más racional y eficiente. Su innovadora idea consistía en reunir miles de obreros dentro del mismo taller, en la fábrica automovilística Ford, y allí producir masivamente, mediante la cadena de montaje, donde cada obrero realiza solo una parcela especializada del trabajo. El ideal era que los propios trabajadores de Ford pudiesen luego comprar los mismos coches que ellos habían producido. Y para que los obreros pudiesen consumir, Ford les garantizaba un salario relativamente elevado y un empleo estable. Eso posibilitó, a su vez, ampliar la capacidad de endeudamiento y la obtención de créditos por parte de las entidades financieras. Esta convención social acordada entre el capital y el movimiento se centraba en la llamada constitucionalización del trabajo post-45, el constitucionalismo posterior a la II Guerra Mundial.

En nuestra opinión, uno de los pensadores que mejor supo ver, desde la filosofía, a principios de siglo XX, las transformaciones en curso, y vislumbrar un cambio radical de la acumulación capitalista del siglo XX, en sus dimensiones subjetivas y objetivas, fue Antonio Gramsci, a partir de los estudios que realiza entre 1928 y 1929, publicados como “Americanismo y fordismo”. En ellos, analiza la crisis del 29 como “manifestación clamorosa” de una crisis orgánica. Hemos de precisar que el pensador italiano no desarrolla una nueva teoría general del desarrollo capitalista, lo que le interesa del fordismo es resaltar los elementos que tienden a impregnar la totalidad del sistema de relaciones sociales y productivas. De Gramsci nos interesa, pues, su conceptualización del fordismo. Pero no solo por su agudeza analítica, sino también, y especialmente, como ejemplo paradigmático de un pensamiento marxista que considera cierta ética del trabajo como necesaria y deseable no solo para el sistema capitalista, sino también para la los propios trabajadores.

Desde esta segunda perspectiva, Gramsci se identificó y respaldó los seguimientos y prohibiciones que Henry Ford hacía de la vida de sus trabajadores fuera de la fábrica. El propio Gramsci decía situarse del lado de la razón “contra el elemento de animalidad que posee el hombre”. Por ejemplo, el deseo, manifestado también por Gramsci, de instaurar la monogamia, respondía a la pretensión de extender “el orden, la exactitud y la precisión” de la máquina y de la cadena de montaje a la esfera privada de los obreros. Este es un buen ejemplo de la combinación del elemento objetivo del régimen de fábrica, el flujo lineal antes mencionado, y el elemento subjetivo, la reducción del ser humano a sus funciones productivas. Gramsci celebra la llegada del fordismo porque lo considera un avance sustancial en la salida del hombre de su condición primitiva y animal. Es decir, la historia de la industrialización revela, para Gramsci, una lucha contra esa animalidad que es inherente al hombre. Escribe Gramsci:

Parece posible responder que el método de Ford es racional, es decir, que debería generalizarse; pero que para ello es necesario un largo proceso, durante el cual deben producirse cambios en las condiciones sociales y la forma de vida y hábitos de los individuos [...] podría parecer que de esta forma se ha mecanizado la función sexual, pero en realidad estamos tratando el crecimiento de una nueva forma de unión sexual, despojada del color llamativo y deslumbrante del oropel romántico típico del pequeño burgués y del holgazán bohemio. La exaltación de la pasión no puede reconciliarse con los gestos cronometrados de los movimientos productivos conectados con un automatismo plenamente perfeccionado (Gramsci 1979: 472).

Para Gramsci, el fordismo consiste en la extensión de los métodos y de los valores de fábrica a la totalidad de las relaciones humanas, en la plena socialización de la fábrica, con el objeto de forjar un nuevo tipo humano, dotado de la mentalidad, de los estilos de comportamiento, del sistema de necesidades y de reglas interiorizadas adecuados a la producción industrial. El fordismo llega a ser un sistema que consiste en la asunción del trabajador de fábrica como sujeto hegemónico en la época de la racionalización y de la lógica de fábrica: “el fordismo es el principal esfuerzo colectivo que se ha verificado hasta ahora para crear, con rapidez inaudita y con una conciencia del objetivo jamás vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre” (1979: 474).

El fordismo es, también, un sistema integrado de nuevas técnicas, nuevas relaciones sociales y nuevas formas institucionales basadas en la centralidad de la producción. Gramsci analiza la centralidad del trabajo en la sociedad americana como “inclusión” controlada y orientada de la vida privada de los obreros por parte de los “industriales tipo Ford”, bajo los principios del taylorismo. En este sentido, la cadena de montaje es una relación social, y no un mero método o técnica de producción. El obrero, que Taylor quería reducir a “gorila amaestrado”, es la figura esencial de ese “hombre nuevo”, formado por ese americanismo/fordismo. La fábrica moderna es el lugar de la producción, y no solo en sentido económico: produce cultura, forma un nuevo nexo psico-físico, “el hombre nuevo”:

El nuevo método de trabajo y la manera de vivir son indisolubles: no se pueden obtener éxitos en un campo sin obtener, al mismo tiempo, resultados tangibles en el otro. En América, la racionalización y el prohibicionismo están sin lugar a dudas relacionados, y las encuestas de los industriales sobre la vida de los obreros, o el servicio de inspección, creado por algunos industriales para controlar la “moralidad” de los obreros, son exigencias del nuevo método de trabajo. Quienes se burlasen de estas iniciativas o vieses en ellas tan solo una manifestación hipócrita de “puritanismo” se negarían toda posibilidad de comprender la importancia, el significado y el alcance objetivo del fenómeno americano, que supone además el mayor esfuerzo colectivo realizado hasta ahora, para crear con una rapidez extraordinaria y con una clarividencia del fin perseguido nunca vista en la historia, un tipo nuevo de trabajador y de hombre [...] el nuevo industrialismo quiere la monogamia, quiere que el hombre trabajador no desperdicie sus energías nerviosas en la búsqueda desordenada y excitante de la satisfacción

sexual ocasional [...] el obrero que va al trabajo tras una noche de vicio no es un buen trabajador, la exaltación personal está reñida con los movimientos cronométricos de los gestos productivos unidos a los más perfectos automatismos (Gramsci 1979: 476-477).

En resumen, Gramsci sostiene que la racionalización que demanda el régimen de fábrica ha determinado la necesidad de elaborar un nuevo tipo humano, según el nuevo tipo de trabajo y proceso productivo. No se trata de que se haya creado una nueva figura de trabajador dentro del taller, que trabaja como una máquina dentro de un sistema de máquinas. De lo que se trata es de la colonización de otro mundo vital, que alcanza las raíces mismas de la existencia humana, el territorio de los comportamientos privados de la vida familiar, de la moral sexual, convirtiendo al hombre destinado al trabajo, y a la sociedad en su conjunto, en un apéndice permanente de la fábrica.

Para concluir este primer apartado, en el que delineamos una conceptualización del régimen de fábrica, nos parece pertinente atender, brevemente, al devenir radical de las lógicas imperantes en el régimen de fábrica a través de la URSS y de los países que adoptaron regímenes similares al soviético, como ejemplos de sociedades que desarrollaron, hasta cotas inigualadas, la sacralización del trabajo y la producción.

Lo que se ha venido a llamar 'socialismo real' no fue, en último término, el producto de una lucha en el interior de los procesos de trabajo y en torno a las relaciones de producción, sino más bien la penetración en todo el cuerpo social del propio sistema de fábrica. En la URSS se produjo una identificación entre la plena racionalidad técnica y la sociedad a partir del modelo de 'Fábrica Total'. Es la culminación, la expresión máxima del homo faber en el siglo XX: "la realización de su vocación productiva aplicada a la más ambiciosa y desmesurada de las tareas: la reconstrucción artificial y planificada del universo social, la transformación de lo que hasta entonces había sido el prius indiscutido de las relaciones entre los hombres en un producto humano consciente, en una obra" (Revelli 2002: 303).

Georges Bataille (2007) afirma al respecto que en el comunismo se produce la esterilización radical de cualquier aspecto de vitalidad autónoma. El territorio humano había sido ocupado por "la furia devastadora del hacer", en donde cualquier mundo vital había sido colonizado e invadido por la dimensión del trabajo. Bataille vio que el modelo que predominó en la URSS era el de un régimen "que dedica todos los recursos, cualquier aspecto de la vida social, a la

acumulación y al crecimiento de los medios de producción”. El ser humano fue reducido hasta cotas inimaginables a sus funciones productivas. De ello es testigo,

[...] el destino –la biografía dividida, el Yo escindido, la doble dimensión– de quienes fueron sus protagonistas: de los militares que creyeron ilusamente poder edificar una sociedad justa con la misma artificialidad con que la producción en masa iba transformando el mundo, seguro de haber obtenido finalmente, a partir del desarrollo de la técnica y de la industria, los medios adecuados en cuanto a potencia y eficacia para realizar el más ambicioso y desmesurado de los objetivos. En cambio, tuvieron que experimentar la progresiva erosión de aquellos objetivos, reabsorbidos, superados y, al final, devorados –a menudo, juntos con los hombres que habían luchado por ellos– por los mismos instrumentos que habían debido servir para su realización (el Partido, la Organización, el Aparato), por los medios que, debido a su poder, se dedicaron única y exclusivamente a perpetuarse en el tiempo. [...] También trabajaban las inmensas filas de “hombres de mármol” que, en la URSS estalinista, creían estar edificando el nuevo mundo y, por el contrario, estaban adoquinando el viejo infierno. Eran trabajadores los dirigentes del partido que desde las sedes del PCUS construían –más bien edificaban– la sociedad socialista con lógica de ingenieros, tal como se proyecta una línea ferroviaria o se sanea un pantano (Revelli 2002: 52-53).

Los individuos fueron reducidos a meros medios de una función universal, en el marco de una lógica de naturaleza instrumental. Se prometía una sociedad comunista liberada, con la pretensión de dar forma de poder al trabajo liberado; pero, en cambio, se realizó la verdadera sociedad del trabajo total, universalizando una concepción del hombre como instrumento de producción, la cual había sido generada por el capitalismo. La sociedad del trabajo total se aplicó a la totalidad de las relaciones humanas, al conjunto de la existencia. Los individuos no fueron liberados del trabajo asalariado, sino que fueron atrapados en él, convirtiendo el propio universo social en un mundo de asalariados. Los trabajadores constituían la encarnación misma del Trabajo convertido finalmente en Historia. Los países comunistas adoptaron además su propio léxico: ‘Estado del trabajo’, ‘Estado obrero’, como forma definitiva del poder del trabajo sobre el trabajo.

LA FUERZA DE LA DIFERENCIACIÓN INMANENTE: UNA NUEVA
DISPOSICIÓN DE LA SUBJETIVIDAD POR “PROLIFERACIÓN RIZOMÁTICA”

Las revueltas de los años sesenta y setenta produjeron una radical transformación de la subjetividad, una ruptura con el régimen de fábrica. No afectaron solamente a los sectores directamente movilizados, sino a capas sociales mucho más amplias. Había una dinámica de fondo en las diferentes luchas: el enfrentamiento con las instituciones disciplinarias. Dicho de otro modo, el objetivo prioritario de la revolución del '68 fueron las relaciones de dominación extendidas por todo el cuerpo social y lo que en ese momento parecían ser sus modalidades más características: la burocracia, la jerarquía, el patriarcado y la disciplina. Este cuestionamiento de las instituciones disciplinarias y normalizadoras afectaba tanto a las fábricas como a la sexualidad o a la familia.

Estas luchas desbordaron las modalidades de encuadramiento tradicionales de la izquierda, partidos y sindicatos. El marxismo, como instrumento eficaz de modernización, operó una unificación y homogeneización de mundos en el único mundo posible de la clase. La clase obrera se pensó a sí misma como sujeto unificante y englobante. En la medida en que las luchas quebraron la legitimidad de las instancias de representación de las izquierdas, rompieron también los pactos sobre la redistribución del excedente, el Estado del bienestar, que había cimentado los equilibrios sociales de posguerra: el fin de los pactos sociales que habían sostenido la colaboración capital/trabajo en el reparto del excedente social.

Desde una perspectiva *(post)operaista*¹, el movimiento obrero nunca llegó a entender qué fue lo que realmente lo dilapidó. No se debió a ninguna fuerza

¹ El *operaismo* fue un movimiento político y filosófico que apareció en Italia en los años sesenta, en un contexto de transformación cultural profunda. Nace con la revista *Quaderni Rossi*, fundada por Raniero Panzieri en 1959, cuyo primer número salió en 1961 a partir de la iniciativa de diversos grupos políticos radicados en varias ciudades industriales italianas. *Quaderni Rossi* representó el renacimiento del marxismo en Italia fuera del partido comunista, cuya producción teórica se conoció como *operaismo*. A partir del estudio de la fenomenología de la condición obrera, ahondaron en la nueva realidad del rechazo del trabajo que, sobre todo, en la gran fábrica turinesa de la *FIAT* de Mirafiori, se manifestaba en formas que desbordaban y excedían la gramática política de los partidos de izquierdas y sindicatos, inscritos en una lógica de la representación. La periodización del desarrollo capitalista que desarrolla el *operaismo* italiano, del 'obrero masa' al 'obrero social', se corresponde en paralelo a la periodización que marca la transición del *operaismo* al *(post)operaismo*.

externa, sino a la propia fuerza de la diferenciación inmanente. La liquidación se produjo desde dentro, mediante fugas internas, por “proliferación rizomática”², desbordante, disruptiva, antagonista. Una proliferación subjetiva atravesada por el deseo de singularidad, politizado como derecho a la diferencia. Una teorización “deseante” de un tiempo de vida liberado de la esclavitud del trabajo:

Nuestra hipótesis es que los movimientos políticos, después de 1968, han roto radicalmente con la tradición socialista y comunista. Han roto radicalmente con el objetivo unificador de la política occidental que ha funcionado en el siglo XX como represión y bloqueo del poder de la multiplicidad. Esta nueva dinámica vuelve opacos los comportamientos de los movimientos y de las singularidades, incomprensibles para los politólogos, para los sociólogos, para los partidos políticos y los sindicatos. Se habla entonces de despolitización, de individualismo, de clausura sobre lo privado, constatación desmentida con regularidad por la emergencia de las luchas, de las formas de resistencia y creación (Lazzarato 2006: 81).

Bajo la gramática política del movimiento obrero clásico permanecieron otros modos de lucha, resistencia y rechazo del trabajo: las fugas, los sabotajes, los abandonos repentinos, el absentismo o el *ludismo*³. Quizá la imagen más memorable de estas corrientes subterráneas sea la escenificación del trabajo que presenta Chaplin en la película *Tiempos modernos* (1936), revelando hasta qué punto el hombre mismo, para poder seguir el ritmo de la máquina, debe actuar como máquina, hacerse émbolo o palanca. Pero Charlot escapa a todo, a los industriales que quieren esclavizarlo, controlar al individuo, domesticarlo para que sea productivo. Esa oposición de Charlot al mundo de la industria no la

² “Proliferación rizomática” es un concepto deleuziano, muy utilizado por el *(post)operaísmo*, que hace referencia, entre otras cosas, a cómo en las luchas sociales los elementos componentes que intervienen son heterogéneos, existen infinitas posibilidades de conexiones múltiples desde cada uno de los puntos. El rizoma no responde a ningún modelo estructural. Es un mapa abierto, permanentemente conectable y modificable desde sus múltiples entradas. Para ampliar la relación entre el *operaísmo* italiano y el pensamiento de la diferencia francés, véase Gómez Villar, A. (2020). “Del operaísmo al (post)operaísmo: la importancia del cruce con el postestructuralismo francés”, *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 75(287), 1545-1569.

³ Incluso hubo algunos intentos serios de teorización, como el escrito de Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*.

podía soportar ni el comunismo ni el capitalismo de la época. Para Negri (2000: 153), “Chaplin interpretó los “tiempos modernos” de la pobreza, pero, al mismo tiempo, vinculó el nombre del pobre al de la vida, una vida liberada y una productividad liberada”.

La resistencia ante las cadencias de la fábrica la encontramos también en la literatura de principios del siglo XX, como en *Viaje al fin de la noche*, donde Céline describe la experiencia de su protagonista como trabajador de la línea de montaje *Ford* en Detroit:

Uno vivía en una especie de suspenso entre la estupefacción y el frenesí [...] incluso me sentí obligado, por vergüenza, a hacer el esfuerzo de volver al trabajo. Nada, sin embargo, resultó de mi pequeño gesto heroico. Llegué a las puertas de la fábrica, pero en sus límites quedé plantado y la idea de todas aquellas máquinas runroneando y esperándome anuló irrevocablemente mi deseo de trabajar (Céline 2011: 45).

En relación a los otros modos de lucha, diferentes a los del movimiento obrero clásico, en varios de sus *Escritos revolucionarios*, Ernesto Guevara se pregunta por qué los jóvenes comunistas desdeñan el trabajo. Concibe como una falla de organización el que el joven comunista haya sido un heroico en el combate, en la aventura, en todo aquello que se salía de lo monótono, de lo vulgar y lo cotidiano y, por el contrario, en el ‘trabajo’ sea mediocre. En su escrito *¿Qué debe ser un joven comunista?*, de 1962, concibe el trabajo como la máxima dignidad del hombre, como un deber social, un gusto que se da el hombre: “el trabajo es lo más importante [...] sin trabajo no hay nada. Toda la riqueza del mundo, todos los valores que tiene la humanidad, son nada más que trabajo acumulado [...] el trabajador debe ser un enamorado de su fábrica” (2012: 122). En *El socialismo y el hombre en Cuba*, de 1965, Guevara lanza ataques contra la idea misma de ‘fuga’. Sitúa en “el campo de las ideas” el lugar que conduce a actividades no productivas como un intento de fuga: “la angustia sin sentido o el pasatiempo vulgar constituyen válvulas cómodas a la inquietud humana; se combate la idea de hacer del arte un arma de denuncia” (2012: 155).

Decíamos que las distintas revueltas que tuvieron lugar en los años ‘60 y ‘70 tienen una dinámica de fondo: el enfrentamiento con las instituciones disciplinarias. Queremos señalar otro punto común: una mutación en la percepción del tiempo vivido, la reapropiación del tiempo para la vida, de los encuentros autotéticos: *Ne travaillez jamais*, se podía leer en los muros de París

en mayo de 1968. Dicho con Toni Negri, “1968 no es una revolución, es la reinención de la producción de la vida. A partir de ahí la vida ha sido vivida de forma diferente” (Negri 2003c: 98). Se asiste a la ruptura del viejo conflicto sobre la distribución de la riqueza, que tenía lugar en el interior de la fábrica, hacia la lucha de más tiempo de vida, más tiempo para sí:

[...] 68 quiere decir movimiento de rebelión contra todas las cadenas, no solo aquellas de la explotación, de la opresión, del imperialismo, de la familia, sino también, y sobre todo, contra las cadenas del Significado. El 68 libera la posibilidad de los agenciamientos deseantes del funcionamiento significativo del agenciamiento [...] El 68 más allá de las representaciones ideológicas de sus protagonistas, es el primer movimiento de producción deseante de masa, el primer ritornelo de ritornelos que se haya sentido jamás sobre el planeta: un ritornelo ensordecedor, una gigantesca maquinación de ruedas dentadas tinguelianas que juntas conjuraban un universo de acontecimientos no necesarios pero posibles. El 68 fue en este sentido el primer movimiento sin falta, sin carencia, sin necesidad (Bifo 2013: 115-166).

La forma de insubordinación más característica de ese período se le conoció con el nombre de *wildcat*: huelgas salvajes no sometidas a la disciplina y representación sindical, a los tiempos y responsabilidades propios del marco de negociación patronal/sindicatos. Algunas de las *wildcat* más importantes fueron la huelga de tres semanas en el mayo-junio francés; la del Otoño Caliente italiano de 1969; la del ciclo huelguístico español de 1973-1979; la de los famosos *Blue-Collar Blues* de EE.UU; el *Cordobazo* argentino de 1969 en la industria automotriz; o la formación de la primera oposición sindical a la dictadura brasileña en los centros del automóvil del área metropolitana de São Paulo.

Las luchas anunciaban que se habían creado nuevas posibilidades de vida, un cambio en el orden del sentido. Se comienza a articular otra constelación conceptual: “efectuar los posibles que un acontecimiento ha hecho emerger es entonces abrir otro proceso imprevisible, arriesgado, imposible de predecir: es operar una reconversión subjetiva a nivel colectivo” (Lazzarato 2006: 36-37):

Para entender cómo un campesino ruso se convierte en un obrero para el capital, no basta con analizar lo que le pasa en el plano económico (propiedad de los medios de producción, etcétera), sino que ante todo hay que comprender la transformación de las maneras de sentir que preceden y hacen posibles las mutaciones “económicas”. La filosofía de la diferencia y del acontecimiento muestra que el nacimiento del

capitalismo es ante todo una lucha contra la infinidad de los mundos posibles que lo preceden y lo desbordan. Esta filosofía nos permite entonces desembarazarnos de las creencias economicistas, así como de las creencias progresistas, que impiden la comprensión del capitalismo y, por eso mismo, nos impiden luchar adecuadamente en su contra (Lazzarato 2006: 169).

En resumen, durante las décadas de los '60 y '70, una nueva disposición subjetiva modificó la cultura del trabajo. Los jóvenes estudiantes y trabajadores lograron contraponer el derecho a la vida frente al derecho al trabajo, la teorización y experimentación de un tiempo de vida liberado de la esclavitud del trabajo. Nuevas formas de subjetividad comenzaban a desplegarse: nuevas formas de relación, nuevos comportamientos, nuevas formas de comprender y experimentar con el cuerpo. Lo ocurrido en aquellas décadas supuso un verdadero acontecimiento político que, como todo acontecimiento, produjo una mutación de la subjetividad.

EL 'MOVIMIENTO ITALIANO DE 77': FIN DE LA ÉTICA DEL TRABAJO COMO BASE DE LA IDENTIDAD POLÍTICA DE 'LA IZQUIERDA'

Si el mayo del 68 francés fue un acontecimiento que comportó un cambio de sentido, el movimiento italiano del 77 fue continuador y replicador de aquel acontecimiento. Durante el año 1977, en Italia tuvo lugar la expresión de un movimiento de jóvenes estudiantes y proletarios, desarrollándose de forma muy intensa en las ciudades de Roma y Bolonia. Este movimiento será conocido como el 'movimiento italiano del 77', el primer embrión de la multitud postfordista: "en algunos ambientes, 77 evoca violencia, tropelías, años de plomo, miedo en las calles y en las escuelas. En otros ambientes significa, por el contrario, creatividad, feliz expresión de necesidades sociales y culturales, autoorganización de masas, comunicación innovadora" (Bifo 2007b: 35).

1977 es el año de inflexión de una creciente insubordinación política y sindical, de sabotaje y lucha contra los ritmos de trabajo. La movilidad, la escolarización generalizada y una amplia difusión de la cultura crítica, posibilitaron a los jóvenes italianos conocer otras formas de vida que pasaban por el rechazo del trabajo industrial; la reivindicación de espacios autónomos y de libertad; la búsqueda de horizontes existenciales más allá de la fábrica; el deseo de liberar al cuerpo de las ataduras que implicaba el trabajo industrial; o la sociabilidad extra

laboral como espacio de exploración colectiva, rompiendo así el nexo entre trabajo y socialización.

“È ora, è ora, lavora solo un’ora”; “Lavoro zero, reddito intero/tutta la produzione all’automazione”; “Más salario sin contrapartida”; “Más salario, menos trabajo”; “Abajo el gobierno que fija nuestros salarios”. Éstos eran algunos de los eslóganes que estaban presentes entre los jóvenes obreros de las fábricas de la *Fiat* de Mirafiori, el Petroquímico de Porto Marghera o la *Siemens* de Milán. Los eslóganes, denostados tanto por la patronal como por el sindicalismo, dejaban entrever un cambio cultural y político decisivo: el fin de la ética del trabajo que había sido fundadora de la historia cultural del movimiento obrero del siglo XX. Una de las ideas fuerza del movimiento de la autonomía era “ser precario es lindo”⁴. La precariedad del trabajo entendida como una forma de autonomía respecto al trabajo permanente y regular que duraba toda la vida.

El ‘rechazo del trabajo’ no era únicamente un eslogan, sino también una de las categorías analíticas centrales del marxismo italiano en las décadas de los sesenta y setenta. El ‘rechazo del trabajo’ abarcaba las diversas formas de resistencia proletaria, en su dimensión constructiva o destructiva, individual o colectiva: emigración, éxodo masivo, paro, huelgas organizadas, sabotaje, etc. Sin embargo, es importante dejar claro que por ‘rechazo del trabajo’ no se entendía la negación de la productividad ni de la creatividad; antes bien, era expresión del repudio de una relación de explotación: la afirmación de la fuerza productiva proletaria y la negación de las relaciones capitalistas de producción.

En segundo lugar, el ‘rechazo del trabajo’ constituye el aspecto subjetivo más subversivo del ‘movimiento del 77’. Es un ataque contra lo que se le ha establecido al individuo como su esencia, el ser trabajador, ataque que abre la posibilidad de crear nuevos términos de existencia, nuevos devenires. La novela italiana *Vogliamo tutto* [Queremos todo], de Nanni Balestrini, cuenta la historia de un obrero de la fábrica *FIAT* a fines de la década de 1960 y su participación activa en la formación del movimiento político *Potere Operaio*. En la primera sección de la novela lo que más aborrece el protagonista es precisamente lo que define su propia existencia social y lo que se le presenta como su esencia. Es por ello que no puede comprender por qué razón alguien habría de querer celebrar el

⁴ En *Precarious Rhapsody* (2009), Franco Berardi (Bifo) describe un hecho acontecido en la Universidad de Roma en febrero de 1977. El líder del PCI ofreció allí un mitin, y centró su discurso ante los estudiantes en torno a la idea de ganancia y salario como reivindicaciones propias de la clase obrera. A los pocos minutos, el líder del PCI tuvo que abandonar la sala ante los gritos de los estudiantes: ‘¡Todos somos precarios!’

1º de mayo, el día del trabajo: “¿Qué clase de broma es ésta de celebrar el día del trabajo [...] Nunca comprendí por qué el trabajo debería ser festejado”. Los trabajadores que aceptan el valor establecido del trabajo le parecen encerrados y coartados en sus posibilidades: “Gente indolente, obtusa, sin el menor atisbo de imaginación, peligrosa. No fascistas, simplemente obtusos. Los del PCI era pan y trabajo, Yo era un *qualunquista* [el hombre común, sin ideología y sin valor]; al menos lo mío era recuperable. Pero ellos aceptaban completamente el trabajo y para ellos el trabajo lo era todo”. Un ejemplo éste del trabajador que ataca al trabajo y, al mismo tiempo, se ataca a sí mismo en cuanto trabajador.

En tercer lugar, ‘rechazo al trabajo’ no es solo una ideología de la emancipación, sino un modo de lectura de la sociedad capitalista. Las luchas de clase de los años sesenta y setenta fueron luchas contra la clase, contra la propia tradición que decía representarla, pero sobre todo contra la condición obrera: el destino de por vida a un trabajo repetitivo, cadente y, con ello, el orgullo de oficio, la cultura del trabajo basada en la dignidad del mismo y la reivindicación de sus derechos que había sido la base de la mayor parte de las tradiciones marxista desde el siglo XIX.

Y, por último, la transformación política y cultural que estamos describiendo en torno al ‘rechazo del trabajo’ estuvo a la base de la fuerte escisión con la tradición cultural y política de la izquierda: “ninguna afirmación comunista ha sido violenta y continuamente impugnada, abolida y mistificada por la tradición y la ideología socialista como la del rechazo del trabajo. ¡Si quieres que un socialista se enfurezca, o si quieres poner en evidencia su demagogia, provócalo hablándole del rechazo del trabajo!” (Negri 1979: 95).

Y es que el ‘rechazo del trabajo’ no constituía el inicio de una lucha dialéctica contra él, sino la apertura de un devenir, abriendo posibilidades de creación y transformación de la situación. Desde esta perspectiva, el ‘movimiento del 77’ se afirma como fuerza creativa, frente a la gramática política de ‘la izquierda’, centrada únicamente en la resistencia en un sentido defensivo. Se produce así una transformación de la subjetividad: del tiempo de la fábrica al tiempo de la vida; del trabajo repetitivo a la experimentación y creación de nuevas formas de vida. Éste es el significado más genuino de la expresión ‘rechazo del trabajo’. El 77 marca, por tanto, una clara discontinuidad con el obrero de la cadena de montaje, con sus usos, costumbres y formas de vida:

Autonomía significa que la vida social no depende solo de la relación disciplinaria impuesta por el poder económico, sino también de los desplazamientos, los deslizamientos y las disoluciones que constituyen

en sí el proceso de autocomposición de la sociedad viviente. Lucha, retirada, alienación, sabotaje, líneas de fuga del sistema de dominio capitalista (Bifo 2007a: 58-59).

En resumen, para el ‘movimiento italiano del 77’, la dinámica social antagonista venía marcada por el ‘rechazo del trabajo’⁵, que constituye la forma mínima de resistencia: “esta última debe abrir un proceso de creación, de transformación de la situación, de participación activa en el proceso. Esto es resistir, según Foucault” (Lazzarato 2006: 43). El ‘rechazo del trabajo’ no es solo expresión de una obvedad, esta es, los obreros no disfrutaban de ser explotados, sino algo más: “la reestructuración capitalista, la mutación tecnológica y la transformación general de las instituciones sociales son el producto de una acción cotidiana de sustracción a la explotación, de rechazo de la obligación de producir plusvalor y de aumentar el valor del capital reduciendo el de la vida” (Bifo 2007: 58).

A MODO DE CONCLUSIÓN: SOBRE LA CONTRARREVOLUCIÓN CAPITALISTA

Los sociólogos franceses Boltanski y Chiapello (2002) han intentado mostrando los efectos ‘perversos’ de las luchas de los años ‘60 y ’70. Argumentan que la crítica al capitalismo de los años ‘60 y ’70 fue recuperada y aprovechada por el capitalismo. Responsabilizan a la ‘crítica artística’ de haber jugado un papel fundamental en la configuración del orden económico, político y social actual. Conciben la actividad artística como el modelo sobre el que la economía neoliberal supuestamente se ha inspirado. Además, argumentan que la ‘crítica artística’, fundada sobre la libertad, la autonomía y la autenticidad; y la ‘crítica social’, fundada sobre la solidaridad, la seguridad y la igualdad, son incompatibles.

⁵ Véase TRONTI, Mario (2001). *Obreros y capital*. Madrid: Akal-Cuestiones de Antagonismo; BORIO, G., POZZI, F., ROGGERO, G. (2002). *Futuro Antériore. Dai Quaderni Rossi ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell’operaismo italiano*. Roma: DeriveApprodi. Existen también numerosos informes institucionales, así como informes corrientes de la sociología y de la investigación militantes que han cartografiado y extraído consecuencias políticas de este ‘rechazo del trabajo’. Al respecto, cabe destacar los estudios más empíricos y políticos de *Socialisme ou Barbarie* o *Quaderni Rossi*, hasta los informes del gobierno americano dedicados a contrarrestar la revuelta de los obreros de cadena, como el célebre *Work in America* (1973).

La 'crítica artística', heredada de los estudiantes del mayo del 68, ha sido retomada hoy, sostienen, por las personas que trabajan en el mundo de los media, del espectáculo, de la moda, de internet y las finanzas, es decir, por aquellos 'creativos' situados en las "alturas de la jerarquía sociocultural". En cambio, la 'crítica social', propia de los obreros del 68, ha sido retomada hoy por personas modestas, los subordinados, los excluidos del liberalismo. Es así como la 'crítica artística' y la 'crítica social' son "ampliamente incompatibles".

A cada demanda de la 'crítica artística', sostienen Boltanski y Chiapello, le corresponde una respuesta capitalista. Así, a la demanda de autonomía, se respondió permitiendo implicar de nuevo a los trabajadores en los procesos productivos y disminuyendo los costes de control, sustituyendo éste por el autocontrol; a la demanda de creatividad, se respondió con una mayor explotación de los recursos de las capacidades de invención, imaginación e innovación; a la demanda de autenticidad, centrada en la crítica del mundo industrial, le ha correspondido la multiplicación y diversificación de los bienes comerciales, que posibilita la producción flexible; y, por último, la demanda de liberación se ha visto desprovista de su carga contestataria, cuando el levantamiento de las prohibiciones se revela como posibilidad de apertura de nuevos mercados. Y ponen como ejemplo el mercado en expansión de los bienes y servicios en torno a la sexualidad: películas, objetos, contactos, etc.

De los diferentes autores *(post)operaistas*, ha sido Lazzarato (2008) quien ha intentado, con bastante acierto, en nuestra opinión, rebatir las tesis de Boltanski y Chiapello. Para Lazzarato, las tesis de los sociólogos franceses sufrieron un desmentido contundente cuatro años después de su publicación, tras el nacimiento de la *Coordination des Intermittents et Précaires* y del movimiento de resistencia de artistas y técnicos del espectáculo. Lazzarato hace referencia a uno de los lemas del movimiento: *Pas de cultura sans droits sociaux* [Ninguna cultura sin derechos sociales], para mostrar que la división e incompatibilidad que establecen Boltanski y Chiapello carece de sentido. La *Coordination des Intermittents et Précaires* logró reunir aquello que los autores de *El nuevo espíritu del capitalismo* consideraban incompatible: al artista y al trabajador interino, al artista y al precario, al artista y al parado. Ello constata que las divisiones que las políticas neoliberales trazan no son entre las nuevas profesiones liberales y los nuevos proletarios, portadores, según Boltanski y Chiapello, de la 'crítica artística' y la 'crítica social', respectivamente, sino que las desigualdades también se dan en los llamados empleos 'creativos' que portarían la 'crítica artística'. Las desigualdades y divisiones atraviesan, pues, al conjunto de las profesiones.

Desde un marco teórico alejado de los posicionamientos *(post)operaistas*, pero que, sin embargo, entendemos bien podría ser complementaria a la argumentación antes expuesta de Lazzarato, Jacques Rancière (2010: 38-40) también ha impugnado la división entre ‘crítica social’ y ‘crítica artística’ a partir de la obra de los sociólogos franceses. Para Rancière, la lucha colectiva por la emancipación obrera nunca se ha separado de una nueva experiencia de vida y de capacidad individuales. La emancipación social ha sido al mismo tiempo una emancipación estética, una ruptura con las maneras de sentir, de ver y de decir que caracterizaban la identidad obrera en el orden jerárquico antiguo. Esta solidaridad de lo social y de lo estético, del descubrimiento de la individualidad para todos y del proyecto de colectividad libre, ha constituido el corazón de la emancipación obrera. Y apunta una segunda crítica, de corte metodológico: las transformaciones de las décadas de los ‘60 y ‘70 supusieron un desorden de clases y de identidades que la visión sociológica del mundo había rechazado constantemente y contra la cual ella mismo se construyó en el siglo XIX. Podemos decir que Rancière ve cierto “corporativismo” en los análisis de Boltanski y Chiapello.

En nuestra opinión, los análisis de Boltanski y Chiapello reducen al rango de ideología puesta al servicio del vigente orden capitalista la ‘crítica artística’. Por su parte, Francisco Vázquez (2001) señala que se trataría más bien de poner de relieve el modo en que el “tercer espíritu”, triunfante desde la década de los ochenta, ha podido desarmar a sus adversarios, en qué medida los contenidos de la crítica forman parte de sus propios materiales de construcción. El análisis de Vázquez trata de dar cuenta de “la plasticidad del ethos capitalista, capaz de cambiar de forma fagocitando aquello mismo que lo rechaza”.

Bifo coincide en líneas generales con las críticas formuladas a los análisis de Boltanski y Chiapello. En efecto, la flexibilidad no es un invento del capital, sino una invención de los jóvenes obreros de las décadas de los años ‘60 y ‘70, y respondía a un deseo de nomadismo y de libre comunidad. El sistema garantista y bienestarista posibilitó que muchos jóvenes descubrieran que “era posible trabajar algunos meses para un patrón, despedirse, llevarse los ahorros del salario y el finiquito y recorrer el mundo en busca de aventuras hasta que volvía a ser necesario buscarse otro trabajo temporal. La provisionalidad del trabajo dependiente fue la primera forma de flexibilidad de masas y fue una conquista de libertad” (Bifo 2003: 79).

Pero Bifo, aun reconociendo la transformación radical que ha sufrido el concepto de 'flexibilidad', sostiene que el concepto no ha dejado de ser una posibilidad de liberación para muchas personas. El aspecto negativo es que el trabajo flexible ha acabado por quedar expuesto a leyes heterónomas del capital, convertido en el elemento clave para entender la dependencia del tiempo de vida social a las exigencias de la productividad y explotación. Varias décadas atrás, flexibilidad del trabajo significó máxima movilidad, nomadismo, pero también autoorganización social; por el contrario, flexibilidad nada tiene que ver hoy con una condición de fuerza colectiva de los trabajadores. El campo del deseo social ha sido ocupado por un imaginario economicista, emprendedor y competitivo. A Bifo le interesa particularmente la inversión del deseo y de las energías mentales y libidinales en el trabajo.

Bifo rechaza la lectura de la contrarrevolución que únicamente se realiza en términos de recuperación, como si las fuerzas sociales siempre estuviesen empeñadas en una eterna fuga para alejarse del control; y como si el capital siempre pretendiese adelantarse a los comportamientos subversivos. Por el contrario, sitúa el análisis de la historia social como una constante interrelación entre rechazo de trabajo dependiente y reestructuración del sistema productivo, en el que tiene lugar la coexistencia de la confrontación y coincidencias de intereses. Es decir, no solo hemos de atender a los intereses opuestos y antagónicos entre el capital y los trabajadores, sino también a sus intereses comunes. En lo que a la confrontación se refiere, ésta se deriva del hecho de que el capital siempre procuraba extraer del trabajo vivo la mayor cantidad posible de tiempo de trabajo y de valor. En este sentido, es interesante la atención que Bifo presta a una contradicción pocas veces analizada por los autores de la corriente (post)operaista:

No es casualidad que tantos de los empresarios innovadores de los ochenta y noventa se hayan formado en los setenta en los movimientos antiautoritarios, anarquistas, autónomos. Esto no es un indicio de traición a los valores revolucionarios y tampoco debe considerarse una muestra de la superioridad intelectual de quienes han sabido transferir la vanguardia política al terreno de las profesiones innovadoras. Se trata tan solo de una convergencia de intereses entre autonomía social y desarrollo del capital que la clase obrera revolucionaria ya había conocido y experimentado en la segunda posguerra mundial (Bifo 2003: 55).

La contradicción que señala Bifo sí es expuesta por Negri en términos de traición: “tiene lugar la maldición del jefe: aquellos que aprendan más de la lucha de clases que se adelanten. Esta paradoja es la vergüenza del jefe” (Guattari y Negri 1999: 103). Bifo, por el contrario, está apuntando a las posibilidades de autorrealización, objetivo de muchos movimientos libertarios, que ha abierto la transformación tecnológica y organizativa del proceso de producción en las últimas décadas. La actualización de esta posibilidad coincidiría con la articulación de un campo de energías totalmente nuevas para la valorización del capital. En nuestra opinión, Bifo trata de rastrear las huellas del origen autónomo y libertario de la flexibilidad. Este rastreo le lleva a pensar la flexibilidad como algo inseparable de formas de vida que se fundaban “en el dinamismo, la confianza en el futuro y, digamos la palabra, en la alegría y felicidad [...] flexibilidad del trabajo significaba plenitud de la comunidad libre” (Bifo 2003: 79-80).

En la línea de Bifo, Sergio Bolonga (2006) también rechaza utilizar el concepto de ‘contrarrevolución’ “como lo representa cierta izquierda, casi como si hubiera sido un gran complot universal contra el trabajo” (Bolonga 2006: 64). Para Bolonga, el postfordismo ha posibilitado también un acceso a oportunidades de trabajo y proyectos de vida mucho más amplios, gracias a las conexiones facilitadas por las nuevas tecnologías, al nacimiento de oficios nuevos, a la circulación de las ideas y de la información, así como a la movilidad de las personas: “una visión del postfordismo que produce solo ‘perdedores’ es una visión falsa”, señala Bolonga (2006: 65). El postfordismo ha creado perdedores, pero también muchas oportunidades de trabajo y vida para quienes han sido capaces de utilizar de la mejor manera sus propias competencias:

Resulta superficial quien considera la precariedad y la flexibilidad como dos condiciones impuestas, cuando, por el contrario, pueden ser condiciones elegidas por el sujeto, que prefieren un trabajo discontinuo a un trabajo fijo, que debe conciliar trabajo e hijos (muchas mujeres solo pueden gestionar lo uno y lo otro gracias a la flexibilidad de horarios y lugares de trabajo). Resulta superficial quien olvida que, en la década de 1970, hubo una fuerte tendencia espontánea por parte de los jóvenes a huir de la condición del trabajo “fijo”, a evitar las rígidas jerarquías empresariales, a rechazar una jornada de trabajo con horarios predeterminados. El trabajo temporal y el trabajo flexible fueron también para la fuerza de trabajo una elección, algo que se buscaba, del mismo modo que el éxodo del campo fue un movimiento espontáneo durante determinados periodos del industrialismo de los siglos XIX y XX, y no solo un éxodo obligado (Bolonga 2006b: 5-6).

En este sentido, Lorey (2006) analiza en qué medida las ideas de autonomía y libertad están constitutivamente conectadas con los modos hegemónicos de subjetivación en el postfordismo. Adopta la perspectiva gubernamental de la precarización, para considerar la precariedad no solo desde sus formas represivas, sino también desde sus momentos productivos ambivalentes, que se presentan a través de las técnicas de auto-gobierno, “precarización de sí”.

Algunos de nosotros y nosotras, productores y productoras culturales, ni siquiera consideramos la idea de un empleo fijo en una institución. Como mucho unos pocos años, después queremos algo diferente. ¿No ha sido siempre nuestra idea la de no vernos forzados a una sola dedicación, a la definición clásica de empleo que ignora tantísimas cosas? ¿No se trataba de no venderse, de no vernos compelidos o compelidas a renunciar a las muchas actividades que tanto nos apetece? ¿No era tan importante el hecho de no adaptarse a las limitaciones de una institución, ahorrar el tiempo y la energía necesarios para los proyectos creativos, y quizás políticos, que realmente nos interesan? ¿Acaso no aceptamos de buen grado un trabajo más o menos bien pagado que, sin embargo, abandonamos cuando sentimos que ya no nos viene bien? Al menos nos habrá dado un poco de dinero que no sirva para llevar adelante un nuevo proyecto con más sentido, seguramente peor pagado, pero más satisfactorio (Lorey 2006: 57-58).

Así pues, el mayo del 68 francés y el ‘movimiento italiano del 77’ no constituyen un apéndice de las luchas proletarias del siglo XX, sino la anticipación de las dinámicas productivas, políticas y comunicativas que se han desarrollado en las décadas siguientes. Las tesis *(post)operaistas* sostienen que la subjetividad flexible ha sido el motor fundamental del capitalismo postfordista, mediante la captura del poder constituyente del antagonismo. Las luchas rompieron la posibilidad de la regulación fordista; y la potencia que en algún momento contenían los comportamientos de abstención, fuga y éxodo han sido aprovechados por el capital, haciendo de aquella inestabilidad y fluidez que había sido subversiva algo propio del trabajo postfordista. Una captura que ha instrumentalizado las líneas de fuga contra los modos de producción disciplinarios y los mecanismos de control de las décadas de los ‘60 y ‘70.

Es por ello que no solo se trata de comprender las rupturas que surgieron tras 1968, sino también desarrollar conceptos que revelen ciertas ambivalencias de lo precario. Si bien los procesos de movilización de las décadas de los ‘60 y ‘70, atravesados por la aspiración de singularidad y deseo de autonomía, fue invertida

por la reestructuración capitalista, ésta no deja de estar impregnada de una cierta ambivalencia. Y es que la precariedad fue un instrumento político cuyo significado estaba inscrito en un contexto de significación y una composición del trabajo determinada. En las décadas anteriores, precariedad significó fuga de la fábrica, algo deseable; y décadas después la contrarrevolución produjo una mutación semántica de la precariedad a través de su identificación con la globalización neoliberal y la destrucción de las conquistas sociales post-45. La precariedad, como concepto, comporta una ambivalencia, una tensión. La precariedad es, entonces, un campo de batalla.

BIBLIOGRAFÍA

- BATAILLE, G. (2007): *La parte maldita*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- BERARDI, F. (Bifo). (2003): *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- (2007a): “Schizo-Economy”, *Substance#11236* (1): pp. 45-56.
 - (2007b): *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Buenos Aires, Tinta Limón.
 - (2009): *Precarious Rhapsody. Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*, London, Minor Compositions.
 - (2013): *La sublevación*, Barcelona, Artefakte.
- BOLOGNA, S. (2006): “Nuevas formas de trabajo y clases medias en la sociedad postfordista”, *Duoda. Revista d’Estudis Feministes* núm. 30: pp. 59-74.
- (2006b). *Crisis de la clase media y postfordismo*, Madrid, Akal.
- BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, È. (2002): *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- BORIO, G., POZZI, F., ROGGERO, G. (2002). *Futuro Antériore. Dai Quaderni Rossi ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell’operaismo italiano*, Roma, DeriveApprodi.
- CÉLINE, L.F. (2011): *Viaje al fin de la noche*, Barcelona, Edhasa.
- GUEVARA, E. (Che): (2012): *Escritos revolucionarios*, Madrid, Los libros de la Catarata.
- GRAMSCI, A. (2009): *Los cuadernos de la cárcel*, Madrid, Casa Juan Pablos.

- GUATTARI, F., NEGRI, A. (1999): *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente y comunismo*, Madrid, Akal.
- LAZZARATO, M. (2006): “La forma política de la coordinación”, *Brumaria* núm. 7: pp. 341 – 350.
- (2008): “Las miserias de la ‘crítica artística’ y del empleo cultural”, en VV.AA. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid, Traficantes de sueños.
- LOREY, I. (2006): “Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y productoras culturales”, *Brumaria* núm. 7, pp 23-36.
- NEGRI, A. (1979): *Dominio y sabotaje*, Barcelona, El Viejo Topo.
- (2000): *Kairos, Alma, Venus, Mutitudo*, Roma, Manifestolibri.
- (2003): *Del retorno. Abecedario biopolítico*, Barcelona, Debate.
- RANCIÈRE, J. (2010): *El espectador emancipado*, Pontevedra, Ellago Ediciones.
- REVELLI, M. (2002): *Más allá del siglo XX. La política, las ideologías y las asechanzas del trabajo*, Barcelona, El Viejo Topo.
- TRONTI, Mario (2001): *Obreros y capital*, Madrid, Akal.
- VÁZQUEZ, F. (2001): “El retorno de la práctica. El “nuevo espíritu del capitalismo” y la filosofía”, pp. 155-199, en VV.AA. *El lugar de la filosofía*, Barcelona, Tusquets.

Recibido: 27 de septiembre de 2020

Aceptado: 11 de enero de 2021

Antonio Gómez Villar es profesor de Filosofía en la Universitat de Barcelona (UB). Es autor del libro *E. Laclau y Ch. Mouffe: hegemonía i populismo* (Gedisa, 2021), y editor del libro *Working Dead* (La Virreina, 2019). Sus principales líneas de investigación tienen que ver con los modos en que se ha redefinido el campo conceptual de recomposición de clase atendiendo a la transformación de las subjetividades y las nuevas relaciones culturales y políticas.

antonio.gomez.villar@ub.edu