



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

Memos, Christos

Grecia: diciembre de 2008 Crisis, revuelta y esperanza

Bajo el Volcán, vol. 8, núm. 14, 2009, pp. 55-80

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28620136002>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

GRECIA: DICIEMBRE DE 2008 CRISIS, REVUELTA Y ESPERANZA

Christos Memos

RESUMEN

Este ensayo reflexiona sobre la revuelta griega, a la cual considera un resultado de la crisis del capital y, a la vez, de nuestra negación del capital y su Estado. La crisis del capital es producida por nuestras luchas y por la negación a identificarnos con las normas y los valores neoliberales. Si abordamos este proceso dialécticamente, la crisis del capital intensifica nuestras luchas y reproduce la crisis de identificación con las posturas capitalistas. El ensayo sostiene que la revuelta griega fue una lucha contra el capital y su Estado, una lucha por la humanidad y la dignidad. Concluye en que esta lucha crea nuevas formas de autoorganización, promueve el proyecto de la autonomía social y nos permite tener un optimismo militante.

Palabras clave: crisis capitalista, rebelión, subjetividad, movimientos sociales.

SUMMARY

This paper reflects on the Greek revolt and considers it as a result of the crisis of capital and at the same time, of our negation of capital and its state. The crisis of capital is produced by our struggles and our refusal to identify ourselves with neoliberal norms and values. Considering this process dialectically, the crisis of capital intensifies our struggles and reproduces the crisis of identification with capitalist bearings. The paper argues that the Greek unrest was a struggle against capital and its state, a struggle for humanity and dignity. It concludes that this struggle creates new forms of self-organization, promotes the project of social autonomy and allows us to have a militant optimism.

Key words: Capitalist crisis, rebellion, subjectivity, social movements.

LA DIALÉCTICA DE LA CRISIS

Merry Crisis and a Happy New Fear
(*Feliz crisis y un próspero temor nuevo*)

Lema en los muros de Atenas, diciembre de 2008

En Atenas, el 6 de diciembre del 2008, un policía disparó y mató a sangre fría a Alexis Grigoropoulos, de 15 años. Después de la muerte del muchacho surgieron protestas espontáneas en la capital griega y, en unos días, la insurrección se extendió por todo el país. ¿Por qué se rebeló el pueblo de Grecia? ¿Por qué la revuelta ocurrió allí y en ese momento particular? La historia de las revoluciones, las revueltas y las rebeliones sugiere, según Aristóteles (1999), que “las ocasiones tal vez sean insignificantes pero hay grandes intereses en juego”. Sin embargo, en el caso de la revuelta griega, ¿quién podría sostener que la muerte horripilante de un muchacho en manos de un policía es un acontecimiento insignificante? ¿Podría haber algo más significativo para nuestro humanismo que la vida de cada ser humano, si adoptamos la doctrina que “ve en el hombre la esencia suprema del hombre” (Marx, 1982:502)? Contra cualquier noción de humanidad, el gran escándalo es que en nuestro nuevo mundo capitalista, valiente y globalizado, miles de niños mueren cada día por la pobreza, por hambre y enfermedades curables, son asesinados en guerras en Irak, Gaza o África. Entonces, la pregunta crucial no es por qué estalló la revuelta en Grecia, sino por qué no se rebelan todas las personas del mundo contra la falta de humanidad del capitalismo, contra el asesinato cotidiano de miles de niños inocentes. ¿Por qué las personas toleran estas muertes o son indiferentes hacia ellas? ¿Qué pasó con la superioridad de nuestro humanismo y nuestra democracia liberal occidentales?

Siete años antes, el 20 de julio de 2001, en la protesta internacional contra la cumbre de los G8 en Génova, un *carabinieri* italiano disparó y mató al joven manifestante Carlo Giuliani. Para su familia, la pérdida física de un hijo es trágica, terrible y, desgraciadamente, irremediable. Es un penar profundo, un dolor insostenible. Como comentaron los padres de Giuliani, “nada vale tanto como la vida de un hijo. Nada lo puede traer de vuelta a

la vida para nosotros –o para los jóvenes como él” (Sternfeld, 2002:80). En cuanto al resto de nosotros, las muertes cotidianas de Carlo, de Alexis y de miles de jóvenes también hieren nuestros sentimientos, nuestra humanidad y nuestra dignidad. Es un recordatorio intenso y doloroso de que, como planteó Benjamin (2006a:161) al adoptar la idea de Strindberg, “el infierno no es algo que nos espera, sino esta vida *aquí y ahora*”. Lo que provoca más angustia en el caso de Grecia es que los comentaristas, periodistas, académicos y teóricos, tanto de la derecha como de la izquierda, coinciden en que el asesinato del muchacho proporcionó la ocasión para la explosión social de los jóvenes, pero no fue su causa mayor. Se niegan a aceptar que también hay “un tipo de derramamiento de sangre cuando se hiere la conciencia” y “por esa herida se vierten la auténtica humanidad e inmortalidad del hombre” (Thoreau, 1994:44). No parecen comprender que el asesinato de un muchacho fuera la causa principal de la revuelta griega. Para los funcionarios del orden capitalista neoliberal el asesinato cotidiano de miles de niños no es un escándalo. Para ellos, el escándalo son los sentimientos, la sensibilidad, la conciencia y los “valores humanos como la dignidad y la integridad” (Bonefeld, 2003).

¿Asesinatos, sangre, muerte, sangre de niños? “El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros”; como Marx (1986:179) describe gráficamente, “más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa”. El capital vive chupando el trabajo vivo infantil en todo el mundo. Uno podría sostener, parafraseando a Marx, que un gran negocio del capital –que hoy comparece en Estados Unidos y Europa occidental sin cédula de origen– es sangre infantil recién capitalizada de niños en África, Asia y América Latina (Marx, 1952:643). Aunque “el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza” (Marx, 1952:646), el nuevo orden mundial capitalista y, más específicamente, las sociedades capitalistas de Occidente tienen una relación muy discriminatoria y selectiva con la muerte.

La muerte, la muerte de niños, ocurre en continentes remotos y “exóticos”. Afecta a niños en África o a los niños de la calle que son asesinados en América Latina. Las imágenes de cuerpos jóvenes, torturados, muertos, no nos afectan a “nosotros”, los “occidentales y civilizados”, sino a “ellos”,

los “extranjeros”, las personas de otro color o religión o los inmigrantes que viven en el Occidente. La muerte ocurre en otro lado, en un mundo diferente. Para Castoriadis, “la verdad última de la sociedad occidental contemporánea es la huida desesperada frente a la muerte, la tentativa de recubrir nuestra mortalidad” (1997a: 84). Una pregunta espinosa e inevitable: ¿Hubieran reaccionado así los jóvenes de Grecia si el niño hubiera sido un inmigrante, un “extranjero”?

Los jóvenes de Grecia crecieron con la sensación de que la muerte no tiene relación con ellos, no les afecta directamente. La muerte está relacionada con los “otros”, es presentada como un espectáculo en los medios de comunicación y las películas o como una realidad que se vincula con los ancianos, con sus abuelos o padres. La muerte violenta de Alexis Grigoropoulos, de 15 años, en manos de un policía, perturbó el “orden correcto”. Los jóvenes se identificaron con el niño asesinado. Alexis era uno de nosotros, uno de los ciudadanos occidentales; era uno de ellos, un joven griego. En teoría, cualquiera de ellos podría haber estado en su lugar, cualquiera podría haber estado allá. En su esfuerzo por comprender el asesinato horripilante, ilógico e impactante tuvieron que explicarlo. Había que darle un sentido a la muerte violenta de Alexis. Este proceso de comprender y explicar los llevó a cuestionar el “mundo” y la sociedad neoliberal en que viven. ¿Qué significa que un policía asesine a un niño?, ¿por qué lo hizo?, ¿qué representa? Los jóvenes estaban conscientes de que el sistema político y social los oprimía y los trataba de manera injusta e hipócrita. ¿Pero llegar al punto de matar “los”?

La reflexión sobre el asesinato, la identificación con el muchacho asesinado y el esfuerzo por comprender movilizaron el proceso de pensar y cuestionar. Y “el pensar es ya en sí un signo de resistencia, el esfuerzo de uno por ya no ser engañado” (Horkheimer, 1978:116). No ser engañado un vez más. Para ellos, pensar significaba negar, rechazar el orden político y social existente. Significaba comprender la realidad social, plantear preguntas políticas, ser politizado. Pero para ser politizado e intentar comprender la realidad tenían que ir más allá de los “hechos”, “comprender lo que las cosas realmente son” y rechazar “su mera dimensión factual” (Marcuse, 1978:446). Por una vez, no huyeron de la muerte sino que se

plantaron contra los que causaron el deceso del joven. Esto, a su vez, los llevó a vincular esta muerte con la muerte de su vida cotidiana. Su inhabilidad para dar un sentido a la muerte violenta desveló la dificultad que tenían para dar contenido y sentido a su propia vida, a su propio mundo. Por otro lado, esto reveló su dificultad y negativa de identificarse con los valores dominantes de la sociedad neoliberal griega y trajo a la luz pública la crisis de ésta. Y esta crisis de la sociedad contemporánea de Grecia, como lo planteó Castoriadis (1997a:155), “produce la crisis del proceso identificatorio y, al mismo tiempo, es reproducida y agravada por éste”.

La crisis de la sociedad griega forma parte de una crisis más generalizada que caracteriza a las sociedades modernas y neoliberales de Occidente. Sin embargo, tiene sus propias características y peculiaridades marcadas. Más concretamente, después de la desaparición de las sociedades de tipo soviético en 1989, la clase griega gobernante hizo un esfuerzo por imponer, mediante políticas neoliberales, las normas, las posturas, las motivaciones y los valores liberales del mercado a las clases obreras: individualismo, carrera, productividad, eficiencia, privatización, economía del mercado libre, globalización, *life-style*, flexibilidad, ganancia, cinismo, apatía social y política, consumo y superficialidad. Su objetivo principal era alcanzar y mantener la cohesión social que se necesitaba para el desarrollo y la expansión del capital en Grecia. Fue una “revolución” social y cultural de los ricos contra las clases obreras en un intento por reorientar el contenido de sus vidas, llenándolas con nuevos valores sociales y culturales. A través de los medios de comunicación dominantes, los cambios políticos y sociales a nivel global y una política económica neoliberal y de crédito, se promovió masivamente un tipo de individuo muy particular y se hizo un esfuerzo hacia la institución de un nuevo “tipo antropológico”. El nuevo individuo liberal y moderno tenía que trabajar duro, calcular y no pensar o reflexionar, ser eficiente y no creativo, sustituir con la cantidad y la velocidad a la calidad. Cada acción lucrativa era moralmente aceptada y socialmente valorada. Los nuevos humanos neoliberales tenían que ser transmutados en seres crueles, insensibles y faltos de corazón que debían constantemente moverse y sentirse inseguros, vivir y sentir como nómadas e inmigrantes dentro de su propio país. Como planteó Polanyi

(1957:57,77), una economía de mercado puede existir y funcionar sólo en una sociedad de mercado.

Para ser más precisos, todos estos valores y normas neoliberales existían en la sociedad griega desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Pero nunca antes habían sido dominantes estas posturas entre la gran mayoría de los que viven de su trabajo y de la venta de su fuerza de trabajo. Sin embargo, por mucho que la clase burguesa de Grecia, con el apoyo de los medios privados de comunicación, intentara presentar a los ideales y a las actitudes neoliberales como naturales, inmutables y eternos, éstos permanecieron abstractos, unidimensionales y antinaturales. Y como sostuvo Hegel (1963:425), “hacer que las abstracciones puedan sostenerse en la actualidad significa destrozar la actualidad”. 25 años más tarde, la imposición de las abstracciones neoliberales precipitó la dislocación social y la destrucción de la realidad social, de las relaciones sociales humanas. Dejó un “vacío cultural” y causó una desintegración psicológica y moral. El esfuerzo por subordinar tanto a los seres humanos como a la naturaleza al mecanismo del mercado, a las leyes del mercado donde sólo el valor es dinero y ganancia, causó una “fragmentación general de las relaciones sociales” y “creó un mundo caótico, des-articulado” (Holloway, 2002a:264). La sociedad griega, una sociedad con una rica tradición histórica, cultural y política, basada en conexiones sociales y características religiosas y culturales muy distintivas (incluso en relación con la vida y la comida) presentó elementos de descomposición y una total evanescencia de valores.

El liberalismo del mercado, implementado por gobiernos tanto social-liberales como derechistas, promovió las privatizaciones, la flexibilidad laboral y la liberalización de los precios. Los derechos laborales básicos fueron debilitados y socavados. La política económica neoliberal predicó la formación de una economía griega fuerte y abierta en el marco de un capitalismo popular a través del desarrollo del mercado de valores griego. Durante los finales de la década de los noventa, la sociedad griega vivió su mito neoliberal del mercado de valores. Casi el 35% de la población trabajadora de Grecia, proveniente sobre todo de las clases medias, invirtió sus ahorros con la esperanza de enriquecerse inmediatamente y sin esfuerzo. El colapso de la Bolsa de valores griega en 1999 no sólo

significó “la muerte del pequeño gerente”; fue además el mayor escándalo político y económico desde la caída de la dictadura militar en 1974. Fue la redistribución de riquezas más considerable (aproximadamente 10 billones de euros) a beneficio de la gran burguesía griega. Tras la reconstrucción neoliberal de los valores humanos y sociales, la clase gobernante griega hizo así su “revolución” económica contra las clases obreras. Diez años más tarde, en enero de 2009, en un país de 10 millones de habitantes, el 21% de la población es clasificada como pobre, con el segundo mayor índice de pobreza en la Unión Europea después de Latvia, y 5% más alto que el promedio de pobreza en Europa. 460 000 niños viven debajo del umbral de la pobreza y los niveles de desempleo entre los jóvenes son los más elevados de la Unión Europea, aproximadamente 28%. La nueva y prometedora política neoliberal creó nuevas formas de pobreza, privación, exclusión social y miseria.

En este contexto, los niños crecen dentro del miserable modelo de vida neoliberal y se retiran dentro de sí, llevando una vida vacía, sin valores humanos positivos. Los jóvenes griegos –y en particular los que tienen entre 13 y 30 años de edad– que participaron masivamente en la sublevación de diciembre, experimentan cada día más estrés y presión mental. Hasta los 18 años de edad, los estudiantes son los ciudadanos griegos más oprimidos y trabajadores. Su programa diario consiste de 7 horas de escuela, otras 2-3 horas de clases privadas y al menos 4 horas para hacer tarea en casa. Igual que en otros países, como India y China, las familias griegas ven la educación como el medio principal para que sus hijos tengan movilidad social. La competencia es dura y se exigen sacrificios tanto de parte de los padres como de los estudiantes. Lo que distingue a los alumnos griegos de hoy es que ya pueden ver los resultados de las luchas y los sacrificios de las generaciones pasadas. Los altos índices de desempleo y el salario mensual de 700 euros, para aquellos que consiguen empleo (por esto se les llama la “generación de los 700 euros”), no dejan espacio para perspectivas optimistas en cuanto al futuro.

Grecia tiene el mayor índice de desempleo entre graduados en la Unión Europea. Muchos jóvenes con diplomas universitarios, estudios académicos y conocimiento de, al menos, dos lenguas extranjeras, no

pueden conseguir empleo. La gran mayoría de ellos teme por su futuro y cree que nada cambiará. Además, debido a las rentas elevadas y al costo de la vida (uno de los más altos en la Eurozona), viven con sus padres incluso en la etapa adulta, hasta la edad de 40 años. En varios casos, abuelos, padres e hijos comparten el mismo departamento durante bastantes años. Esto tiene un efecto dual, contradictorio y paradójico sobre la psicología y las personalidades de las jóvenes generaciones. Por un lado, quizá, se sientan oprimidos, estén consentidos y sobreprotegidos. Por el otro, pasan por un proceso peculiar de socialización y experimentan una politización subterránea. Están muy conscientes de las luchas cotidianas de sus padres, de los salarios estancados, del aumento de los precios y la corrupción social y política. En muchos casos, sus abuelos participaron en la resistencia griega durante la Segunda Guerra Mundial o sus padres lucharon contra la dictadura militar (1967-74). Como resultado, existe un capital político, una “experiencia” política radical que es “almacenada en el inconsciente de lo colectivo” (Benjamin, 2005:39) y es transmitida de una generación a otra.

Los jóvenes griegos crecieron en una sociedad caracterizada por la insignificancia, la corrupción, la discriminación, el nepotismo, las relaciones de clientela, la burocracia y los escándalos políticos, financieros y religiosos. Se les hace cada vez más difícil aceptar esta desintegración e identificarse con los valores normativos neoliberales. Están penetrados por el capital y los valores neoliberales y a la vez los rechazan, luchan contra ellos y sus consecuencias. Como resultado, la existencia y las percepciones de los jóvenes griegos son contradictorias. Viven “haciendo *collages*”, su “individualidad es un patchwork de collages” (Castoriadis, 1997b:,166). Trabajan demasiado, son oprimidos y experimentan la dislocación de las relaciones sociales y la crisis multilateral de la sociedad griega. Sin embargo, “si hay crisis es porque las personas *no* se subyugan pasivamente a la organización actual de la sociedad sino que reaccionan y luchan contra ella, de muchas maneras diferentes” (Castoriadis, 1993a:115). La crisis actual ha sido producida por esta lucha y a la vez reproduce la lucha del pueblo griego. La crisis, entonces, debería ser vista como un producto de lucha, “como la expresión de la fuerza de nuestra oposición al capital”

(Holloway, 2002a:255). Durante los últimos 20 años se han desarrollado luchas tanto visibles como invisibles contra el capital. Estas luchas y la resistencia contra las posturas neoliberales produjeron la crisis del neoliberalismo y, a la vez, fueron intensificadas por él.

Contribuyeron decisivamente en la crisis del capital y en la mayor desintegración del neoliberalismo político y económico: la emergencia del movimiento contra la globalización neoliberal, las luchas contra la privatización de las universidades, contra el bombardeo de Serbia y la Guerra del Golfo, las movilizaciones militantes de obreros a gran escala y las acciones radicales de los campesinos griegos, las campañas antirracistas y de solidaridad con los inmigrantes, la campaña contra los Juegos Olímpicos, la lucha cotidiana por desarrollar relaciones sociales alternativas, por crear espacios autónomos o reclamar espacios públicos, la insurrección en las prisiones griegas, la ocupación de edificios estatales y las apropiaciones colectivas de mercancías en supermercados.

La crisis también se agravó por la integración en el sistema de los llamados “partidos de izquierdas”, que se sistematizaron e institucionalizaron. Los jóvenes experimentaron la hipocresía de dichos partidos y el engaño de los gobiernos de centro-izquierda y derecha. Lo más importante, experimentaron la reconciliación y prostitución de los sueños e ideales de las generaciones anteriores, especialmente de los antiguos izquierdistas. Kostas Mourselas (1989:405-406), en *Vammena Kokkina Mallia (Cabello teñido de rojo)*, quizá la mejor novela griega de los últimos 30 años, describió de manera brillante esta prostitución de valores y sentimientos:

Nos habíamos enterrado en el cinismo, la nimiedad; nunca resolvimos el gran misterio del mundo; las preguntas se quedaron sin respuesta, implacables: ¿Cómo podías vivir así, por qué? Era otro camino, otro sentido el que buscabas, tocaste los timbres equivocados, las puertas equivocadas, agarraste los caminos equivocados, amaste a las personas equivocadas, dormiste en las camas equivocadas, viviste en las casas equivocadas. ¿Por qué tanto desprecio por tus sueños? ¿Tus ideales?

¿Por qué tanto desprecio por nuestros sueños e ideales? Y especialmente todos ustedes, los viejos revolucionarios sin revolución, los amantes sin amor, los artistas sin arte, los padres sin alma, los académicos sin conciencia, ¿a dónde fueron todas las grandes palabras, todas las promesas y los ideales?, ¿por qué vivieron así durante todos esos años de ataque neoliberal?

Los ves venir, a los pavos, las ratas de desague, los fanfarrones y los presumidos y, en vez de levantarte contra ellos, te pones en fila. “Nosotros también”, dices, y pisas directamente en la mierda. Estas ideologías tuyas, estas palabras altisonantes sobre el país, la familia y la religión, no son más que pretextos, no son más que pendejadas y excusas. Humo y espejos y pendejadas. Pero nunca te identificaste realmente con todo esto; al menos entonces podría decirme a mí mismo, de acuerdo, al menos estás tratando de sacar algo de allí. Tú no, fingiste estar por encima de todo, fingiste que todo estaba muy, muy lejos. Ni una cosa ni la otra. Los dedos en todos los pasteles, fanfarrones, anfibios. Conoces los anfibios, ¿verdad? Pensabas que estabas ascendiendo en la escalera, pero mira qué te pasó. Estabas subiendo escaleras subterráneas. De un nivel a otro, primo. Y cuando llegues a la cima un día, ¿qué crees que encontrarás? Encontrarás la tapa de una cloaca y ni siquiera tendrás la fuerza de levantarla, salir a la luz, al aire. Lástima, primo, lástima, porque el ser humano es, como dijo un escritor, una invención tan magnífica y delicada. Todo lo que hiciste fue agrandar el burdel (Mourselas, 1989:490).

Tras el asesinato del muchacho se levantó el “mundo oculto de la insubordinación” (Holloway, 2002a:228). Los jóvenes alcanzaron el “punto cero” de la furia, la ira y el resentimiento. Y este “punto cero” se convirtió, por fin, en el “punto de conversión dialéctica” (Bloch, 1995:1358). Fue una coincidencia dialéctica de la crisis multilateral del neoliberalismo, la lucha contra el capital y su Estado y la identificación de los jóvenes con el muchacho asesinado y no con las normas neoliberales. Esta confluencia de razones entretreídas e interdependientes tomó la forma del rechazo y la confrontación con el orden establecido que causó la muerte de Alexis Grigoropoulos. La sensibilidad y la dignidad escondidas se mezclaron con la represión acumulada y llevaron a la explosión social que asumió la forma

de una agitación social autónoma. Los jóvenes se negaron a convertirse en anfibios y ratas. Dijeron “no” al seguir subiendo escaleras subterráneas. Se negaron a agrandar el “burdel” neoliberal. Rechazaron identificarse con las normas neoliberales. Y este rechazo fue a la vez un “proceso de pensamiento así como de acción” (Marcuse, 1978:446). Y la acción de los jóvenes en Grecia fue rápida, explosiva y subversiva.

LA REVUELTA ES EL FESTIVAL DE LOS OPRIMIDOS

Temán a la ira de los muertos
(Elytis, *Axion Esti*)

La “interpretación” de la revuelta de los jóvenes griegos no debería constituir un esfuerzo por abordarla como un “*objeto* de averiguación social científica”. Pensar en los insurgentes griegos como un *objeto*, como algo separado de nosotros, significaría “violentarlos”, “negarse a escucharlos” (Holloway, 2000:45). Los jóvenes griegos no son un “ellos”, sino un “nosotros” (Holloway, 2000:45). Es la revuelta de nuestra conciencia y sensibilidad, nuestra lucha por la humanidad y la dignidad. Es nuestro gran esfuerzo por “aprender lo que ya sabemos”, por “convertirnos en lo que ya somos”, por escapar de nuestro conformismo, subordinación y compromiso, “zambulléndolos en nuestros sueños” a través de la práctica, a través del *praxis* revolucionario (Vaneigem, 1998:8). Hasta la sublevación de diciembre, los medios de comunicación y el orden establecido daban la imagen de que la gran mayoría de nosotros, el mundo de los oprimidos, se había “resignado a la amargura” (Elytis, 1997:15), a la miseria, a la pérdida de su humanidad. Al tomar en cuenta esto, no debe sorprender que el capital nos considere y nos trate como mercancía, como cosas, como “cantidades” sin raíces ni fundamento.

En realidad, el capital se alimenta de nuestra actividad y creatividad y, a la vez, intenta deshumanizarnos, reificarnos. Sin embargo, la “reificación... nunca puede ser totalmente completada” (Castoriadis, 2005:16). Esta reificación incompleta y el hecho de que las personas en el capitalismo han sido alienadas van de la mano con la lucha contra esta reificación, contra

su reducción a objetos. Esta reificación imperfecta constituye la fuerza motriz del capitalismo y, a la vez, indica su fragilidad, su vulnerabilidad y su máxima contradicción. Esta lucha en y contra la reificación es la característica decisiva de la sociedad capitalista y no la acción de las leyes económicas que podrían llevar el capitalismo a un colapso inevitable. Para el capital estamos fragmentados, solos, miserables e inalterados. Somos concebidos como objetos, somos una “nada”. Sin embargo, desgraciadamente para el capital, “una nada, fuimos, somos y seremos, floreciendo” (Celan, 1980a:142-3). Una nada floreciendo: quizá en el verso de Celan podemos encontrar la descripción más pertinente de nuestra lucha contra la “cosificación” fetichista. Y este “floreamiento” aparece de lleno en los momentos revolucionarios, los momentos de sublevación y revuelta que son “fiestas en las que la vida individual celebra su unión con la sociedad regenerada” (Vaneigem, 1998:116). El capital cree que puede controlar y calcular todo. Pero no puede calcular y destrozar la pasión, la furia y la ira impredecibles. El hombre es el hombre porque es impredecible. Como planteó Heráclito, “los límites del alma no lograrías encontrarlos, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan honda es su razón” (Heraclitus, 1987:33).

Después de la muerte de Alexis Grigoropoulos, a causa de los disparos de un policía el sábado 6 de diciembre, surgieron protestas espontáneas en Atenas y más tarde, esa misma noche, en Tesalónica. En la primera fila de las protestas estaban los anarquistas, antiautoritarios, comunistas y autonomistas libertarios y más adelante se unieron los izquierdistas radicales y miles de jóvenes y estudiantes.

El lunes 8 de diciembre, en una expresión masiva de ira, miles de estudiantes de preparatorias y universidades se manifestaron espontáneamente y la insurrección cobró dimensiones nacionales. Miles de jóvenes, la mayoría portando máscaras o gorros, se unieron a las manifestaciones y emprendieron la “batalla”. Cargaban barras de metal, piedras, bombas de petróleo y Molotov. Confrontaron a la policía con tal violencia que varios coches patrulleros fueron volcados y destrozados. Atacaron a comisarías en todo el país aventando piedras, huevos, bombas de pintura, botellas de agua, fruta, monedas y, en algunos casos, hostigaron a policías con

bengalas y bombas Molotov. Durante las dos semanas siguientes se erigieron barricadas de fuego en las calles del centro y cientos de bancos. Tiendas departamentales y edificios pertenecientes al Estado fueron atacados, destrozados, saqueados e incendiados. Los protestantes se lanzaron, en especial, contra los símbolos del capitalismo (ejemplo: bancos), quemaron vehículos y rompieron cristales de hoteles y tiendas de lujo, ocuparon edificios estatales, ayuntamientos y ministerios.

Aproximadamente 600 escuelas secundarias y más de 150 facultades universitarias fueron también ocupadas y los insurgentes organizaron asambleas abiertas, públicas y populares. Se registraron acciones radicales en teatros durante distintas presentaciones, en los estudios de la televisión estatal e, incluso, en la Acrópolis de Atenas. Los disturbios griegos fueron distintivos por su carácter masivo, radicalismo, explosividad y rápida expansión. Protestas y marchas, ocupaciones y choques con la policía tuvieron lugar en todo el país, incluso en las áreas más remotas y políticamente conservadoras. Se trató de una explosión de ira, sensibilidad, dignidad e indignación. Fue una indicación de que “la revuelta es parte inherente de nuestra existencia en una sociedad opresiva” (Holloway, 2002b:279).

La expansión y el radicalismo de la sublevación tomaron al gobierno de derechas por sorpresa. Tanto éste como los partidos parlamentarios –a excepción de la “Coalición por la Izquierda Radical (SYRIZA)” que mostró una actitud simpatizante hacia las revueltas, aunque actuando a través de la estructura de instituciones estatales– entraron en un estado de pánico desde el momento en que la sublevación se escapó de su control.

Desgraciadamente, incluso los grupos menores anticapitalistas, leninistas, trotskistas y marxistas ortodoxos adoptaron una actitud ambivalente y contradictoria hacia la revuelta griega. Sin embargo, la actitud más hostil y conservadora fue la del Partido Comunista de Grecia (ΚΚΕ). Una mera sombra y reminiscencia de su pasado militante, sólo como eufemismo se le puede llamar comunista o marxista. En la práctica, este partido ha sido reducido a un partido estalinista-leninista, una organización completamente reaccionaria y represiva. Los estalinistas griegos no sólo apoyaron al gobierno de derechas con su política, además declararon, a través de su secretaria general, Aleka Papariga, que los “cócteles Molotov y los

saqueos de los encapuchados están vinculados con los servicios secretos del Estado y con centros del exterior”, obedeciendo así a una conspiración de agentes extranjeros que actúan como provocadores para socavar el movimiento laboral griego.

Según el líder de los estalinistas griegos, “lo que algunos partidos llaman una ‘sublevación popular’ es la ridiculización y vulgarización de las sublevaciones populares. Una verdadera sublevación tendrá como punto de partida a los trabajadores, los jornaleros y los jóvenes. No se romperá ni una ventana. Tendrá demandas y objetivos, tendrá un propósito político, no será meramente indignación”. Continuó considerando que una sublevación popular genuina no quiere destrozarse bancos, máquinas y empresas capitalistas, sino transformarlos en propiedad del pueblo. Los estalinistas atacaron a la “violencia ciega de los encapuchados” y argumentaron que el “núcleo de las llamadas fuerzas ‘anti-poder’” iba dirigido a la “difamación de la lucha organizada y del movimiento y aparece como un sustituto anodino para la lucha de clases”. Los estalinistas griegos sostuvieron que ellos luchan “sin máscara” y concluyeron: “sabemos que muchos de esos jóvenes llegarán a madurar y a pensar las cosas con calma”.

La postura adoptada por los estalinistas griegos es indicativa del resultado trágico del “marxismo” vulgar y epitomiza el papel del marxismo ortodoxo en la historia del movimiento obrero y radical como un enemigo del pensamiento crítico y la práctica revolucionaria. “Individuos enmascarados y encapuchados vinculados con los servicios secretos del Estado y centros del extranjero”; “en una verdadera sublevación... no se romperá ni una ventana”; y, más importante, debemos ser “maduros y pensar con calma”. No debe sorprender que los periódicos conservadores escribieran que si el gobierno de derechas resultaba incapaz de acabar con el desorden social, se debería llamar al Partido Comunista de Grecia para imponer algo de orden en el caos que experimentaba todo el país. El gobierno griego estaba pensando en declarar el “estado de excepción” mientras la brutalidad policíaca contra los insurgentes cobraba dimensiones inauditas. Más de 270 personas fueron detenidas y 67 de ellas están ya en prisión esperando ser juzgadas. Al menos 70 inmigrantes, detenidos durante la sublevación, recibieron 18 meses de prisión y están siendo deportados, mientras en la

ciudad de Larissa 19 personas, entre ellas estudiantes de 14 y 16 años de edad, están siendo procesadas bajo la ley antiterrorista. El lunes 22 de diciembre, Konstantina Kuneva, inmigrante y sindicalista, secretaria general del Sindicato de Trabajadores y Trabajadoras Domésticos y de la Limpieza de Ática, fue atacada con ácido sulfúrico (vitriolo) por su acción sindical y fue hospitalizada en condición crítica. Asesinatos, brutal violencia estatal, terrorismo de Estado, persecuciones, encarcelaciones y deportaciones: “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla” (Benjamin, 2006b:67).

¿Y los miles de individuos encapuchados y enmascarados que se unieron en masa a la sublevación?, ¿quiénes eran?, ¿de dónde llegaron?, ¿a dónde fueron después de la insurrección? Los marxistas ortodoxos gastan mucho de su tiempo intentando definir el sujeto revolucionario de la próxima revolución y no están dispuestos ni son capaces de comprender que “el sujeto revolucionario se desarrolla a través del constante conflicto con el capital y con su Estado, y la composición social de este sujeto dependerá de quienes estén del lado de la emancipación humana” (Bonefeld, s/f). El sujeto revolucionario, la “realidad material del anti-poder” (Holloway, 2002a:225) estaba “allá”, en la revuelta griega, estaba presente en las batallas contra el capital y el Estado capitalista. Las detenciones efectuadas por la policía mostraron que las personas “que no eran maduras y no pensaban con calma” durante la insurrección eran “personas comunes, es decir, rebeldes” (Holloway, 2002a:229): hombres y mujeres trabajadores, desempleados, migrantes, estudiantes de la preparatoria y la universidad, fanáticos del fútbol y Romaníes. Éramos los “invisibles” para el mundo del capital, aquellos cuya lucha es la lucha “de los sin rostro”, los que “nos cubrimos el rostro para poder ser vistos” (Holloway, 2002a:227). Como plantearon los zapatistas, “detrás del pasamontañas se encuentra el nosotros que es ustedes”. Somos el “volcán reprimido”, “silencioso”, el “mundo oculto de la insubordinación” (Holloway, 2002a:227,228) que se subordina al capital y a la vez se muestra insubordinado ante él, refuerza el capitalismo y a la vez lo niega. Y es este “substrato de la negatividad que, aunque generalmente invisible, puede explotar en momentos de aguda tensión social. Este sustrato de negatividad es la materia de los volcanes

sociales. Este estrato de no-subordinación inarticulada, sin rostro, sin voz, tantas veces despreciado por la 'izquierda', es la materialidad del anti-poder, la base de la esperanza" (Holloway 2002a:231). O, para ponerlo de otra manera, una de las consignas de los insurgentes era "Estamos aquí" y sabemos que "debemos resistir si todavía queremos vivir como seres humanos" (Marcuse, 1967).

Durante la insurrección griega, la violencia perpetrada por el Estado capitalista contra quienes resisten y niegan el capital fue de un extremismo y brutalidad sin precedentes. No es casualidad que uno de los *graffitis* y gritos más populares durante las protestas fue "polis, cerdos, asesinos". Como dijo Marx gráficamente, "la civilización y la justicia del orden burgués aparecen en todo su siniestro esplendor dondequiera que los esclavos y los parias de este orden osan rebelarse contra sus señores. En tales momentos, esa civilización y esa justicia se muestran como lo que son: salvajismo descarado y venganza sin ley" (Marx, s/f:313). Contra la violencia capitalista de la supresión, los insurgentes no tuvieron ningún respeto por la ley burguesa de la propiedad, sino por lo que es justo. No sirvieron al Estado capitalista, sino a la humanidad con su conciencia. Y, como sostuvo Thoreau, "la acción que surge de los principios, de la percepción y la realización de lo justo, cambia las cosas y las relaciones, es esencialmente revolucionaria" (Thoreau, 1994:40). El capital ejerce violencia sobre cada aspecto de esta sociedad; es responsable por las muertes de miles de personas a nivel mundial y a la vez, como diría Marx, ¡"se estremece de horror ante la profanación del ladrillo y la argamasa"! (Marx s/f:315). "La violencia administrativa" (Benjamin, 2003), es decir, la violencia de supresión de la burguesía, "es poder sangriento sobre la simple vida por su propia vida"; por otro lado, la violencia de los manifestantes era "puro poder sobre toda vida por el propio vivir".

HACIA UN VERDADERO "ESTADO DE EXCEPCIÓN"
SER INMADUROS Y PENSAR DE MANERA INSUBORDINADA

El análisis de la revuelta juvenil en Grecia por parte de la burguesía, los medios de comunicación y los partidos políticos, en términos de su significado

e importancia, constituye un esfuerzo por reescribir su historia, por falsificar su lucha y distorsionar el significado de los acontecimientos. Intentan presentar el levantamiento como un incidente aislado y desagradable, como un episodio temporal. Así, se niegan intencionadamente a aceptar que la revuelta griega pertenece a la tradición revolucionaria de los oprimidos y forma parte de esta “serie discontinua de momentos excepcionales en los que la cadena de la dominación se ha roto” (Löwy, 2003). No quieren aceptar que es la continuación de una gran tradición revolucionaria de Grecia que comenzó a principios del siglo pasado, pasó por la heroica Resistencia Griega (1941-1944), la Guerra Civil Griega (1946-1949), el movimiento juvenil y estudiantil de los años sesenta, el levantamiento contra la dictadura militar (1973), y todavía se mantiene viva.

La revuelta griega no fue espontánea porque “ninguna acción histórica es ‘espontánea’ en el sentido de algo que surge en un vacío, de manera totalmente desvinculada de sus condiciones, su entorno, su pasado” (Castoriadis, 1993b:257). A la vez, dicha revuelta fue espontánea en el sentido de que, como acción histórica radical, “fue una ‘creación’ –y esto significa una emergencia de lo que ya no está contenido en sus ‘causas’, sus ‘condiciones’... que no es repetición, ni en el sentido estricto ni en el sentido de una ‘variante’ de lo que ya está dado, sino que es una posición de nuevas formas y figuras y de nuevos significados–, es decir, una *auto-institución*” (Castoriadis, 1993b:257). En relación con esto y parafraseando a Marx se podría decir que lo más importante en la revuelta griega fue su propia existencia. Ahora los insurgentes deben darse cuenta de lo que hicieron, además de volverse conscientes de los logros de su levantamiento, que es su propia obra.

En este sentido, uno de los éxitos más considerables de los disturbios fue la solidaridad activa entre estudiantes de preparatoria y universitarios, entre migrantes, profesionales y obreros. Los participantes pasaron por un “tremendo proceso de resocialización, aunque haya resultado efímero” (Castoriadis, 1997b:48). Cuando esos grupos sociales diferentes se manifestaron en las calles de Atenas unidos y organizaron asambleas para tomar decisiones colectivas, el resultado más importante de sus luchas fue lo que Holloway describe como “el desarrollo de una comunidad en

lucha, de un hacer colectivo caracterizado por su oposición a las formas capitalistas de las relaciones sociales” (Holloway, 2002a:301-302). Estos momentos de lucha organizados a través de “acontecimientos” son “destellos contra el fetichismo, festivales de los no subordinados, carnavales de los oprimidos” (Holloway, 2002a:308). En estos tiempos contrarios al fetichismo, las personas luchan por superar su fragmentación, por derrotar sus relaciones sociales pervertidas y encontrar maneras de autodeterminación. Esta lucha es, ante todo, una lucha por “encontrar formas adecuadas de articular nuestra nostredad, para encontrar maneras de unir nuestras distintas dignidades en respeto mutuo” (Holloway 2002a:159).

Durante la revuelta, una de estas formas de luchar contra el fetichismo y encontrar maneras de autodeterminación fue la formación de “asambleas populares abiertas”. Es cierto que, en varios casos, éstas no se hacían a gran escala y permanecían marginadas. En ciertas asambleas la situación fue caótica y los debates confusos, demasiado largos y redundantes. El defecto de los marxistas ortodoxos que participaron en ellas consistió en “hallar inspiración en su orgullosa experiencia de las derrotas pasadas de la clase obrera y nunca en las nuevas condiciones y nuevo estilo de lucha que, por principio, ignoraban. Repetían su acostumbrada *ideología* en el mismo tono aburrido que habían usado durante una o dos décadas de inactividad. Parecían no percibir nada nuevo en el movimiento de ocupación. Ya lo habían visto todo” (Viénet, 1992:105). Por otra parte, muchos individuos y grupos anarquistas y antiautoritarios permanecieron presos de su fragmentación y sectarismo. En muchos casos fetichizaron la violencia y promovieron un anarquismo de *life-style*. Sin embargo, las asambleas abiertas no eran jerárquicas, se basaban en la democracia directa y dieron la oportunidad a todos de participar y debatir. No había líderes ni “profesionales de la revolución”. Miles de jóvenes se juntaron y promovieron debates vigorosos. En este sentido, las “asambleas populares abiertas” se encontraban un paso por delante hacia la dirección de la autoorganización del movimiento.

Este “nuevo” elemento también emergió en los medios que los jóvenes usaron para organizar las manifestaciones y acciones radicales. El papel de Internet en la conexión de grupos antes desvinculados fue inmenso y

posibilitó la autoorganización de los activistas en un periodo muy corto. El extenso uso de Internet como plataforma de lo que Harry Cleaver nombró *contro-informazione* (contra-información), la información que “se opone a los informes oficiales del gobierno y de los medios de comunicación comerciales” (Cleaver, 1998:84) es una lección que los activistas han aprendido a través de involucrarse en movilizaciones previas y, particularmente, en las luchas contra la globalización neoliberal. Los sitios y *blogs* activistas existentes, junto con los teléfonos celulares y *ciber-ambientes* como *facebook*, se convirtieron en el medio de organización y formación de *ciber-comunidades* y coordinación de la “acción en redes dispersas, no-jerárquicas” (Martinez-Torres, 2001:347-355). Esta “fábrica electrónica de la lucha” no reemplazó a las acciones físicas y la conexión directa, puesto que la mayoría de las personas y los individuos se encontraban en las calles (Cleaver, 1998:81-103).

En la calle, los jóvenes griegos se opusieron a cualquier superstición y fetichismo políticos del Estado. También rechazaron y trascendieron en la práctica a organizaciones jerárquicas y represivas, como partidos políticos y sindicatos. Al contrario de las críticas marxistas ortodoxas, las prácticas anti-Estado del movimiento fueron un recordatorio útil de que antes de desarrollar su crítica de la economía política en El Capital, Marx se deshizo primero de los fundamentos de la “superstición política” y la fe “fetichista” en el Estado. Para Marx, la crítica del Estado precede tanto lógicamente como cronológicamente a la crítica de la economía política. Los marxistas ortodoxos de Grecia tienden a desatender o simplemente a ignorar los aspectos libertarios y contrarios al Estado de Marx. Como escribió Maximilien Rubel, en los escritos de Marx “la crítica de la política precede a la crítica de la economía política... En su teoría, la negación del Estado precede a la negación del capital, el anarquismo precede al comunismo”. De la misma manera, el levantamiento griego demostró, una vez más, en la práctica, que la “misma expresión de ‘Partido revolucionario’ implica una contradicción en sus términos” (Pannekoek, 1975:283). Las palabras de Lukács podrían describir de manera muy elocuente a ambas posturas y al papel de los estalinistas y marxistas ortodoxos de Grecia a lo largo de la revuelta:

Porque a los ojos del marxista vulgar los fundamentos de la sociedad burguesa son tan inamovibles, que aun en los momentos de su conmoción más evidente no desea otra cosa que el regreso de la situación “normal”, no viendo en sus crisis sino episodios pasajeros y considerando la lucha, incluso en tales periodos, como la nada razonable rebelión de unos cuantos irresponsables contra el, a pesar de todo, invencible capitalismo. Los que luchan en las barricadas les parecen, pues, extraviados (Lukács, 1970:12).

Estos miles de jóvenes “locos”, “inmaduros”, “irracionales” e “irresponsables” que lucharon en las barricadas se habían vuelto –a su costa– conscientes del principio de que “nunca hasta hoy la indiferencia hacia la política garantizó a cualquiera la inmunidad ante sus consecuencias” (Kosik, 1995a:17). Habían experimentado que la “Izquierda” en todas sus versiones parlamentarias y, desgraciadamente, en la mayoría de las extraparlamentarias “tolera la espontaneidad sólo como resultado de su propio poder” (Horkheimer, 1978:98). Cada vez más jóvenes están comprendiendo que el capital y el Estado capitalista sólo temen a los partidos izquierdistas de la oposición “como competidores” que “únicamente reemplazarían a los gobernantes existentes” (Horkheimer, 1978:103). Los insurgentes, hombres y mujeres trabajadores, estudiantes y desempleados, “han aprendido que no tienen nada que esperar de los que los convocan de vez en cuando, sólo para mandarlos de regreso a casa una vez más, sino más de lo mismo –incluso después de una victoria” (Horkheimer, 1978:104). Están llegando, cada vez más, al punto de comprender que “la organización de los obreros insurrectos” debe ser “obra de los propios obreros insurrectos” (Vaneigem, 1998:293), y que no tienen nada que esperar de esos políticos, burócratas y “profesionales de la revolución”, “izquierdistas” que se “convierten en los *voyeurs* de la clase obrera, en los espectadores de su propia eficacia diferida” (Vaneigem, 1998:293).

En contraposición con los “mirones maduros” izquierdistas de la revuelta griega, los insurgentes confirmaron en la práctica, una vez más, que “cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas” (Marx, 1982:497). Reafirmaron lo que ya sabíamos sobre la tradición de los oprimidos y sus luchas heroicas, es decir, que “sin la crítica de las armas, las armas

de la crítica son las armas del suicidio” (Vaneigem, 1998:293). La cuestión de la violencia revolucionaria se había colocado en el epicentro de los debates, puesto que había quedado muy claro que “predicar la no-violencia en principio reproduce la violencia institucionalizada existente” (Marcuse, 1967). Pero la cuestión de la violencia revolucionaria no fue la única en surgir durante la revuelta. Uno de sus logros más considerables fue el vasto movimiento de politización y repolitización que se dio y se expandió por grandes sectores de la sociedad griega. Los disturbios afectaban la agenda diaria provocando discusiones teóricas y políticas y trayendo a la memoria y a los debates colectivos conceptos y “palabras que están siendo lisiadas junto con” (Celan, 1980b) nosotros: rebelión, solidaridad, colectividad, camaradería, autoorganización, organización mediante consejos, dignidad, insubordinación, lucha de clases y revolución. El levantamiento “interrumpió el curso del mundo” (Benjamin, 2006a:145); rompió el “tiempo de la forma Estado” y produjo “una temporalidad”, que es el tiempo de dignidad e insubordinación (Tischler, 2004:122). También defendió la “unidad de la razón y la conciencia” y su unidad contribuyó, aunque temporalmente, a la destrucción de las mistificaciones capitalistas y al mejor “entendimiento del significado de las cosas, del hombre y de la realidad” (Kosik, 1995b:14,15). Fue un intento por recuperar y devolver lo “esencial” a nuestras vidas, en contra de los esfuerzos del capital por imponernos “lo ‘no-esencial’ y la acumulación de lo no-importante” (Kosik, 1995a:49).

Sin embargo, lo que distingue a la revuelta griega es la “violencia de lo negativo” (Viénet, 1992:71), el poder de la ira, el poder de la negación, del pensamiento negativo y de la praxis. Los disturbios civiles en Grecia no tenían como objetivo mejorar las condiciones sociales existentes a través de la toma del poder político. No tenían ninguna demanda reformista; no luchaban por mejores salarios o por la mejoría del sistema político existente; no operaron de manera constructiva y no se contuvieron dentro de los límites del sistema capitalista. Pero entonces, ¿dónde está lo positivo? Lo positivo se encuentra en la negación del capital y del Estado, en la negación del sistema de mercancías y de su poder político. La revuelta griega estalló por el poder explosivo de la “crítica destructiva” (Agnoli, 2003:25-33); la consigna “duda de todo” fue omnipresente durante la insurrección.

Los insurgentes no tenían el objetivo de “ganar el poder-sobre los demás, sino simplemente de afirmar nuestro propio poder-hacer, nuestra propia resistencia contra el ser dominados por otros” (Holloway s/f). Dudaron del “orden” existente y exigieron su destrucción. Negaron el estado de cosas establecido, el capital y su Estado, y por lo tanto su negación era determinante. Lucharon contra la imposición de los valores neoliberales y su moralidad falsa. Su negación fue un acto positivo, determinado y destructivo y una “negación determinada es, en última instancia, una negación política” (Marcuse, 1978:449). Su crítica operó fuera de las reglas, normas y limitaciones de la democracia liberal parlamentaria en su ataque contra el *status quo* capitalista y todas sus estructuras de desigualdad, subordinación y poder. Es por eso que la revuelta griega no puede ser integrada en el sistema. Los insurgentes no fueron ni derrotados ni reconciliados.

El orden capitalista ahora tiene grandes dificultades para comprender qué sucedió y entender la explosión social. El capital ha entrado en un estado de pánico y miedo: el cambio social radical ha sido una vez más impuesto como pregunta. *Happy New Fear!*

El espectro de la revuelta griega ronda como un fantasma al capital y a los establecimientos políticos de los países liberales de todo el mundo y, en especial, a los Estados-miembro de la Unión Europea. Desde el principio de la insurrección, los miedos y las preocupaciones sobre la expansión de las revueltas han sido extremadamente intensos entre las élites económicas y políticas. Sin embargo, sus preocupaciones y miedos son nuestras esperanzas. El “síndrome griego” podría expandirse por toda Europa, África, China o India. Por tanto, ahora existe una conspiración de silencio entre el capital y los políticos profesionales de derechas e izquierdas sobre lo que pasó en Grecia. Y hacen un esfuerzo por difamar a la insurrección griega, por esconder su carácter radical y reprimir su importancia; sin embargo, el reconocimiento más honorable de la mencionada revuelta llegó de los zapatistas a través de las palabras del subcomandante Marcos: “Compañera, compañero. Grecia rebelde. Nosotros, los más pequeños, de este rincón del mundo, te saludamos. Recibe nuestro respeto y nuestra admiración por lo que piensas y haces. Desde lejos aprendemos de ti. Gracias”.

¡Pero el respeto y la admiración son profundos y mutuos! Todos aprendimos de la revuelta de los zapatistas. Éstos abrieron el camino y su revuelta llega del futuro y no de la “melancolía de la izquierda” que marcó el cierre del siglo pasado.

Las revueltas son contagiosas. O, más bien, podrían ser contagiosas. Sin embargo, no existe ninguna certeza, ningún optimismo ingenuo (Bonefel, 2004; Bloch, 1996:16). De nuestras luchas en todo el mundo depende si la revuelta griega será o no contagiosa. Dependerá de nuestras luchas sociales y nuestra actividad radical para producir “un estado real de excepción”, es decir, responder a la crisis del capital con una “revolución desde abajo” y no permitir una autotransformación del capital a través de una “revolución desde arriba”. La esperanza no se encuentra en Obama sino en el radicalismo de la revuelta griega. Respecto a esto, la revuelta griega nos permite un “optimismo militante” (Bloch, 1995:1372) y tener una esperanza. Sin embargo, esta esperanza no es certeza. En palabras de Ernst Bloch, “si no hubiera posibilidad de decepción, no sería esperanza. Forma parte de ello... La esperanza es crítica y puede ser decepcionada. Sin embargo, la esperanza todavía clava una bandera en el mástil, incluso en momentos de declive, en el sentido de que éste no es aceptado aun cuando es todavía fuerte” (Bloch, 1996:16-17). Los padres del muchacho asesinado, Alexis Grigoropoulos, grabaron sobre la lápida de su hijo algunos versos de *Hámlet*: “Si yo tuviera tiempo... yo pudiera decir... yo muero. Tú, que vivirás, refiere la verdad y los motivos de mi conducta a quien los ignora”. Para todos estos jóvenes “príncipes” inocentes que murieron asesinados por el capital y su Estado en batallas que ni siquiera se han librado, asesinados con los rostros enmascarados con debilidad y aflicción, la revuelta griega clava una bandera en el mástil.

BIBLIOGRAFÍA

- Agnoli, J. (2003), “Destruction as the determination of the scholar in miserable times”, en W. Bonefeld (ed.), *Revolutionary Writing*, Autonomedia, Nueva York.
- Anderson, K. (1997), “Maximilien Rubel”, 1905-1996, en Libertarian Marx (ed.), *Capital & Class*, 62.

- Aristóteles (1999), *La política*, Gredos, Madrid.
- Benjamin, W. (2003), Critique of Violence, en *Selected Writings*, vol.1, 1913-1926. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- _____ (2005), *El libro de los pasajes*, Akal Ediciones, Madrid.
- _____ (2006), "Central Park", en M. Jennings (ed.), *The Writer of Modern Life. Essays on Charles Baudelaire*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- _____ (2006b), "Tesis de filosofía de la historia", en *Ensayos Escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, D.F.
- Bloch, E. (1995), *The Principle of Hope*, vol.3. The MIT Press, Cambridge, MA.
- _____ (1996), "Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing", en E. Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Bonefeld, W. (s/f), *Uncertainty and Social Autonomy*. URL <http://libcom.org/library/uncertainty-social-autonomy2-bonefeld> (consultado el 8 de febrero 2008).
- _____ (2003), "Human Progress and Development", *Theomai Journal*, 8, URL <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero8/artBonefeld8.htm> (consultado el 26 de enero de 2009).
- _____ (2004), *Uncertainty and Social Autonomy*. URL <http://libcom.org/library/uncertainty-social-autonomy2-bonefeld> (consultado el 7 de febrero de 2009).
- Castoriadis, C. (1993a), "The Crisis of Modern Society", en D. A. Curtis (ed.), *Cornelius Castoriadis. Political and Social Writings*, vol. 3, 1961-1979: *Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- _____ (1993b), "The Hungarian Source", en D. A. Curtis (ed.), *Cornelius Castoriadis, Political and Social Writings*, vol. 3, 1961-1979: *Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- _____ (1997a), *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires.
- _____ (1997b), "The Movements of the Sixties", en C. Castoriadis, *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the Imagination*, Stanford University Press, Stanford.
- _____ (2005), *The Imaginary Institution of Society*. Polity Press, Cambridge.
- Celan P. (1980a), "Psalm", en *Paul Celan: Poems*, Carcanet New Press Limited, Manchester.

- _____ (1980b), "Plashes the Fountain", en *Paul Celan: Poems*, Carcanet New Press Limited, Manchester.
- Cleaver, H. (1998), "The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle", en J. Holloway and E. Peláez (ed.), *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Pluto Press, Londres.
- Elytis, O. (1997), "Orion", en O. Elytis, *The Collected Poems of Odysseus Elytis*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Hegel, G. W. F. (1963), *Hegel's lectures on the History of the Philosophy*, vol.3, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Heracitus (1987), *Fragments*, University of Toronto Press, Toronto.
- Holloway, J. (s/f), *Twelve Theses on Changing the World without taking Power*, URL <http://libcom.org/library/twelve-theses-on-changing-the-world-without-taking-power> (consultado el 19 de febrero de 2009).
- _____ (2000), "El Zapatismo y las ciencias sociales en América Latina", en *Chiapas*, Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, número 10.
- _____ (2002a), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Herramienta, Buenos Aires.
- _____ (2002b), "Revuelta y revolución o ¡Lárgate, capital!", en W. Bonefeld y S. Tischler (ed.), *A 100 años del ¿Qué hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy*, Herramienta, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. (1978), "The Authoritarian State", en A. Arato and E. Gebhardt (ed.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Blackwell, Oxford.
- Kosík, K. (1995a), "Our Current Crisis", en K. Kosík, *The Crisis of Modernity*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD.
- _____ (1995b), "Reason and Conscience", en K. Kosík, *The Crisis of Modernity*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD.
- Löwy, M. (2003), *Walter Benjamin: aviso de incendio: una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Lukács, G. (1970), *Lenin*, Grijalbo, México D.F.
- Marcuse, H. (1967), *The Problem of Violence and the Radical Opposition*, URL <http://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1967/violence.htm> (consultado el 20 de febrero 2009).
- _____ (1978), "A Note on Dialectic", en A. Arato y E. Gebhardt (ed.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Blackwell, Oxford.

- Martínez-Torres, M. E. (2001), "Civil Society, the Internet, and the Zapatistas", *Peace Review*, vol. 13, 3.
- Marx, K. (s/f), "La guerra civil en Francia", en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú.
- _____ (1952), *El Capital*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- _____ (1982), "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en K. Marx, *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- _____ (1986), *El Capital*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Mourseslas, K. (1989), *Vammena Kokkina Mallia*, Kedros, Atenas.
- Pannekoek, A. (1975), "Partido y Clase Obrera" en *Pannekoek y los consejos obreros*. Schapire Editor, Buenos Aires.
- Polanyi, K. (1957), *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston.
- Sternfeld, J. (2002), *Treading on Kings: Protesting the G8 in Genoa*, Steidl Publishers, Gotinga, Alemania.
- Thoreau, H. D. (1994), *Desobediencia civil y otros escritos*, Tecnos, Madrid.
- Tischler, S. (2004), "Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación", en *Bajo el volcán*, revista del Posgrado de Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, número 7.
- Vaneigem, R. (1998), *Tratado del saber vivir para las jóvenes generaciones*, Anagrama, Barcelona.
- Viénet, R. (1992), *Enragés and Situationists in the Occupation Movement, France, May '68*, Autonomedia, Nueva York.

Fecha de recepción: 6 de junio de 2009

Fecha de aceptación: 22 de julio de 2009

Traducción: Anna-Maeve Holloway