

Reflexiones sobre la violencia y la crisis de la deuda en Grecia¹.

Reflections on violence and the debt crisis in Greece

Panagiotis Doulos

Resumen

En el artículo presenté la relación entre el "Estado fuerte" y las políticas de austeridad durante el periodo de crisis de la deuda, y su relación con la democracia. En primer lugar, la hipótesis es que las políticas de austeridad y la violencia de Estado no son una coincidencia sino una relación más enraizada de la lógica del capitalismo.

En segundo lugar, voy a examinar la relación profunda y analógica entre la intensidad de las políticas de austeridad y las políticas de represión y control. También, analizaré los límites de la democracia y la autonomía del Estado en el mundo capitalista, los cuales se reflejan en el referéndum del verano de 2015 y durante el primer periodo del gobierno de la izquierda. En la última parte trataré de desarrollar lo que sigue después del "fin de las ilusiones" que revela la experiencia griega.

Palabras clave: Violencia, Crisis, Estado, Grecia, Austeridad

Abstract

In the article I present the relationship between the "strong state" and austerity policies during the debt crisis period, and their relationship with democracy.

First, the hypothesis is that austerity policies and state violence are not a coincidence but a more ingrained relationship of the logic of capitalism.

Secondly, I will examine the profound and analogical relationship between the intensity of austerity policies and the policies of repression and control. I will also analyze the limits of democracy and state autonomy in the capitalist world, which are reflected in the referendum of the summer of 2015 and during the first period of the left government. In the last part I will try to develop what follows after the "end of illusions" revealed by the Greek experience.

Key words: Violence, Crisis, State, Greece, Austerity

1 Una versión de este artículo fue presentada previamente en el libro *Beyond Crisis: After the Collapse of Hope in Greece, What?* (2018).

Un barco que se hunde

Durante la crisis de la deuda, las luchas anticapitalistas han enfrentado sus propias contradicciones y limitaciones. Si la rebelión en diciembre de 2008 fue el grito esquizofrénico de una negación general contra el capital y el Estado, también reveló un campo de poéticas contra y más allá de las lógicas dominantes. Las barricadas, las okupas, las actividades poéticas que crearon acontecimientos y la distorsión del espacio-tiempo capitalista, fueron los signos de una ciudad que florecía.

Sin embargo, la magia de la insurgencia radica en el hecho de que nadie puede ser propietario de ese acontecimiento; la rebelión abrió incluso más preguntas de lo que ofreció respuestas. La memoria de la revuelta dio lugar a cierta expectativa: frente a la intensificación de la agresión del capital y la violencia estatal que será una respuesta, se esperaba un análogo de acontecimiento divino de la rebelión; un acto divino que nunca llegaría. Esta expectativa del acontecimiento-que- viene fue un aplazamiento perpetuo para el mes de septiembre del año siguiente.

Aunque las luchas y las manifestaciones frente a la intensificación de la agresión del capital eran visibles e intensas durante los primeros años de la crisis de la deuda, las resistencias sociales aparecían atrapadas por la expectativa del acontecimiento divino. Eso no significa que fuesen algo homogéneo y fijo, por el contrario, es evidente que las diferencias y las divisiones del espacio antiautoritario crecieron durante la crisis: un signo de fragmentación y debilidad de las resistencias sociales para enfrentar el aumento de la agresión del capital y del Estado.

Por otra parte, es evidente que en varias ocasiones la violencia tomó la forma de fetiche con consecuencias desastrosas.

Tal vez, esta debilidad de las resistencias sociales nos revela los límites de la esperanza sobre el acontecimiento-que-viene: los límites de una lógica basada en un concepto que construía la imagen de luchador social como figura heroica y, por otro lado, las contradicciones de las prácticas tradicionales de esas resistencias y su lectura sobre el antagonismo social. Al mismo tiempo, es evidente que el Estado actualizó sus mecanismos de prevención y represión con el fin de evitar una revuelta generalizada. No es coincidencia que el espacio antiautoritario recibió un ataque amplio del Estado y los medios de comunicación. El objetivo no era sólo la criminalización de cualquier tipo de resistencias sociales, sino también la criminalización de las ideas anticapitalistas. En otras palabras, durante de la crisis de la deuda, cualquier tipo de resistencia social tomó la forma del enemigo interno que tuvo que ser derrotado en nombre del combate contra de la anomia, es decir, la restauración del orden y la ley. ¿Cuál es la relación entonces entre la crisis, la violencia y el Estado en el caso de Grecia?

1

En abril de 2010, el primer ministro de Grecia, Giorgos Papandreou, anunció el inicio de la custodia del Estado griego por la llamada Troika, compuesta por los mecanismos del Fondo Monetario Internacional, la Comisión Europea y el Banco Central Europeo. En ese momento, el Estado griego era incapaz de obtener un préstamo de los mercados para cubrir sus necesidades financieras, con el peligro de un default. En los discursos dominantes, la crisis griega de la deuda aparentaba estar desconectada de la crisis financiera internacional y aparecía solamente como un problema de los griegos, resultado de la corrupción y la insuficiencia del Estado, así como un problema cultural.

La crisis griega se presentaba pues como un hecho inevitable y no lo que era: un eslabón que formaba parte de la crisis global de 2008².

Puesto que la crisis de la deuda se enfrentó como un problema económico, es decir, como un problema de administración, las políticas de austeridad aparecieron bajo el manto de una solución tecnocrática: objetiva y neutral; en el lenguaje de los apologistas de la economía capitalista, los números siempre dicen la verdad. Todo lo convierten en cantidades simples para que cada práctica social sea medible: las necesidades y los deseos humanos sólo son meras estadísticas que tienen valor si sirven como números absolutos. En otras palabras, lo que no sirve para la acumulación capitalista es innecesario e inútil.

Si el individuo no puede adaptarse a los ritmos de la máquina capitalista es su culpa y debe pagar el precio con su propio sacrificio, por lo que los discursos dominantes de este periodo crearon una imagen de los griegos como personas de poca confianza que no trabajaban lo suficiente: eran irresponsables, vivían más allá de sus necesidades, etcétera. Por lo tanto, la deuda tomó un carácter moral y la culpa asumió una forma individualizada, como nos señala Katerina Nasioka (2013: p.116):

Los griegos aparecen como el eslabón más débil de Europa: una nación floja, retrógrada, ilícita, que durante años ha recibido dinero prestado sin trabajar lo suficiente. Ahora es llamado a pagar por sus errores o por los errores de sus políticos corruptos (...) Según la teoría neoliberal, la crisis se puede resolver con medidas económicas onerosas y sacrificios por parte de los ciudadanos.

2 Sobre la crisis de 2008 y su desplazamiento, ver los capítulos de Katerina Nasioka y John Holloway incluidos en *Beyond Crisis: After the Collapse of Hope in Greece, What?* (2019).

Para salvar al país, a los bancos y al sistema económico prevaleciente, con la aceptación de los memorándums que dictan la privatización de todo lo que pertenece a la esfera de lo común y, por supuesto, con la continuación de los préstamos, las deudas y la dependencia. Sin embargo, estas medidas profundizan la división de clases y desestabilizan aún más al sistema, porque el capital no sólo debe asegurar las condiciones para su reproducción perpetua, sino también legitimar las relaciones capitalistas.

Durante la crisis de la deuda, la medicina para esta enfermedad fueron las políticas de austeridad que se presentaron como el único camino. Con la firma del primer Memorándum de Entendimiento, el acuerdo sobre los paquetes de las políticas de austeridad, el Estado griego obtuvo un préstamo por 80 mil millones de euros para cumplir con sus responsabilidades, por lo que debía responder a las demandas de este acuerdo —obligatorias para su salvación—, como la reducción del Estado social y en general, reformar las relaciones sociales.

El resultado fue un ataque masivo a los derechos sociales y laborales, con la doctrina de la Ley y el Orden acompañando las reformas introducidas a través de los memorándums. Como señala Werner Bonefeld (2013: p.224), “la obediencia a la ley, el orden y la Constitución no son suficientes (...) además ahora hay que amarlos.” En este contexto, la apariencia del Estado fuerte fue una condición necesaria para la imposición de las políticas neoliberales, o concretamente, para la intensificación de la agresividad del capital.

En este momento, la división jugaba un papel importante en la construcción de la aceptación social de las reformas necesarias: estrategias como el pánico moral, la canalización masiva de la culpa y el miedo, tenían como objetivo la división social y la desmoralización de las luchas de la clase trabajadora.

De ahí que las reformas a las condiciones laborales no se realizaran en un solo momento, sino que fueron graduales y cada vez más enfocadas a grupos específicos.

De este modo, los derechos de los trabajadores comenzaron a percibirse de repente como privilegios. Tal es el caso de los empleados del sector público, considerados los más protegidos y conectados a la corrupción partidista; mientras tanto, los movimientos sociales y anticapitalistas fueron caracterizados muchas veces como terroristas. La doctrina de la tolerancia cero se impuso, acompañada con los discursos contra la anomia, toda vez que el crecimiento de la represión estatal estaba conectada con la aplicación de las políticas de austeridad.

Resistencias locales, como en la zona de Skouriés de la costa de Halkidiki —en contra de un proyecto de megaminería—, enfrentaron una gran represión tanto directa como indirectamente, y en muchas ocasiones fueron presentadas por el Estado como actos de terroristas y criminales. Un ejemplo sobresaliente fue el caso del anarquista Tasos Theofilou, acusado de robar un banco en la isla de Paros en julio de 2012, y de participar en la organización armada Conspiración de los Núcleos de Fuego (Σ.Π.Φ)³. El hecho de que fuese anarquista fue razón suficiente para culparlo, aunque las evidencias afirmaban que él no estuvo presente en el lugar del crimen.

Asimismo, lugares autogestivos y antiautoritarios, como la okupa de Villa Amalia⁴, se describieron como centros de anomia, al igual que las luchas contra la austeridad, que también enfrentaron la represión estatal.

3 La criminalización de los movimientos antiautoritarios era una práctica indicativa de ese periodo. Como nos señala el mismo Theofilou para Athensindymedia (2016, marzo 24), el juicio era una parodia: aunque las evidencias del robo y su participación en la Conspiración de los Núcleos de Fuego fueran construidas y contradictorias, Theofilou fue condenado a 25 años de prisión por robo, mientras fue absuelto de su participación en la organización armada. Sin embargo, esta última decisión fue apelada y el proceso penal continúa hasta ahora.

4 Villa Amalia era una okupa antiautoritaria con características autorganizativas en el centro de Atenas desde la década de 1990. Sobre las okupas en el centro de Atenas, ver Katerina Nasioka (2014).

El concepto de la crisis de la deuda era pues un síntoma de la patogenia⁵ de la sociedad griega y las reformas que llegaron para curarla, en tanto que las resistencias sociales eran la cara de la enfermedad que justificaban la violencia estatal.

No es coincidencia el crecimiento de la agresividad de las fuerzas especiales de la policía y los mecanismos del poder contra las manifestaciones, sino que se trata de una relación analógica con la agresividad de las reformas violentas que el Estado quería plantar en el cuerpo social⁶.

Si en tiempos de crisis el Estado se encuentra en estado de emergencia⁷, es decir, que “la ley de la necesidad es la ley de la violencia: impone el orden con la fuerza de la ley, de modo que la ley pueda nuevamente aplicarse, una vez finalizada la emergencia” (Bonefeld 2013: p.220); la violencia estatal misma es la violencia que legitima su modo de existir y como nos señala Walter Benjamin (Bonefeld, 2013: p.217), “la tradición del oprimido nos enseña que el estado en el cual vivimos, no es la excepción sino la regla. Debemos llegar a una concepción de la historia acorde con esta idea”.

5 Sobre la conexión de la idea de crisis y la patogenia, ver Lynteris (2011).

6 De hecho, no hay distinción entre la agresividad de la policía y la de las reformas violentas. La reducción drástica del salario básico, la reformación de los derechos laborales y sociales, eran parte de esas reformas necesarias y violentas en nombre de la emergencia. Si el Estado burgués debe ser eficiente para garantizar la reproducción de las relaciones capitalistas, la intensificación de la agresividad del capital implica la intensificación de la agresividad de la violencia estatal, es decir que el Estado debe imponer la disciplina social en contra de luchas sociales para garantizar la acumulación del capital. En este sentido, no sólo debemos ver las formas de agresividad del capital y del Estado sino también las luchas en contra de esas formas.

7 Giorgio Agamben, en *Homo Sacer* (1998) y en *Estado de Excepción* (2005), trata de resolver el pensamiento de Walter Benjamin sobre la excepción como la regla y su relación con la soberanía, la ley y la violencia. Es decir, cómo la dominación tiene el derecho divino de decidir quién puede vivir o no. Agamben analiza el trabajo de Benjamin a través de las categorías de Foucault, como la biopolítica y el biopoder, para resolver estas temáticas: la relación entre la ley, la excepción y la vida. En efecto, en este análisis el soberano está en estado permanente de excepción y anomía, en una relación adentro y afuera del ley.

En el Fausto de Goethe, Mefistófeles (Bartra, 2016: p.51) dice que “quien tiene la fuerza tiene la razón. ¡No se pregunta ‘cómo’ sino ‘qué’! No he de saber el arte del marinero: piraterías, guerras y comercio son tres en uno y no hay separación.” ¿Cómo entendemos este testimonio de Mefistófeles y su relación con el capitalismo y la crisis? En primer lugar, si pensamos la crisis como anomalía, esto significa que hay una normalidad en el capitalismo.

En otras palabras, la crisis como anomalía toma la forma de la excepción, una enfermedad temporal que debe ser superada para regresar a la normalidad o concretamente, a una condición saludable.

Pero si la crisis está en el núcleo de las relaciones capitalistas como una enfermedad crónica, lo que localizamos como crisis no es más que la intensificación de la agresividad del capital, es decir, una crisis constante con intensidades y expresiones múltiples que expresa el núcleo de lo no verdadero de la sociedad capitalista: lo normal en esta sociedad contradictoria y antagónica no es más que la expresión de una violencia abstracta⁸ que está presente en todos los niveles de la vida cotidiana.

Así, la crisis constante es la expresión de la violencia abstracta⁸ de una sociedad de injusticia general y explotación; la crisis no es una anomalía del funcionamiento del capitalismo sino la forma de la excepción como regla. La piratería, la guerra y el comercio como expresión de la lógica y la brutalidad del mundo capitalista.

8 Sobre la violencia abstracta ver Žižek (2010).

La Sociedad de Prevención y las Deidades Posmodernas

La crisis de la deuda, como la extensión de la crisis de 2008, era un campo para la reconfiguración y la reterritorialización de las relaciones sociales. Su apariencia como patogenia y culpa individual se acompañó con la idea de que los sacrificios eran necesarios y se hacían en nombre del bien común: la austeridad era el precio que los individuos debían pagar por sus culpas. Después de seis años, los resultados de estas políticas se expresan en el incesante aumento del desempleo y la reducción drástica del salario mínimo, por lo que se concluía que las reformas a los derechos de los trabajadores favorecían únicamente a los patrones.

A través de la crisis de la deuda fue posible implementar una nueva área de disciplinas en el cuerpo social: lo importante no era solamente la reducción del costo de trabajo para la imposición de competitividad, sino la reconfiguración del cuerpo disciplinado de los trabajadores.

En primer nivel, si la revuelta había creado líneas de fuga sobre el concepto del tiempo, es decir, una atemporalidad —parafraseando a Katerina Nasioka—, eso significaba que una recodificación del tiempo en el cuerpo social era necesaria para la restauración de la normalidad capitalista.

El tiempo en el capitalismo, cabe mencionarlo, tiene una existencia dual: de un lado el tiempo-reloj, es decir, el tiempo abstracto, que habla en el lenguaje del progreso. El tiempo abstracto es la gramática que revela un imperativo constante para aumentar la producción y la acumulación, fragmentando el concepto del tiempo cada vez más: las horas se hacen minutos y los minutos segundos. Ningún segundo debe dejarse sin valorización; ésta es la lógica de la máquina capitalista.

El proceso de la autovalorización del valor como un imperativo universal demanda el aumento constante de la intensificación de explotación de la fuerza de trabajo. Cada dinámica que intenta escapar a este ritmo frenético del tiempo-reloj, es culpable de su no integración a los sonidos repetitivos de la máquina, lo que ya nos adelanta la segunda dimensión del tiempo en el capitalismo: la repetición. Concretamente, la repetición acumulativa, es decir, ese proceso constante que debe repetirse para seguir acumulando. He ahí el vínculo entre la gubernamentalidad del capital y el tiempo abstracto.

La integración y la reproducción de la figura laboral se ejecuta —del inglés *perform*— a través de la repetición violenta del modo capitalista de producción. Lo que se normaliza no es solamente la forma-trabajo sino la imposición del tiempo-reloj como una repetición acumulativa. De esa manera, la práctica humana como una actividad poética se encierra bajo de las cadenas de la utilidad. En otras palabras, el cuerpo mismo y sus propiedades se clasifican dentro de los diagramas de poder como una tautología activa: lo que tiene valor es la práctica útil que produce valor.

El dominio del tiempo abstracto, como una externalidad ciega, se realiza sobre el cuerpo como un flujo de poderes que clasifican sus actividades dentro del régimen de la normalidad. En ese sentido, los procesos de totalización y normalización plantean el devenir social como una acumulación de la repetición eterna. Así, una forma de tecnología de poder toma un carácter real: lo que se repite se considera verdadero, y esa forma de producción de la verdad revela el carácter no verdadero del devenir social en el capitalismo.

De este modo, el presente está siendo abolido como una categoría, aunque siempre hay una proyección constante del futuro.

La praxis de sí misma siempre está bajo el estado del aplazamiento, y la Metáfora de las Puertas de la Ley de Josef K. en El Proceso de Kafka, indica esta perspectiva. Es el momento en que la promesa —de lo que sea: la salvación o la catástrofe—, transforma la categoría del presente en una repetición de la repetición eterna, y su negación al mismo tiempo.

Si el presente no es el lugar o topos del origen del acontecimiento, simplemente se transforma en una prisión donde el sujeto espera las profecías que se deben cumplir con el fin de romper el eterno retorno de la barbarie. La imagen del regreso y la salida de las instituciones adquiere entonces un carácter ritual: el objetivo para los sacerdotes de la economía capitalista no es sólo imponer ciertas medidas necesarias sino el mantenimiento del control y el orden social. El imperativo es el mismo desde la época de Karl Marx (2009: p.735): “¡Acumulad, acumulad! He ahí a Moisés y los profetas”. En otras palabras, acumulación por acumulación.

En este sentido, como el control necesita la repetición para su realización, así la disciplina requerida necesita un mecanismo de vigilancia para que el sujeto nunca pueda cumplir sus demandas. Como alguna vez se utilizó el sacrificio como un mecanismo para mantener el orden divino —que nunca podría ser cumplido sino se dejaba un residuo para que existiese la necesidad de su repetición—, ahora vemos que los mecanismos de vigilancia necesitan un déficit para la imposición de la disciplina social. Ninguna consumación de demandas es suficiente.

La reformas necesarias en el nombre de las deidades económicas posmodernas, por otro lado, son un conjunto de imperativos para la redefinición constante del cuerpo social dentro de la lógica del capital. La doctrina de la Ley y el Orden expresa la necesidad del encerramiento del cuerpo en los diagramas del poder para la autoexpansión del valor, que se ha convertido en el Espíritu Absoluto.

El concepto del castigo divino y sus rituales en el capitalismo se articulan bajo un imperativo que considera que cualquier cuerpo en el capitalismo debe estar disponible, o con mayor precisión, una fuerza del trabajo disponible y, al mismo tiempo, desechable.

La acumulación sin fin, que es un fin en sí mismo de la sociedad capitalista, expresa una pesadilla perpetua, donde las empresas no sólo adquieren alma según Gilles Deleuze (2005b: p.117), sino que también se transforman en deidades posmodernas que piden más consumo de las vidas y sus fuerzas para satisfacer sus deseos hambrientos.

Para producir más valor es necesario sacrificar el valor de la fuerza de trabajo, lo que presupone un orden que garantice ese proceso y clasifique cuáles vidas tienen valor o no para que puedan sacrificarse. Pero al mismo tiempo, no puede sacrificarse algo que no tiene valor: otra vez, la violencia está detrás de las apariencias reales del capitalismo.

El dominio de la normalidad capitalista es el ídolo de una teología que puede decidir cuáles cuerpos son sacrificables o matables —del inglés killables. La deuda ahora es ese órgano que determina el mecanismo del sacrificio y al mismo tiempo, la canalización de la culpa necesaria en el cuerpo social para la aceptación de su control masivo. De esta manera, el intercambio de mercancías lleva consigo el mecanismo de sacrificio como una condición necesaria para el mantenimiento del orden y la autoexpansión del valor.

Los sacerdotes capitalistas sólo afirman la esquizofrenia de un mundo que ha remplazado el lenguaje místico de las religiones pasadas con el lenguaje estadístico: el que no se adapta a las demandas de las deidades modernas y su tótem, el dinero, se muere por su propia culpa

En este sentido, aunque Deleuze (2015b) aseguraba que el control sería la nueva forma para describir a la sociedad futura, lo que podemos ver es que el capitalismo actual opera basado en el circuito violento y dialéctico entre disciplina y control, donde “el hombre ya no es el hombre encerrado, sino el hombre endeudado” (p.119).

Si el núcleo del Derecho en las democracias burguesas contemporáneas era la presunción de inocencia, ahora pasamos a una transformación en el sentido contrario. No sólo la doctrina cambió —la regla de que “usted es inocente hasta que se demuestre lo contrario”—, sino que el discurso dominante se ciñe a la doctrina “usted es culpable hasta que se demuestre lo contrario”. Esa inversión indica la metamorfosis de la Sociedad de Control a la Sociedad de Prevención.

La Sociedad de Prevención describe esa forma de tecnología del poder como la expresión de un circuito violento y dialéctico entre disciplina y control. Si según Deleuze (2005b: p119), “el control es a corto plazo y de rotación rápida, pero también continuo e ilimitado, mientras que la disciplina era de larga duración, infinita y discontinua”, bajo el estado de excepción como regla las dos tecnologías del poder se unifican y, al mismo tiempo, fragmentan el espacio-temporal capitalista; los regímenes de prisiones, escuelas, hospitales y empresas se unifican bajo el régimen de la autovalorización del valor.

Pero si Deleuze (p.120-1) localiza una crisis en las viejas formas de disciplina en esos espacios como crisis de las instituciones, y “una instalación progresiva y dispersa de dominación” bajo la forma de la Sociedad de Control, eso significaría la incapacidad de la dominación para encerrar las subjetividades dentro de sus diagramas de poder. Partiendo de esta premisa, no es casual la restauración continua de los conceptos nomos (legalidad) y anomia (ilegalidad), entendiendo que cada mecanismo centralizado de poder quiere encerrar el concepto mismo de verdad.

El fetichismo de la mercancía revela por otro lado el pensamiento mágico del mundo capitalista y sus formas violentas, donde el devenir social aparece como el flujo constante de mercancías. La sociedad aparece fragmentada y, al mismo tiempo, homogeneizada, pues su imagen representante es la empresa que produce copias. En esa sociedad-fábrica, el sujeto aparece débil, situado en un conjunto fragmentado.

La Sociedad de la Prevención no es más que el guardián de la reproducción de las relaciones capitalistas y sus apariencias reales, mientras que la totalización es el proceso de la normalización y naturalización de la violencia dominante. En efecto, la prevención es ese circuito dialéctico entre castigo y control que asegura la reproducción de la normalidad capitalista, es decir, el proceso constante de la normalización de la violencia sagrada bajo los ritmos de la canalización masiva de culpa y terror.

En el mundo moderno, los mercados se presentan como entidades autónomas y alejadas de la actividad social. Una de las primeras declaraciones simbólicas del poder abstracto del capitalismo frente a la religión organizada se manifestó con los rascacielos —que parecían alcanzar el cielo—, dejando a las iglesias a la sombra de esas bestias metálicas.

De esta manera, las religiones aparecían como los pobres mendigos frente al culto capitalista sin dogma.

La teología capitalista reemplazó los símbolos misteriosos con una gramática material que hablaba la lengua invertida de la estadística, convirtiendo a dios en guardián del equivalente general de la relación mercantil. Sin embargo, con la introducción de la máquinas informáticas y la digitalización de la formadinerero, ya no necesita de un dios para garantizar el flujo de valores económicos, sólo la fe pura en el mismo medio.

La modernidad abolió las fronteras entre el cielo y la tierra, y, al mismo tiempo, las mantuvo como una unidad fragmentada. En cierto sentido, la Razón fue víctima de su propia astucia, aterrizando la metáfora entre la teología y la economía. Los mercados aparecen como el Olympus moderno, la casa de los dioses, unos que se convierten en entidades invisibles y sagradas, unos a los que los sujetos deben obedecer para evitar su ira.

Durante la crisis de la deuda griega, muchas veces leemos sobre las tensiones de los mercados, el miedo, etcétera, es decir, la construcción de un campo de discursos con un imperativo determinado: obediencia y disciplina, o sencillamente, un “cállate y trabaja más”.

Los sujetos eran responsables de su propia destrucción: no trabajaban lo suficiente, no eran fiables sino regresivos. Las reformas fueron la redención para ese insulto de lo sujetos que no satisficieron los deseos hambrientos de capital.

Los programas de los memorándums demandaron la reducción del Estado social: sectores como la salud pública y otros servicios sociales debían reducir sus costos de funcionamiento, cuyos efectos disminuyeron el nivel de vida de los más pobres. Las palabras de Neil Whitehead (2011), tomando en cuenta lo anterior, toman una existencia real:

(...) todos vamos a formar parte del ‘ejército industrial de reserva desechable’ de Marx; con la erosión de los recursos económicos y la disminución del estatus legal, no hay derechos humanos aplicables; nos convertimos en meros cuerpos matables (killable bodies) como lo expresó Giorgio Agamben.

En realidad, el discurso dominante de que todos teníamos que hacer sacrificios por el bien de la nación —en los primeros años de la crisis—, se tradujo en que los pobres y los trabajadores eran los que debían sacrificarse. En nombre de la deuda se activó un estado de emergencia en el que los derechos de los trabajadores, los derechos humanos y los derechos sociales, se redujeron. En este contexto, la existencia del humano sirve para satisfacer las necesidades y los deseos de la economía capitalista; la forma del dinero tiene más importancia que el valor de la vida humana.

En el mundo capitalista, la libertad de los mercados se transforma en el Espíritu Absoluto y la expresión de la libertad individual, siendo el individuo el representante de las reglas impersonales del mercado. El sujeto solitario es siempre el único responsable por el insulto o hubris cometido, porque no pudo seguir de manera adecuada las rutas que los mercados-deidades habían determinado como normalidad: todos son iguales frente a la propiedad y la desigualdad general. Esta doctrina construye un lugar de discursos en el que la adaptación del sujeto al realismo de la lógica del capital, es obligatoria. Cuando aparecen líneas de fuga a esa captura del sujeto, el poder estatal está ahí para recordar a los sujetos cuáles son sus obligaciones.

Asimismo, los medios de comunicación adoptaron y reprodujeron los discursos sobre la necesidad de las reformas, justificando la agresividad y la violencia estatal, es decir, un monólogo donde la salvación del país pasaba a través de la austeridad vinculada a la salvación del sistema bancario, la imposición de la competitividad y la disciplina, la reducción del costo del trabajo y finalmente, del Estado social. Si como decía Marx (2012: p.120), “para todo el mercado del dinero y sus sacerdotes, la estabilidad del poder estatal constituía en todas las épocas el Moisés y los profetas”, por qué no sería lo mismo hoy.

Si alguien echara un vistazo a los medios de comunicación durante el periodo de la crisis griega, éste podría observar que en sus referencias a los mercados, éstos se presentaban como fuerzas abstractas con voluntad propia que cuando su orden se desestabiliza, exigen como otras deidades su restauración. También se señalaba que las manifestaciones contra la austeridad construían una mala imagen del país e iban en contra de los derechos humanos, es decir, que las manifestaciones defendían intereses personales en contra del bien del país.

El imperativo en los discursos dominantes es que las máquinas que producen este mundo nunca deben parar. No sólo las máquinas frías y sin alma en el mundo cerrado de las fábricas, sino también la propia fuerza de trabajo; concretamente, las capacidades creadoras del hombre se transforman en una mercancía y, por tanto, son incorporadas en el mundo muerto de las máquinas. Este movimiento constante de cosificación de la actividad poética humana se traduce en el imaginario dominante como un destino inevitable, es decir, una expresión de la naturaleza humana donde la economía aparece como una máquina autoexpansiva sin fin y sin propósito.

Si la forma-dinero es considerada, al mismo tiempo, como un medio y fin por la economía burguesa, esa forma de equivalente general toma un carácter fetichista y fetichizante. Por lo tanto, el dinero obtiene una apariencia ahistórica y eterna separada del contexto concreto e histórico, como una expresión de la naturaleza humana.

No es casualidad que Marx compare a los economistas burgueses como profetas que representan el logos del dios por mayor acumulación. El medio se convierte en un fin donde la lógica inmanente es mediada por la fetichización y la apoteosis de la razón instrumental, mientras la forma-dinero se convierte en una figura mística.

Si Benjamin compara al capitalismo con un culto sin dogma, de hecho, esta metáfora ilustra el nivel de carácter mistificado de la forma-dinero mientras se convierte en una fe ciega, un tótem moderno que cada uno debe amar sin duda. En cierto sentido, las crisis económicas no sólo son crisis materiales, sino el desdoblamiento y la apariencia de las contradicciones de ese imaginario de máquina capitalista. En otras palabras, la incapacidad del capital para encerrar por completo el sujeto dentro de los diagramas del poder.

El regreso de los fantasmas

Un elemento importante que completa el rompecabezas fue el crecimiento y el establecimiento del partido neonazi Amanecer Dorado en los primeros años de la crisis; en consecuencia, podemos observar la tolerancia de la policía respecto del crecimiento de los ataques contra los inmigrantes, los homosexuales y los movimientos sociales. No es accidental que la mitad del cuerpo de la policía votase por el partido neonazi (Lampropoulos V., 2012), y que los medios de comunicación apoyaran indirectamente a los grupos nacionalistas como Amanecer Dorado.

De hecho, no podemos separar la violencia del poder estatal de la violencia de estos grupos. En el ataque masivo⁹ o pogromo contra inmigrantes en el centro de Atenas, en mayo de 2011, con el pretexto de que éstos habían matado a un ciudadano griego, podemos ver cómo se justifica la violencia de las lógicas de responsabilidad colectiva y limpieza social (TVXS, 2012).

9 Sobre el pogromo en contra de los inmigrantes en el centro de Atenas, ver el capítulo de Dimitra Kotouza (Holloway, J., Nasioka, K., & Doulos, P, 2019).

En octubre de 2012, por su parte, y mientras la policía torturaba a participantes de una manifestación antifascista, el representante oficial de la corporación aseguraba: “no hay duda de que la policía griega siempre respeta los derechos humanos y no utiliza la violencia” (Margaronis M., 2012). Sin embargo, las torturas dentro de las estaciones de policía con las bendiciones de la democracia no era algo nuevo ni una excepción; al contrario, era la expresión del Estado fuerte cuando es necesario establecer la Ley y Orden en favor de la normalidad capitalista.

Como podemos ver, el Estado concreta la agresividad del capital y transforma sus intereses en intereses universales. Según Deleuze (2015a: p.189) “en principio todos los Estados son isomorfos, es decir, son dominios de realización del capital en función de un solo y mismo mercado exterior”. El ejemplo de Grecia no escapa a esta condición, entendiéndose que la intensificación de la agresividad del capital no podría realizarse sin la mediación del aparato estatal.

Si las reformaciones y las reterritorializaciones de las relaciones sociales son un proceso de su renormalización, éste es un proceso violento con múltiples expresiones. De esta manera, un objetivo de la austeridad fue la intensificación de la explotación de la fuerza de trabajo, y la constitución de un orden a través del establecimiento de una disciplina social que no duda de la brutalidad capitalista. Según Bonefeld (2013: p.209):

Toda constitución liberal incluye la posibilidad real de que los antagonismos de clase entre el capital y el trabajo se reproduzcan dentro del Estado, es decir, de la institución misma que está encargada de codificar y reglamentar los intereses burgueses como intereses humanos universales.

En ese momento, el sujeto solitario debe satisfacer los deseos hambrientos de los mercados, cuando estos últimos aparecen como entidades abstractas e invisibles. Además, esta apariencia del capital como conciencia universal no es solamente la expresión de un cretinismo en el que los pobres deben tener la culpa por sus catástrofes, sino que es el lenguaje de un mundo que mistifica su existencia para legitimar su violencia. El tuit de un ministro de gobierno de la derecha, Adonis Georgiadis, revelaba este cretinismo honesto: “quien no se adapta se muere” (Enikos, 2012).

No es coincidencia que la crisis de la deuda adquiriese características de culpa nacional e individual; tampoco el hecho de que los discursos neoliberales y nacionalistas coexistieran en una relación armónica. La construcción de la imagen del enemigo interno o externo determina al Otro que debe exterminarse — metafóricamente o no—, para la preservación de lo Mismo. De esta manera, las contradicciones y los antagonismos de lo Mismo toman una apariencia de homogeneidad neutralizada y falsa.

La idea de la Nación es el primer ejemplo de esa apariencia falsa que permite la unificación de los contrarios y en su unificación, permanece fragmentada, lo que da pie a una culpa colectiva cuyo objetivo es el individuo. En la intensificación de la crisis capitalista es necesaria una identidad colectiva falsa, un sujeto imaginario que debe pagar el precio y sacrificarse para su salvación. Los sujetos que no aceptan esta condición se clasifican como el Otro que debe desvanecerse del mapa social.

En los años anteriores al gobierno de Syriza y el partido Griegos Independientes, podemos ver en este discurso entre nacionalismo y neoliberalismo, la idea de la salvación nacional que se conecta con las reformas de los memorándums y las políticas de austeridad.

Es decir que la austeridad no es más que la culpa y la salvación del país al mismo tiempo, una conexión entre castigo divino y salvación que legitimó al Estado fuerte.

En los dos primeros programas de austeridad, la presencia de la policía en las calles de Atenas se transformó en la regla. La doctrina de la Ley y el Orden estaba conectada con la libertad del mercado libre, por lo que los primeros gobiernos que apoyaron la austeridad, colapsaron. La crisis de la deuda tuvo como consecuencia la decadencia de los partidos tradicionales en el poder y el crecimiento del partido de la izquierda, Syriza. Este último, antes de ser gobierno, tenía un discurso en contra de la austeridad y el neoliberalismo, de ahí que convenga preguntarse por los cambios durante el gobierno de Syriza, la importancia de sus discursos sobre el Estado, la democracia y los mercados, y la trascendencia del referéndum, particularmente sobre el significado de la transformación de 'Oxi a Nai, es decir, de No a Sí.

2

En primer lugar, en los discursos de la izquierda, el Estado tenía una autonomía respecto del capital y los mercados. En segundo, el neoliberalismo aparecía como la mala expresión del capitalismo, por lo que se pensaba que podía existir un capitalismo con cara más humana; un elemento importante era su fe en que la democracia representativa podía colocarse por encima de los mercados y la austeridad. Con ese matrimonio raro entre Poulantzas y Keynes, Syriza expresaba que el memorándum iba en contra de las instituciones democráticas y el país, asegurando en todo momento que se buscaba una solución dentro de la Eurozona, toda vez que Syriza tenía la creencia de que la democracia podía cambiar la estructura neoliberal comunitaria.

En este contexto, Alemania aparecía como la causa del mal y la voz dominante en el corazón de Europa.

Las promesas electorales de Syriza tenían como base la salida de Grecia de los memorándums, el inicio de negociaciones reales sobre el tema de la deuda, y una política que permitiera un desarrollo justo. En este sentido, la democracia burguesa tomó la forma mistificada de la voz del pueblo que está más allá de la oligarquía de los mercados, es decir, que la democracia real, como expresión de la voluntad del pueblo y la Razón, era capaz de superar la fuerza de los mercados que se expresaba en la institución de la Troika y los memorándums.

En enero de 2015, Syriza, en coalición con el partido de la derecha, Griegos Independientes, ganó las elecciones con la frase “La esperanza viene”, pero esta esperanza nunca escapó de la lógica administrativa de la realpolitik. No es coincidencia que los representantes de Syriza declararan que las propuestas del gobierno griego eran realistas y razonables, y por eso mismo, el gobierno podía lograr un buen acuerdo y un compromiso justo con las instituciones, nombre que reemplazó a la Troika. En febrero, el acuerdo del gobierno con las instituciones fue el primer acto que marcó distancia entre las promesas electorales de Syriza y sus decisiones, mismas que no rompían con la lógica de austeridad. En ese momento, los representantes del gobierno aseguraban que el acuerdo era temporal, diferente de los memorándums y útil para lograr uno de carácter final que permitiera el regreso al desarrollo y la resolución de la deuda griega.

Las negociaciones para un acuerdo final siguieron hasta el 28 de junio de 2015, momento en que el primer ministro, Alexis Tsipras, anunció el referéndum para el 5 de julio sobre la aceptación de las demandas de las instituciones: la propuesta de Jean-Claude Juncker, presidente de la Comisión Europea.

La semana anterior al referéndum, el Estado griego estaba cerca del incumplimiento del pago de la deuda y bajo controles de capital, es decir, se restringían las transacciones económicas: los bancos se mantuvieron cerrados, al tiempo que se impusieron límites a los retiros de dinero.

El sabor de una felicidad rara, el miedo y la agonía dispersa acerca del futuro que viene, describe lo que pasaba en las pláticas y en las calles de las ciudades de Grecia. Las filas enormes frente a los cajeros automáticos¹⁰, la ciudad en los ritmos fríos de estado de shock y los fuertes debates, sintetizaban la imagen del péndulo entre la esperanza y la desesperación que surgía por la expectativa del gran acontecimiento del referéndum. Mientras tanto, las imágenes apocalípticas de una catástrofe que viene, en caso de que el resultado del referéndum fuera 'Oxi, se reprodujeron en el delirio de los medios de comunicación como un monólogo. En este contexto, el resultado de 'Oxi se presentó como una elección por el Grexit. ¿Pero que podía significar esto? Según Holloway (2015: p.30):

Grexit, la salida de Grecia de la Eurozona, probablemente no significaría una gran diferencia (...) Su mérito sería la prolongación y magnificación del No al ataque capitalista, pero como política, sus implicaciones no serían tan diferentes a las que se impusieron a través de las negociaciones. Para que Grecia siga siendo parte de la sociedad capitalista, más allá de que se haga un default de la deuda o de parte de ella, debe proveer condiciones que sean atractivas al capital, y sin duda eso incluye introducir reformas laborales, recortar el Estado benefactor, reducir pensiones, privatizar los bienes del Estado, etcétera.

¹⁰ Seguramente, la tormenta de imágenes de las filas enormes frente a los cajeros automáticos que presentaban los medios de comunicación, eran más dramáticas que la condición real en las calles de Atenas

No obstante, en las narraciones de Permanecer en Europa (μένουμε Ευρώπη) —o de los representantes del Ναι—, la salida del euro era igual a entrar al infierno, es decir, al quedar fuera del mundo mágico del dinero y sus formas fetichizadas, hay solamente la promesa de una catástrofe mítica. Ναι parecía, a pesar de ello, el único camino. El euro, en tanto, se conectó con la identidad europea, por un lado, y la permanencia de Grecia en la Unión Europea¹¹ por el otro.

Si según Walter Benjamin (2008:2), “el capitalismo es una religión puramente cultural, sin dogma”, en este caso la alegoría entre la teología y la economía en el nivel del flujo del discurso ya no parece ser una metáfora. Así como una vez anunciaron los grandes profetas el mundo-que-viene y el terror de una catástrofe inminente, asimismo, los diversos empiristas y las voces de la razón de los periódicos y la televisión —en tanto sacerdotes de la economía—, defendían el principio de realidad o realpolitik basando sus predicciones en números que siempre tenían el sabor de la promesa de catástrofe. No es una coincidencia que cuando una estrategia de poder se presenta en forma unidireccional, siempre es seguida por una narración de la promesa de una catástrofe bíblica en el futuro. Para mantener su poder, el orden de la razón moderna les recuerda los fantasmas bíblicos como una existencia real: sus formas de la disciplina y el control. Aunque el cambio de una moneda no significa un éxodo del capitalismo, los medios en Grecia tenían una retórica que tocaba en playback la metáfora del éxodo de Edén como una amenaza total en el caso que 'Οχι ganara. El ejemplo de Grecia hace obvio que cuando los representantes de la clase burguesa nos aconsejan que debemos ser realistas, no es nada más que un precepto para la adaptación obligatoria al principio de realidad con términos teológicos (IEK, 2015).

11 Tenemos que recordar que la Eurozona y la Unión Europea no son lo mismo. Un país puede ser miembro de la Unión Europea sin ser parte de la Eurozona, lo que implica además tener como moneda oficial el euro. Reino Unido, por ejemplo, era miembro de la Unión sin ser parte de la Zona Euro.

En contra de la tendencia de esta campaña de terror, el 5 del julio, el resultado a favor del *Oxi* fue de 61,3%. La mayoría del pueblo griego, había rechazado la austeridad. Teóricamente, ese resultado fue una victoria de la democracia en contra de todas las amenazas de los medios de comunicación y las profecías de una catástrofe que viene. El Primer Ministro, basado en su discurso sobre la fuerza de la democracia, tenía el derecho de no aceptar un nuevo memorándum de austeridad. Sin embargo, después de una semana, *Oxi* se transformó en *Nai*: el gobierno aceptó un programa de austeridad peor que la propuesta rechazada una semana antes. Esa decisión se presentó como chantaje y muchos medios de comunicación extranjeros hablaban de un golpe de estado contra el gobierno griego de izquierda.

El gobierno griego, a través del tercer programa de austeridad —que hasta ahora continúa aplicándose—, reafirmaba que éste era el único camino, de ahí que el debate sobre si era una traición o si el gobierno griego no tenía otra opción bajo el estado de chantaje, no tenga sentido alguno. Después de las segundas elecciones en septiembre de 2015, el gobierno de la segunda vez izquierda¹² y de lo nuevo legitimó la austeridad como una decisión de la sociedad griega, toda vez que ésta “sabía por qué había votado”, discurso que hizo posible la restauración del orden de la democracia representativa.

Lo que nos recuerda que siempre, la brutalidad capitalista adquiere muchas máscaras: una vez más, la racionalización y la modernización del aparato burocrático, y las reformas necesarias para el regreso al desarrollo, justifican la violencia estatal. Cuando el Leviatán usa la máscara del humanismo, es porque quiere satisfacer los deseos hambrientos del capital.

12 Cuando Syriza ganó las elecciones en enero de 2015, adoptó la frase “Primera vez Izquierda”. En este contexto, “Segunda vez Izquierda” es una ironía después del triunfo de Syriza en las segundas elecciones nacionales y la aplicación del tercer memorándum. Sobre esta frase, ver el capítulo de Leonidas Oikonomakis (Holloway et al., 2019).

La experiencia del fracaso del gobierno progresista nos revela que el mito de un capitalismo más humano, pasa a través de la ideología de la autonomía del Estado burgués y la fuerza de la democracia. En realidad, las nuevas izquierdas como Syriza o Podemos no son más que una lógica poskeynesiana con cliché marxista. Marx nunca hubiera imaginado, por ejemplo, que un ministro de economía usaría citas del Tercer Tomo de *El Capital* para justificar las políticas de austeridad. Si “la austeridad está siendo utilizada como otra narrativa de la guerra de clases contra los pobres”, según el autonombrado marxista errático y ex ministro de economía, Yanis Varoufakis (Stone J., 2015), el gobierno de Syriza aplica cada letra de los memorándums como otra forma de la guerra de clases¹³.

El referéndum aparece entonces como un falso dilema pero revela al mismo tiempo el fin de las ilusiones democráticas. En este sentido, cada dilema planteado por el Estado es falso porque cualquier resultado y propuesta debe legitimar la lógica del capital y no lo contrario. El referéndum era el voto por el voto, un dilema formal planteado para ayudar al gobierno en las negociaciones con las instituciones, donde los sujetos tenían que votar por la aceptación o el rechazo de una propuesta que en ese momento, ya no estaba en la mesa¹⁴. El resultado del referéndum, cualquiera que fuera, no podía cambiar las condiciones materiales de las clases bajas.

13 La noción guerra de clases, que se puede encontrar en los panfletos anarquistas y autonomistas en Grecia, expresa el carácter conflictivo de la lucha de clases, que en los términos de los marxistas ortodoxos aparece como un movimiento determinista y mecánico. Después de su renuncia como ministro de economía, Varoufakis usa esta misma noción para criticar las políticas de austeridad; sin embargo, en sus términos, la dinámica no es la misma. Como nos señala Vasilis Grollios (2016), la perspectiva de Varoufakis en tanto marxista errático, entiende la obra de Marx como una teoría económica y no como una crítica de economía política, y esto tiene como consecuencia la positivización de la crítica de Marx. Como efecto, reduce la crítica de Marx a una lógica instrumental atrapada en la normalidad capitalista.

14 El 29 de junio de 2015, la Comisión Europea retiró su propuesta, por lo que los griegos tenían que votar por una propuesta que ya no era válida. En tanto, la Comisión apoyó el *Nai* usando la frase “*I ELA'DA ÍNE EVRÓPI, I EVRÓPI ÍNE ELA'DA* (sic) —Grecia es Europa, Europa es Grecia—; en paralelo, se generaron escenarios sobre el *Oxi* y la salida de Grecia de la Eurozona.

“Si las elecciones pudieran cambiar el mundo, en ese caso serían ilegales”, dice un muro en el barrio de Exarjia¹⁵, famoso por la actividad de grupos antiautoritarios y anticapitalistas. No puede existir un Estado burgués fuera de la lógica del capital, ya que la lógica administrativa de la democracia representativa es la otra cara de la lógica del capital. No obstante, y aún si el valor del referéndum es simbólico, ¿cuáles son las consecuencias reales y la importancia de esa dimensión simbólica? La importancia del 'Oxi es la negación del terror y la no legitimación de la austeridad.

Seguro que 'Oxi no era un grito¹⁶ homogéneo. Al contrario, era un grito heterogéneo y esquizofrénico que no negaba necesariamente el núcleo de las relaciones capitalistas. Su espectro, que incluía desde las dimensiones nacionalistas hasta las perspectivas de resistencia al mundo de los mercados y el capitalismo, revela esta esquizofrenia, pero en el mundo cínico del realismo capitalista, el Nai afirmaría la aceptación total del orden de adaptación obligatorio. Asimismo, el referéndum reveló que la democracia no puede ser un medio de cambio radical, por el contrario, ésta tan sólo existe para la preservación de lo mismo.

Cuando los fantasmas de la voluntad popular y la mayoría obtienen una voz, el poder estatal lo traduce en favor de los intereses capitalistas, por lo que la transformación del 'Oxi al Nai expresó ese aspecto de la sociedad capitalista. Sin embargo, el 'Oxi construyó una memoria que no niega la legitimación solamente de la austeridad sino también de la democracia burguesa: una memoria que habla por la dignidad. No es seguro que el 'Oxi expresara la esperanza de un cambio a un capitalismo más humano, pero seguramente expresó una voz que dijo que la no aceptación de ese “sí a todo”, se trataba de un asunto de dignidad.

15 Sobre el barrio de Exarjia, ver también Katerina Nasioka (2014).

16 Sobre la noción del grito, ver Holloway (2002).

3

El fracaso de los gobiernos progresistas es también el fracaso de una ideología que intenta separar al buen del mal capitalismo, y es el fracaso de la lógica de la fuerza de los pueblos como el fantasma abstracto de las democracias representativas. Este pensamiento absurdo de que puede haber un buen Estado o un buen capitalismo, olvida que en el capitalismo, el Estado es un Estado burgués, bajo la suposición de que hay buenos Estados que serían democráticos al hablar de un capitalismo más humano. ¿Qué puede seguir entonces al fin de las ilusiones? O mejor dicho, ¿es el fin de las ilusiones? Después de la experiencia del referéndum, podemos observar una depresión masiva en Grecia: el realismo en su forma total, es el discurso de que no hay alternativa, y de que el capitalismo es el horizonte único. Los discursos para cambiar el mundo y los aspectos del mundo en que vivimos, son sueños de niños irresponsables. Sin embargo, la otra cara de la desesperación es el nacimiento de una nueva ilusión, como Diem25, o el renacimiento de una vieja pesadilla, como el crecimiento de los nacionalismos en Europa. En el primer caso, el realismo regresa con la máscara de una izquierda sistémica.

Slavoj Žižek (2015), en su artículo *The courage of hopelessness*, nos enseña que “el coraje verdadero no es imaginar una alternativa, sino aceptar las consecuencias del hecho de que no existe una clara alternativa discernible: el sueño de una alternativa es un signo de cobardía teórica”. En esa lógica de realismo alternativo:

La autorganización de base no puede sustituir al Estado, y la pregunta es cómo reorganizar el aparato del Estado para que funcione de manera diferente (...) por lo tanto somos llevados a demandar más de la democracia política: la democratización también de la vida social y económica.

No es sorpresa que Žižek nos invite a quedar “atrapados en un nuevo sueño”: la democratización de las instituciones y la demanda de mayor transparencia. En el manifiesto del Diem25 (2016), la frase clave es “un arrebato de la democracia” cuya demanda importante es “democratizar Europa”, pero en este tipo de movimientos, que están de moda, la identidad dominante del mundo moderno no es negada. La “democracia es la identidad entre gobernantes y gobernados, sin importar cuáles sean los medios por los que esta identidad es obtenida” (Comité Invisible, 2014: p.70) y por extensión, las clasificaciones del modo de producción capitalista.

Si una de las formas de la fetichización de las relaciones sociales, que construye el mito del mundo moderno, es la separación de las esferas de lo político y lo económico, esos sueños por un capitalismo justo a través de su democratización no son sólo una ilusión. En realidad, implican otra forma de realismo y disciplina del cuerpo social desde el que no niegan los elementos nucleares de la brutalidad capitalista, sino que los afirman. En esas narrativas, la explotación y la opresión se renaturalizan y el problema resulta ser una forma de agresión específica del capitalismo, y no el capitalismo mismo. La separación entre el buen y el mal capitalismo es evidente y, con la nostalgia del Estado de Bienestar, proponen otra reterritorialización del sujeto en la normalidad capitalista. De este modo, la violencia capitalista se relegitima con el abrazo de un realismo alternativo y progresista. En otras palabras, esas lógicas afirman que si le ponemos un maquillaje humano a la hidra capitalista, todo irá mejor.

Por otro lado, las viejas pesadillas se han reactivado con el renacimiento de los fantasmas nacionalistas del pasado. El crecimiento de los partidos nacionalistas en los parlamentos de Europa, muestra esta tendencia.

Con la construcción de nuevos enemigos externos ante la crisis de refugiados y la guerra contra el terrorismo, el control generalizado de las poblaciones se justifica con el estado de excepción. Los inmigrantes y los refugiados deben ser detenidos e invisibles en los centros de hospedaje por su seguridad, transformándose en vidas desnudas.

En las islas de Grecia, las tumbas de los refugiados y los inmigrantes con el epitafio de anónimos, expresan la forma de la vida y su valor en el capitalismo: cuerpos prescindibles sin el marco del individuo, sin nombre y sin existencia real. En caso de que sobrevivan del vertedero del mar Egeo, pueden ser apasionados en los centros de hospedaje como una basura humana, o pueden ser una nueva forma de fuerza desnuda del trabajo en el territorio europeo. Estos cuerpos son la regla de este mundo, no su excepción, ya que no son más que números estadísticos de la crisis humanitaria, un problema administrativo que revela la inhumanidad de la máquina capitalista.

Los discursos xenófobos construyen la imagen de lo Otro como amenaza externa a la identidad de lo europeo y, al hacerlo, reafirman la necesidad de preservar el orden en tiempos de crisis económica. El funcionamiento de la economía capitalista se acompaña con el racismo de las distopías del presente, que siempre replican los ecos del pasado. Ahora, en nombre de la seguridad, la Ley y el Orden y la preservación de los valores europeos, los discursos de los sacerdotes de la economía se encuentran con las voces nacionalistas que defienden al Estado ante la emergencia.

Pero si la lógica administrativa es una expresión del Estado fuerte, donde los sujetos deben ser participantes en la normalidad capitalista, su cara ideológica sirve tan sólo para pintar con otros colores la misma brutalidad.

La negación real de la brutalidad capitalista es un crimen desde que los hombres quedan “reducidos a actores de un documental monstruoso que no conoce espectadores por tener hasta el último de ellos un papel en la pantalla” (Adorno, 2001: p.52). En la época de la crisis, la intensificación de la agresividad del capital y la violencia estatal, es más fuerte. Las pantallas presentan una tormenta de imágenes de nuevas amenazas, enemigos y enfermedades para reafirmar el estado de excepción permanente como un hecho divino, donde el sujeto debe aceptar esta realidad sin cuestionarla.

Los movimientos de base que niegan esas lógicas se transforman en el enemigo interno. En agosto de 2016, el desalojo de tres okupas que funcionaban como lugares de solidaridad para los refugiados en Thesaloniki (Karyotis, 2016), expresa esa perspectiva. La promesa del terror puede tener muchas caras: la hidra capitalista¹⁷, en términos zapatistas, está siempre aquí para recordarnos que su brutalidad se presenta en formas múltiples. Si no queremos ser participantes de un “documental monstruoso”, la pregunta es siempre: cómo nuestras negaciones pueden abrir caminos que no reproduzcan la pesadilla del ángel de la historia, y nos permitan ver al futuro en lugar de las tormentas del pasado.

Conclusiones

La crisis es inherente al capitalismo y no una anomalía de su funcionamiento: eso que aparece como crisis del capitalismo no es más que la intensificación de la agresividad del capital y la violencia estatal. En este contexto, la tormenta no es una apariencia específica del capitalismo —como el neoliberalismo—, sino que el capitalismo mismo es una tormenta permanente con intensidades múltiples.

17 Sobre los términos hidra capitalista y tormenta, ver EZLN (2015).

Cuando la máquina capitalista está en crisis, eso implica la re-formación y la reterritorialización violenta de las relaciones sociales para el regreso a la normalidad.

La gramática de la brutalidad capitalista invierte este mundo, y sus palabras nos demandan aceptar nuestra catástrofe con placer: en el capitalismo, lo que aparece como libertad es el otro nombre de la muerte. En este sentido, hay una relación antagónica entre la libertad de los mercados y la libertad de los hombres: la prosperidad del capital significa la pobreza para la gran mayoría de las poblaciones.

La crisis de la deuda aparece como culpa de los sujetos mismos, una responsabilidad que deben asumir con sacrificios para su salvación; de ahí que tomara una forma moral en la que los sujetos eran los únicos responsables de sus catástrofes y los mermorándum el inevitable destino. La individualización de la culpa era necesaria para presentar las políticas de austeridad como única salvación, especialmente en los primeros años de la crisis griega de la deuda, cuando podemos encontrar un matrimonio entre neoliberalismo y nacionalismo.

La culpa como castigo divino juega un papel importante para la afirmación y legitimación del poder estatal y su violencia. La doctrina de la Ley y el Orden y la guerra contra la anomia se realizó con la represión de las luchas en contra de la austeridad y los movimientos anticapitalistas; mientras las reformaciones sociales y laborales se presentaron como el único camino: la salvación.

Como hemos visto, la promesa de la esperanza que viene de Syriza para salir de los memorándums nunca escapó de la lógica de la *realpolitik*. El fracaso del gobierno “primera vez izquierda” es el fracaso de una lógica que no niega la lógica del capital sino que la afirma

En otras palabras, es el fracaso de la promesa de un capitalismo más humano y la promesa de que la democracia representativa puede “ganarle” a las fuerzas impersonales de los mercados. Pero, ¿podemos hablar de fracaso y traición? Como nos señala Edith González Cruz (2016: p.6):

Los ejemplos de Grecia y lo que llaman el fin de ciclo de los gobiernos progresistas latinoamericanos demuestran que el Estado democrático en sí mismo no rompe con la lógica de acumulación del capital sino que la mantiene y la garantiza, y en algunos casos – cuando la izquierda gana – incluso logra hacer las reformas que de otro modo la derecha no logró realizar en su momento. El capitalismo nos está aniquilando.

En efecto, en la lógica administrativa de la democracia representativa, como la otra cara de la lógica del capital, no tiene importancia la máscara ideológica del Estado sino su eficiencia para garantizar y reproducir la normalidad capitalista.

La experiencia del referéndum griego reveló esta dimensión y los límites de las ilusiones de la democracia representativa. Al mismo tiempo, el grito heterogéneo y esquizofrénico del Oxi construyó una memoria que nos recuerda que la brutalidad siempre puede regresar con otras formas. Pero, ¿esa memoria significa el fin de las ilusiones? Probablemente no, el seguimiento de nuevas ilusiones que nos atrapan en otro sueño de realismo o el renacimiento de viejas pesadillas nacionalistas están presentes en las batallas del “documental monstruoso” en que vivimos.

Si la experiencia griega es un momento de la crisis constante del capitalismo, una pregunta sería: ¿Quién es el sujeto de la crisis?.

La propuesta de John Holloway (2015) de que “nosotros somos la crisis del capital”¹⁸ tiene razón en el sentido de que el capital depende de nuestro hacer y disciplina, pero al mismo tiempo, tenemos que pensar cómo podemos convertirnos en esta fuerza que va a destruir la producción de lo continuo y del terror. Si el ejemplo de Grecia revela que este camino no pasa a través del Estado, tenemos que inventar una nueva esperanza más allá de la forma del Estado y el capital. Eso significa, parafraseando a Friedrich Nietzsche, un pensamiento crítico sobre nuestro hacer y cómo encontrar esta praxis del caos y la entropía para el nacimiento de una estrella que baile en contra de la brutalidad capitalista. Sin embargo, este caos y entropía significan un movimiento en contra del orden capitalista y sus fronteras: una lucha en contra del capital y el Estado, considerando que nuestro caos y entropía son la negación y la destrucción de las imágenes —y sus copias— de lo no verdadero del mundo y, al mismo tiempo, expresan nuestra capacidad para construir otro tipo de organización social, sin explotación y desigualdad.

La idea del Plan C a la que se refiere Karyotis (Holloway et al., 2019) me parece otra manera de hablar sobre un programa. Considero difícil imaginar prácticas como la autorganización en tanto programa; más bien la autorganización revela la capacidad de otro tipo de pensar la organización social. También la idea de plan puede conducir a las resistencias sociales a una pregunta de estrategia, y de este modo las atrapa en una lógica instrumental en la que los movimientos sociales devienen algo planificado.

18 En palabras del autor (2015: p.172): Nosotros somos la crisis del capital, nosotros que decimos No, nosotros que decimos ¡Ya basta del capitalismo!, nosotros que decimos que es el tiempo de dejar de crear el capital, que hay que crear otra forma de vivir. El capital depende de nosotros, porque si nosotros no creamos ganancia (plusvalía) directa o indirectamente, entonces el capital no puede existir. Nosotros creamos el capital, y si el capital está en crisis, es porque no estamos creando la ganancia necesaria para la existencia del capital, por eso nos están atacado con tanta violencia.

De hecho, ¿podemos identificar con un plan a los zapatistas y a los movimientos antiautoritarios? No. Creo que la lógica del plan los reduce a algo que no son y no nos revela sus perspectivas de estar en contra y más allá del capitalismo.

El concepto del plan parece otra forma instrumental del realismo alternativo y el funcionalismo. Es decir, el peligro de la narrativa del Plan C es que puede considerarse la única propuesta realista que existe porque los otros planes —A, B o X—, no funcionan. Los movimientos autónomos van más allá de ser solamente una propuesta temporal a la crisis capitalista, lo que es un gran diferencia con los planes A o B, los cuales meramente son estrategias para regresar a un capitalismo más justo.

La crisis en estas lógicas, sin embargo, es algo temporal y que puede resolverse. No podemos poner en el mismo marco a las lógicas que demandan la restauración del orden capitalista con rostro humano y a los movimientos que niegan y quieren destruir el capitalismo en su totalidad. Es decir, para estos movimientos el capitalismo no está en crisis sino que es la crisis. Los movimientos de abajo son una creación constante y contradictoria de abrir espacios y tiempos propios en contra y más allá de la lógica del capital y del Estado, pero sin recetas revolucionarias dadas.

Finalmente, la pregunta no es cómo podemos maquillar a la hidra capitalista para que parezca más humana y justa, sino cómo nuestras negaciones y nuestra entropía abren caminos para terminar con las pesadillas del ángel del historia. En términos de Benjamin, eso significa que no podemos esperar a ningún mesías ante la tormenta que viene, por lo que debemos pensar en cómo confrontar al verdadero estado emergencia con el estado de excepción permanente. La tormenta está aquí y ahora; éste es el desafío.

Referencias

- Adorno, T. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Buenos Aires: Taurus.
- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- Bartra, A. (2016). *Goethe y despojo. Los costos del progreso, el sur, la incertidumbre, los demonios*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Benjamin, W. (2008). El capitalismo como Religión (Omar Rosas, trad.) en *Obras Completas, Volumen VI*. The Netherlands: University of Twente (Obra original publicada en 1921).
- Bonfeld W. (2013). *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.
- Deleuze Z. (2005). Estado y máquina de guerra. En Ferrer, C. (comp.) *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (pp. 167-197). La Plata: Terramar.
- Deleuze Z. "Postdata sobre las sociedades de control". En Ferrer, C. (comp.) *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (pp. 115-123). La Plata: Terramar.
- Diem25 (2016). *A manifesto for democratizing Europe*. Recuperado de <https://diem25.org/manifesto-short-version/>
- Enikos (2012, noviembre 30). *Adonis: quien no se adapta se muere*. Recuperado de <http://www.enikos.gr/politics/101186,AdwnisOpoios-den-prosarmozetai-pe8ainei.html>
- EZLN (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. México: s.e.

González Cruz, E. (Junio de 2016). ¿El fin de las ilusiones electorales? *Segundo Congreso de Estudios Mesoamericanos*. Quetzaltenango, Guatemala.

Grollios, V. (2016). Syriza's Delusions and the Nihilism of Bourgeois Culture. *Constellations*, 23, 404-412. doi:10.1111/1467-8675.12241

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. México D.F: Sisifo Ediciones.

Holloway, J. (2015). El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista. En *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista III*. Participación de la Comisión Sexta del EZLN (pp.175). México: s.e.

Holloway, J. (2015). NO, NO, NO. *Roar Magazine*, 0 (1), 10-33. Recuperado de <https://roarmag.org/wp-content/uploads/2015/12/ROAR-Issue-0.pdf>

Holloway, J., Nasioka, K., & Doulos, P. (Eds.) (2018). *Beyond crisis: after the collapse of institutional hope in Greece, what?* Oakland, CA: PM Press.

IEK (2015, Junio 26). *Pensamientos y notas sobre el principio de realidad y las nuevas formas de magia*. Recuperado de <http://iek.espivblogs.net/2015/06/26/%cf%83%ce%ba%ce%ad%cf%88%ce%b5%ce%b9%cf%82-%ce%ba%ce%b1%ce%b9-%cf%83%ce%b7%ce%bc%ce%b5%ce%b9%cf%8e%cf%83%ce%b5%ce%b9%cf%82-%cf%80%ce%ac%ce%bd%cf%89-%cf%83%cf%84%ce%b7%ce%bd-%ce%b1%cf%81%cf%87%ce%ae/>

Juncker J. (2015, Junio 29). *Transcript of President Jean-Claude Juncker's press conference on Greece*. Brussels [Conferencia de prensa]. Recuperado de http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-15-5274_en.htm

Karyotis T. (2016, Agosto 4). *Criminalizando la solidaridad: La guerra del Estado griego contra los movimientos de base*. Recuperado de <https://www.diagonalperiodico.net/global/31129-criminalizando-la-solidaridad-la-guerra-del-estado-griego-contra-movimientos-base.html>

Lampropoulos V. (2012, Mayo 10). *Uno de los dos agentes de policía votaron por Amanecer Dorado*. Recuperado de <http://www.tovima.gr/afieromata/elections2012/article/?aid=457088>

Lynteris, C. (2011). The Greek economic crisis as eventual substitution. En *Revolt and Crisis in Greece* (pp. 207-213). London: AK Press and Occupied London.

Margaronis M. (2012, Octubre 9). *Greek anti-fascist protesters 'tortured by police' after Golden Dawn clash*. Recuperado de https://www.theguardian.com/world/2012/oct/09/greek-antifascist-protesters-torture-police?CMP=tw_t_gu

Marx, K. (2012). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Atenas: Sigxroni Epochi.

Nasioka, K. (2013). Atenas, una flor en el hielo. Crónica de una ciudad en 'estado de rebelión'. En *Bajo el Volcán*, 19, 113-141.

Nasioka, K. (2014). *Ciudades en Insurrección. Oaxaca 2006 y Atenas 2008* (tesis doctoral). Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Stone J. (2015, Septiembre 25). *Austerity is being used as a cover-story for class war against the poor, Yanis Varoufakis says*. Recuperado de <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/austerity-is-being-used-as-a-cover-story-for-class-war-against-the-poor-yanis-varoufakis-says-10516247.html>

Theofilou, T. (2016, Enero 24). *Texto de Tasos Theofilou en vista de su corte de apelación en 24/2*. Recuperado de <https://athens.indymedia.org/post/1554547/>

TVXS (2011, Mayo 12). Pogromo contra los inmigrantes al centro de Atenas. Recuperado de <http://tvxs.gr/news/%CE%B5%CE%BB%CE%BB%CE%AC%CE%B4%CE%B1/%CF%80%CE%BF%CE%B3%CE%BA%CF%81%CF%8C%CE%BC-%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%AC-%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%B1%CE%BD%CE%B1%CF%83%CF%84%CF%8E%CE%BD-%CF%83%CF%84%CE%>

BF-%CE%BA%CE%AD%CE%BD%CF%84%CF%81%CE%BF-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CE%B1%CE%B8%CE%AE%CE%BD%CE%B1%CF%82

Whitehead, N. (2011, Julio 1). *The divine hunger: The cannibal war machine, counterpunch*. Recuperado de <http://www.counterpunch.org/2011/07/01/the-cannibal-war-machine/>

Žižek S. (2015, Julio 20). *Slavoj Žižek on Greece: the courage of hopelessness*. Recuperado de <http://www.newstatesman.com/world-affairs/2015/07/slavoj-i-ek-greece-courage-hopelessness>

Žižek S. (2010). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Atenas: Scripta.