

ENGRUNES D'ARA
CONSIDERACIONS SOCIOLÒGIQUES A L'OMBRA DEL
NEOLIBERALISME

Víctor Palacios Castellón

NIUB 16636664

Tutor: Fernando González Placer

Grau de Sociologia

Curs 2018-2019

Treball final de grau



UNIVERSITAT^{DE}
BARCELONA

Resum

Dintre del denominador «neoliberalisme» s'inclouen les formes de poder i de racionalitat més prototípiques de les societats democràtiques en la fase actual del mode de producció capitalista. El capital, com a creador de subjectivitats, ha absorbit la plenitud de la vida humana. Les tècniques de poder més eficients per governar a aquests subjectes estan orientades a l'auto-govern de si mateixos en detriment del govern a través de l'Estat. Quan la consolidació d'un subjecte per part del capital falla, les pràctiques normals de la racionalitat neoliberal, a través dels individus auto-governats, s'orienten a donar mort a aquests individus, que són considerats «residus» de la societat. El neoliberalisme se sustenta sobre un al grau de violència que, de forma més o menys explícita, implica sempre la destrucció de l'alteritat.

Paraules clau

Poder, Neoliberalisme, Biopolítica, Auto-govern, Violència

Abstract

Within the denominator "neoliberalism", the most prototypical forms of power and rationality of democratic societies take place in the current phase of development of capitalist mode of production. The capital, as creator of subjectivities, has absorbed the fullness of human life. The most efficient power techniques to govern these subjects are shaped into self-governing, in decline of the governance through the State. When the consolidation of a subject by the capital fails, the normalized practices of neoliberal rationality focus on to make die those who are considered the "waste" of society by the self-governed individuals. Neoliberalism is based on a high degree of violence that always implies the destruction of otherness, more or less explicitly.

Keywords

Power, Neoliberalism, Biopolitics, Self-governance, Violence

Índex

Introducció	4
I. LA SOCIETAT MÉS CARISMÀTICA DE LA HISTÒRIA?	
1	6
2	9
3	10
4	12
5	19
6	25
II. UNA MIRADA A LES BASES DE LA VIOLÈNCIA INHERENT AL NEOLIBERALISME: SOBRE EL LIBERALISME COM A ENTRONITZADOR POLÍTICOSOCIAL DE L'ECONOMIA	
1	29
2	32
III. FENOMENOLOGIA DEL RESIDU	
1. Pulsions estètiques revolucionàries per sota de la ingesta calòrica diària recomanada	38
2. <i>La Purga</i>	41
3. La paradoxa de les societats de control.bcn	42
CONCLUSIONS	45
BIBLIOGRAFIA	47

*Yo conozco distritos en que los jóvenes se prosternan
ante los libros y besan con barbarie las páginas,
pero no saben descifrar una sola letra.*

J. L. BORGES, La biblioteca de Babel

Introducció

L'objectiu del present estudi és re-violentar la quotidianitat; és tornar a situar la violència – un alt grau de violència, a més- en la inherència de la societat en un moment històric on es creu que el procés civilitzador ha arribat a la seva culminació històrica: es creu que habitem en la millor versió possible de la ficció social que s'ha convingut en anomenar «il·lustració», de la n'és filla la també fictícia «democràcia liberal». Compte, que no semblin aquestes paraules un manifest feixista. Està clar que la inhibició de la violència fins a certs mínims és més que necessària per a l'establiment d'una pluralitat d'humans que es reconegui mútuament i pugui desenvolupar-se en la vida. La cultura és l'encarregada de dotar de sentit la ocultació o excitació de la violència en funció de la utilitat que el poder pugui fer-ne en un moment determinat. Per què és necessari enfocar-se en la violència? Perquè en el propi exercici d'analitzar i desconstruir les coses que tenim més arrelades en la nostra raó, en el nostre sentit comú, sorgeix el punt de fuga, l'alternativa. La proposició d'una alternativa a un fenomen determinat sense haver-ne desemmascarat la funció estratègica que compleix queda simplement en una proposició reactiva, i no en una d'original. No podem emetre judicis de valor ni dir que el subjecte contemporani suscita pessimisme; l'únic que podem dir és no deixa que el més mínim aspecte de la seva vida no estigui controlat pel poder.

La justificació de la investigació és ben simple: plaer. Bauman deia que la funció de la sociologia és nodrir el coneixement del humans per tal de que siguin capaços de prendre decisions que orientin la seva conducta d'un mode menys previsible, és a dir, que la sociologia és una ciència eminentment subversiva i creadora, és una ciència –en termes weberians- eminentment carismàtica. I encara més: si la ciència no és eminentment creadora i subversiva, no pot considerar-se ciència. El plaer de dur a terme la present investigació no està en l'obtenció d'uns resultats concrets esperats o en l'ús d'un determinat mètode. Subordinar una disciplina a una metodologia és la seva eutanàsia. Ningú s'imagina a Ramon Mercader trucant a Stalin per telèfon des de Mèxic dient-li que li serà impossible assassinar a Trotski perquè la guillotina o el garrot vil no li caben a la butxaca de la gavardina i, és clar, no podria agafar per sorpresa a l'enemic de l'Estat. La metodologia s'adapta als objectius! Mercader mata a Trotski amb un instrument que li cap a la butxaca. Llavors per què la sociologia ha de renunciar *a priori* a l'ús d'unes eines analítiques concretes? La subordinació del mètode a l'objectiu s'ha establert com un pecat i la Inquisició l'ha anomenat «multidisciplinarietat». S'ha establert un *canon*: el que queda dintre és pur i és ciència, el que queda fora és apòcrif, no oficial, multidisciplinar, no científic. Tenint en compte això –que no pas havent-ho assumit-, la present investigació pot dir-se apòcrifa. La multidisciplinarietat no és altre cosa que la necessitat de faltar degudament els fonaments de l'edifici científic. I quan s'és garrepa amb el formigó, l'edifici acaba tenint esquerdes o caient, fins i tot.

La investigació no està plantejada com un treball a l'ús, com un article científic, sinó com un curs sobre la condició humana neoliberal. El mètode és inductiu: es comença amb l'assassí entrant a presó i s'acaba descobrint el cadàver. Totes les explicacions precedents al tercer capítol, que és el més breu i asistemàtic, no són sinó una excusa per contextualitzar els casos que s'hi exposen. El tancament de la investigació és impossible, el tercer capítol podria allargar-se infinitament afegint-hi dia rere dia fenòmens. La utilitat de la investigació no està en la materialització concreta d'uns resultats, sinó en que sigui considerada –essent conscient de les seves limitacions- com un manual de descodificació de la realitat, un manual que descodifiqui el poder. Un manual orientat al simple fet de conèixer, de conèixer el «per què» de la normalitat. Els dos primers capítols inclouen les consideracions necessàries per a destil·lar la realitat que ens és més directa i quotidiana de manera que s'hi puguin apreciar uns matisos més refinats que els que s'hi aprecien a simple cop d'ull. El tercer capítol és la culminació de la inducció, on s'ha anat d'allò més abstracte a allò empíricament observable i demostrable: dels conceptes abstractes de poder i dominació a l'entramat polític, i d'aquest als casos pràctics. Es comença per les arrels i s'acaba per la flor, passant prèviament per la tija.

Les fonts citades que no estaven en llengua catalana han estat traduïdes, cosa que s'indica únicament en la primera referència que se'n faci. L'enllaç web a les fonts obertes en línia s'indica al costat de la referència. Es recomana la contemplació de les obres d'art que es citen, de les quals se n'ha facilitat un enllaç oficial en obert.

Agrair a la filòloga Maria Lluïsa Castellón la seva revisió ortogràfica i gramatical.

I. LA SOCIETAT MÉS CARISMÀTICA DE LA HISTÒRIA?

1

No pogué seguir sent fort i es donà per vençut: va titular-la «Autoretrat»¹! El 1922 el pintor simbolista rus Nikolai Kalmakoff va signar i donar per acabada una pintura que titulà «Autoretrat: la corona d'espines». Amb aquesta pintura Kalmakoff estava immortalitzant, amb la potència de l'extemporaneïtat —que ni s'avança ni s'endarrereix al seu temps, perquè sempre és contemporània, i tots els temps en són seus—, el *pathos* del subjecte neoliberal; el *pathos* de qui escriu aquest treball, i també el del lector perquè, vulguem o no, estem sotmesos al nostre temps, i l'«avui» és neoliberal.

La primera apreciació que suscita la imatge és tan obvia com basta: Kalmakoff pinta un Jesucrist penitent amb una corona d'espines i té el valor, o l'humor, de transmutar-se a si mateix en el messies. Fora! Massa obvi, massa egòlatra, massa sarcàstic. A Kalmakoff no li importa cap mena de proselitisme cristià. Què és aquest Crist humà que hi ha retratat? És un humà que en qualsevol moment s'ha sentit lliure, i no pas lliure en tant que practicant d'un llibertinatge aliè a tota constricció moral, sinó precisament lliure en tant que sotmès a una moral, però no pas a una moral imposada per un ordre legítim que el coartés especialment, sinó una moral que, en tot cas, l'habilitava i el potenciava com a persona en grandíssima mesura. Dita moral és la pròpia de l'ordre legítim, per tant és «normal» que la moral formi part del seu sentit comú i del de la pràctica totalitat de conciutadans amb els que conviu. Aquest sentit comú l'ha dotat d'una gran capacitat de prendre decisions que, tanmateix, a vegades resulta insuficient. I no pas perquè el Crist sigui curt de gambals, ans el contrari: perquè aquesta «racionalitat» ha estructurat el món de tal manera que dia rere dia el nombre d'assumpes que incumbeixen a Crist i sobre els que ha de fer-se càrrec no paren d'augmentar. I ha de fer-se'n càrrec ell tot sol. La responsabilitat recau, consegüentment, única i exclusivament en ell: és aquest el moment on es corona; però la corona és amorfa o, si es prefereix —amb una metàfora schrödingeriana—, és simultàniament una corona potencialment daurada i preciosa, i una corona potencialment espinosa. La línia que separa la sumptuositat de la misèria en l'ornamentació de la testa del Crist s'anomena incertesa i, més que una línia, és una espasa de Dàmocles que amenaça intempestiva amb integrar-lo o excloure'l de la normalitat.

Un dels majors anti-teòlegs que mai no han existit, Nietzsche, era certament un gran admirador de Déu —i, per extensió, en certa manera, de Crist, el seu fill—, ja que aquest era

¹ Kalmakoff, N. (1922), *Autoretrat: La corona d'espines* [Pintura], Col·lecció privada. Recuperada de <https://www.christies.com/lotfinder/Lot/nicolas-kalmakoff-1873-1955-self-portrait-the-crown-of-5742267-details.aspx>

l'únic ésser en tot l'univers que seguia la seva pròpia moral. La pintura de Kalmakoff és una plasmació de l'ésser humà contemporani i no pas —i ens sap molt de greu— del superhumà, d'aquell qui segueix la seva pròpia moral. Malgrat això, els postulats de la racionalitat imperant avui dia —de la racionalitat que tant qui escriu aquest treball com qui el llegeix en podem dir la «nostra» racionalitat— poden entendre's com una molt mala versió de «marca blanca» del que podria dibuixar-se com a superhumà. La lletra gran del contracte, tan gran com per ocupar frisos monumentals enunciats en tots els espais de la vida privada i pública, diu «fes-te a tu mateix, només tu pots fer-te a tu mateix, gestiona't el més correctament possible, sigues un empresari de tu mateix amb una capacitat d'autoproducció il·limitada». La lletra petita del contracte no és tan petita com subliminal, com no explícita; però no cal una perícia fora del comú per a ésser capaç de llegir-la; és més, llegir-la i entendre la *causa magna* que habilita tota racionalitat pot resultar plaent a determinades persones. La *causa magna* de la vida dels individus en l'actual fase del mode de producció capitalista és ser rendibles econòmicament; ser-ho sempre i en el major grau possible. El règim d'explotació que s'autoimposa el Crist és despòtic. El contracte no és d'un termini d'anys, ni de mesos; és de dies, d'hores, d'instantans fins i tot. El revisa desenes de cops al dia. Com que la seva vida és entesa com un projecte performat incessantment per si mateix, la seva llibertat s'orienta il·limitadament a la producció. El Crist o l'autorretrat de Kalmakoff —com vulgui dir-se— està exhaust i amb la mirada perduda. Però pas perduda del tot. Sí que ateny a algú, i aquest algú és a ell mateix. Kalmakoff capta el moment en què l'*homo sapiens* del segle XXI ha assolit unes quotes de rendiment i de singularitat en la responsabilitat del procés de presa de decisions mai abans vistes; unes quotes que tendeixen a l'infinit, que voregen sense pudor el límit de les capacitats biològiques dels éssers humans de suportar-les. «Tot això, i ara què?» sembla dir la mirada injectada de sang. S'adona que ha d'enfrontar-se seguidament a l'Obert, a la continuació de l'Esdevenir, al «i ara què?»: aquest «què» és el que el fulmina. Incredul, ni tan sols és capaç de tancar la boca. Amb el rictus completament desencaixat es postra davant l'imminent esdevenir, que no és pas un esdevenir particular ni més truculent que els dels altres humans de la societat, sinó un de ben vulgar, que pertany al comú dels homes i ben quotidià, gens extraordinari: és així com Kalmakoff «mata» el Crist i la càrrega religiosa de la pintura. Qui està pintat no és excepcional ni arrossega una missió transcendental: «mira'l, mira'l i t'estaràs veient a tu mateix: així és com viuràs, de la mateixa manera com moriràs, vulgarment i sense transcendència!».

A l'esquena no pot dur una creu, una creu és un instrument de suplici institucional i regulat per un cos administratiu sancionador. La creu és genèrica, aplicable a tothom. El que l'humà de la pintura carrega a sobre és el seu projecte biogràfic, que és quelcom tan sensible als seus esdeveniments vitals que esdevé tan particular com les empremtes digitals de cadascú. I més que a l'esquena —que també—, el carrega sobre el cap, com hem dit, en

forma de corona. Avui ha perdut, és evident: corona d'espines, no pas daurada. N'hem dit uns quants de motius que turmenten la racionalitat de l'humà dibuixat, i indexar-los tots seria una tasca hercúlia que requeriria de la re-unió —o la des-fragmentació— de les ciències socials; però en direm un més: la corona d'espines se l'ha posada ell únicament i exclusiva. La racionalitat neoliberal ha arrasat i destrossat les granítiques escultures de la deessa Fortuna i ha posat l'humà, en tant que empresari, com a únic responsable del *management* del seu projecte vital. Aquest humà agafa Marx per les solapes de la jaqueta i amb el més radiant i agressiu del somriures li diu: «La classe treballadora sotmesa a l'explotació aliena ha desaparegut. No existeix ni pot existir ja més explotació aliena. Jo soc lliure, l'ésser humà més lliure que ha existit mai en la història de la humanitat des que ens vam posar a caminar sobre dues cames». Sobre això, diu Han:

El neoliberalisme, i no la revolució comunista, elimina la classe treballadora sotmesa a la explotació aliena. Avui cadascú és un treballador que s'explota a si mateix en la seva pròpia empresa. Cadascú és amo i esclau en una persona. També la lluita de classes es transforma en una lluita interna amb si mateix².

La subjectivació de l'humà dibuixat per Kalmakoff ja no ve donada per la seva classe social, sinó pel capital: «l'individu, entès com a empresari d'ell mateix, és la culminació del capital com a màquina de subjectivació³». La subjectivació, llavors, és un procés que va en concordança amb el mercat i que configura un individu —ara subjecte— governable en el sentit de la economia de mercat, procés que pot anomenar-se «empresarialització»: «Sota el substrat de la teoria del capital humà, cada individu està cridat a assumir el seu cos com un empresari que gestiona els recursos de què disposa per produir⁴. Li ve tot a sobre, està caient tot el pes de la realitat a sobre de l'home de la pintura, i no pot assumir-ho més, no pot assimilar més fatiga. «Si abans les patologies neuròtiques procedien de la repressió dels nostres impulsos, avui obeeixen a la impossibilitat de sostenir una vida obligada a rendibilitzar-los constantment⁵. Ha fracassat i no pot ni tancar els ulls perquè sap que allò que esdevindrà és i serà plenament responsabilitat seva. Sap que allò que esdevindrà és la no-rendibilitat econòmica: la mort. Kalmakoff, vençut —com a perdedor del sistema—, la titulà «Autoretrat»...

² Han, B-C (2014), *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, p. 17.

³ Gómez Villar, A (2018), *Ernesto Laclau i Chantal Mouffe: Populisme i hegemonia*, Barcelona, Gedisa, p. 114.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵ Peran, M. (2016), *Indisposición general: ensayo sobre la fatiga*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, p. 45.

2

En el present estudi la «vida», o la aptitud d'un ésser humà per viure, és relativa a la seva aptitud per ser rendible econòmicament (la *causa magna*). Així, els individus que mereixen viure són aquells que s'han integrat en la normalitat d'un ordre social. Les disposicions ètiques i psicològiques d'aquesta normalitat seran englobades en els termes «racionalitat neoliberal» i «subjecte autoproduït», que és l'empresari de si mateix. S'aniran intercalant les anàlisis de fenòmens mentals (emocions i sabers) amb les de fenòmens més palpables empíricament (pràctiques i discursos). Podem donar una primera definició d'aquesta racionalitat, orientada a

Guiar o afectar la conducta d'un mateix i/o dels altres, per mitjà d'un govern a distància, sense imposar, sinó disposant i incitant a que els individus, de manera espontània, per mitjà de diverses pràctiques de si, s'autogovernin i, en aquest procés, esdevinguin subjectes alineats amb els nous horitzons normatius del liberalisme avançat—o neoliberalisme.⁶

La sociologia servirà per a discutir la condició humana dels nostres dies, que bé anomenarem neoliberal. Quan es diu que servirà per a «discutir-la» vol dir que s'emprarà un prisma sociològic per a tractar de descompondre una llum que sembla tan inherent a la vida humana com la llum solar i que, tanmateix, precisament per això, amaga sota les premisses de la llibertat humana un elevat grau de violència, que els individus practiquen sobre si mateixos i sobre el proïsme. En la tercera part de l'estudi s'analitzaran formes de violència estrictament pròpies de les societats occidentals en la fase actual del mode capitalista, concretament exemples ocorreguts a Espanya. Abans, en la segona part de l'estudi, es revisaran els fonaments de la violència de les institucions polítiques liberals contra aquells que no són rendibles econòmicament —que ja avancem que seran denominats amb el terme «residu». La primera i més immediata part del corpus de l'estudi, dèiem, transportarà a l'actualitat i posarà en discussió un terme sociològic emprat fa un segle per Max Weber, el carisma, amb la casuística més actual, que, com hem dit, és la racionalitat neoliberal. En un primer moment podria semblar una aporia treballar amb l'instrument weberian de «legitimitat» per analitzar el poder neoliberal en tant que Weber concebí l'anàlisi del poder com quelcom que requereix d'una pluralitat d'individus que estableixin relacions de comandament-obediència quan, per contra, la forma de govern contemporània és l'autogovern, la màxima singularitat. Però la aportació de Weber és massa valuosa com per no despertar suspicàcies, especialment la referent a la dominació de tipus carismàtic. L'anàlisi del subjecte neoliberal ofereix l'oportunitat d'una anàlisi exhaustiva de les connotacions del carisma en una societat híper-mercantilitzada que fa de la *Sociologia del*

⁶ De La Fabián Albagli, R.; Sepúlveda Galeas, M. (2018), *Gubernamentalidad neoliberal postsecuritaria y resiliencia: una nueva metafísica de la identidad*, Athenea Digital, 18(3), e2114, p. 2. Recuperat de <https://atheneadigital.net/article/view/v18-n3-delafabian-sepulveda>

poder una eina de descodificació sociològica ben present. L'estudi portarà a veure com la racionalitat neoliberal aconsegueix superar el caràcter antieconòmic de la dominació carismàtica i com també aconsegueix reproduir-lo *ad infinitum* en la massa poblacional sense perdre, aparentment, el caràcter extraordinari. El preu a pagar per aquest fenomen és la violència.

3

La investigació de Weber en *Sociologia del poder*, que fou integrat en la seva obra magna *Economia i societat*, gira entorn dels tipus de legitimacions que fonamenten els distints tipus de poder i en les diverses formes, pràctiques i sabers —tecnologies i tècniques de poder— en què es tradueixen depenent dels tipus de legitimació. Un dels grans estudiosos de Weber en el nostre país, Joaquín Abellán, no es cansa d'insistir en la importància cabdal que juga la percepció subjectiva a l'hora de considerar la obligatorietat d'una acció en la teoria weberiana. A la percepció subjectiva de la obligatorietat d'un ordre se la denomina «creença en la legitimitat». La validesa (legitimitat) d'un ordre consisteix en què es consideri —heus aquí la fonamentació subjectiva— com a «obligatori i modèlic»⁷ que l'acció social es guïï pels principis d'aquell ordre. La existència d'un ordre legítim «fonamenta la possibilitat de sancionar aquells que se'n desviïn, constituint-se en el pressupòsit del dret i de la convenció»⁸. Weber argumenta que l'acció social, i especialment les relacions socials, poden caracteritzar-se pel fet que els individus participants en una relació social orienten el seu comportament per la idea que existeix un «ordre legítim». Que els participants en una acció social actuïn pensant en què existeixen unes normes obligatòries pel comportament, augmenta la probabilitat que l'acció sigui repetida. Conseqüentment, s'incrementa la regularitat o estabilitat de la pauta de comportament. Un ordre legítim presenta doncs

[...] una forma estructurada de regularitat social, perquè aquesta no descansa solament en el costum o en l'interès, sinó en la regularitat o estabilitat social sancionada a més des de fora: des del dret o la convenció, que són per Weber els dos tipus d'ordre legítim. El dret i la convenció són ordres normatius que compten amb una sanció pels comportaments desviats de l'ordre⁹.

En l'anàlisi de Weber queden clarament diferenciats els dos tipus d'ordre: la convenció i el dret. El present estudi és eminentment sociològic, i la tasca n'és ponderar les aportacions sociològiques de Weber amb un aspecte de caire psicològic, com és la racionalitat. Es fa necessari distingir clarament la funcionalitat dels dos tipus d'ordre legítims. Així doncs, diu

⁷ Weber, M. (2004), *Conceptos sociológicos fundamentales en Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 25.

⁸ Weber, M. (2012), *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial, p. 19.

⁹ *Ibíd.*, p. 19.

Weber que un ordre ha d'anomenar-se «convenció» quan «la seva validesa està garantida externament per la probabilitat que, dins d'un determinat cercle d'homes» —una unitat social mínimament identificable— «una conducta discordant haurà d'afrontar amb una (relativa) reprovació general i pràcticament sensible»; i que ha d'anomenar-se «dret» quan «està garantit externament per la probabilitat de la coacció (física o psíquica) exercida per un *quadre d'individus* instituits amb la missió d'obligar a la observança d'aquell ordre o de castigar la seva transgressió»¹⁰. Per tant, sembla evident que per les demandes del present estudi és necessari treballar amb el concepte de convenció, que al·ludeix a pràctiques i sabers aplicables per la massa poblacional que no requereixen de la perícia d'un *corpus* professional que apliqui la sanció (policia, jutges, etc.). Tanmateix, sorgeix aquí el primer dubte en la investigació: atesa la tenacitat i seriositat amb que el subjecte autoproduït aplica sobre si mateix les pràctiques d'autogovern, algunes de les quals li han estat traslladades des d'un estadi anterior on les duia a terme un quadre d'individus professionals —com podria ser un quadre de sancionadors del dret—, la línia de separació entre la convenció i el dret es fa tèrbola. Pensem en l'exemple d'un neuròtic que es reclou a casa seva durant vint anys perquè ha comés un crim —qualsevol crim— que no ha estat descobert per cap testimoni ni per cap policia ni jutge. L'esperpèntic del cas seria observar com el neuròtic s'autoimposa les més estrictes disciplines carceràries, sense necessitat que ningú li marqui els horaris, el castigi o el privi de llibertat quan en tot moment tindria coneixement de com escapar de l'encarcerament. Però la incapacitat de distingir entre un i altre tipus d'ordre ve donada més aviat per l'adveniment d'un element, la tècnica, l'ús de la qual s'ha vulgaritzat/democratitzat en els últims temps. Posem per exemple la policia. L'entrenament policial s'imparteix únicament i exclusiva a les acadèmies certificades. Però la compra d'una porra extensible i d'una pistola *taser* pot fer-se de la manera més ordinària si hom decideix creuar la frontera i endinsar-se en territori andorrà. L'accés a tècniques pròpies d'un quadre especialitzat en la sanció de l'ordre per part de la massa suscita una qüestió que requeriria d'un estudi més profund, probablement en l'àmbit de la criminologia.

En el quart subapartat del sisè capítol de *Conceptes sociològics fonamentals*, que Weber dedica als tipus de garantiment de la legitimitat d'un ordre, el sociòleg germànic esbossa la imbricació entre dret i convenció [i ètica] i les relacions que s'hi poden establir en tant que modes sancionadors externs i interns. En aquest subapartat és palesa la consciència de Weber pel que fa a la naturalesa dels tipus d'ordre, que, excepte en la seva teorització de tipus ideal, en la realitat rarament es diferencien clarament. El dubte anteriorment plantejat sobre si és més propi parlar de convenció o de dret en aquells individus autogovernats que són capaços de reprovar la conducta discordant d'altres individus es resol observant amb

¹⁰ Weber, M. (2004), *Conceptos sociológicos fundamentales en Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 27.

detall la definició weberiana de convenció. La distinció entre un tipus d'ordre i l'altre definitivament no el dona la intensitat de la violència exercida —l'exemple del neuròtic autoreclòs era una exageració deliberada—, sinó la presència o absència d'un «cos de persones especialment destinat a mantenir el seu compliment»¹¹ —un aspecte qualitatiu:

L'observança de la "convenció" (en el sentit corrent de la paraula) —per exemple: de la salutació en ús, del vestit convenient, del límits de forma i contingut en el tracte humà— s'exigeix molt seriosament a l'individu com obligació o model i en cap cas [...] es deixa a la seva lliure elecció. Una falta contra la convenció se sanciona amb freqüència amb molta més força que la que podria assolir qualsevol forma de coacció jurídica, per mitjà de les conseqüències eficaces i sensibles del boicot declarat pels altres membres del mateix estament. El que manca únicament és el cos de persones especialment destinat a mantenir el seu compliment (jutges, fiscals, funcionaris administratius, etc.). Tanmateix, la transició [entre convenció i dret] és fluida. El cas límit de la garantia convencional d'un ordre, ja en trànsit cap a la garantia jurídica, es troba en l'aplicació del boicot formalment organitzat i proclamat. Això, en la nostra terminologia, seria ja un mitjà de coacció jurídica. No ens interessa aquí que la convenció pugui estar protegida per altres mitjans a més del de la simple reprovació. Allò decisiu és que encara en aquells casos és *l'individu* qui empra mitjans repressius (sovint dràstics) i *en virtut* precisament de la reprovació convencional, però no un *cos de persones* encarregat d'aquesta funció¹².

Tenim ja un croquis del funcionament de les conductes humanes en un ordre social legítim. Les aportacions de Weber són especialment valuoses perquè ataquen allà on la disciplina sociològica vol incidir, la normalitat, el cantó oposat al de la historiografia, que cerca els moments de canvi rellevant en l'ordre social. Cal incidir en la convenció que regula —com diu Weber al seu exemple— els límits de forma i el contingut del tracte humà. I cal saber, sobretot, que l'absència de tracte humà és també quelcom ben establert per la convenció. No hi ha res més regulat que la ignorància d'una mirada que es percep com a desviada i reprovable. En una societat del rendiment, llavors, no és pas just i correcte negar el reconeixement a aquell individu que no hagi assumit la racionalitat neoliberal? Qui no orienta la seva vida vers la rendibilitat econòmica com un capital capaç d'aportar quelcom substancial al mercat no mereix altra cosa que topar incomoditats i inconveniències, ja que estarà obrant «impròpiament»¹³.

4

Al parlar de «poder» les aportacions de Weber requereixen ser enriquides i posades en discussió amb les d'altres analistes del poder, especialment amb la noció de «dispositiu»,

¹¹ *Ibíd.*, p. 28.

¹² *Ibíd.*, p. 28.

¹³ *Ibíd.*, p. 25.

que el filòsof francès Michel Foucault introduí en l'últim terç del segle passat. El mot català «poder» s'encunya indistintament per referir-se a dos termes alemanys de difícil traducció i amb significats molt distants: *Macht* i *Herrschaft*. Si *Macht* denomina el poder genèric i indeterminat d'algú per imposar-se a una altra persona, fins i tot en contra de la seva oposició, *Herrschaft* denomina un tipus especial de poder, una relació comandament-obediència en què qui mana pot comptar amb l'obediència del altres pel fet que existeix — per part de qui presta obediència— un motiu per fer-ho. El motiu de l'obediència és considerar legítim el poder de qui emet el manament. Això significa que la relació intersubjectiva generada per *Macht* és de caràcter imprevisible i caòtica, ja que un poder tan indeterminadament definit pot imposar-se o pot no imposar-se sense estar emmarcat en una estructura estable, mentre que, contràriament, la relació generada a què es refereix el concepte de *Herrschaft* és una relació estructurada sobre un fonament per a l'expectativa de trobar obediència. La diferenciació entre els termes se sol expressar amb els termes «poder» per referir-se a *Macht*, i «dominació» per referir-se a *Herrschaft*. La traducció no capta plenament les connotacions de cada terme, però és el criteri de traducció menys dolent d'entre tots els possibles. Allò essencial en la distinció entre els termes, insistim, és la creença en una legitimitat del poder.

Joaquín Abellán ha suggerit traduccions alternatives que s'acostin més al significat genuí encunyat per Weber en la llengua alemanya, com «mer poder» per *Macht* i «poder legítim» per *Herrschaft*¹⁴. Tanmateix, en el present estudi, utilitzarem la terminologia comuna en llengua catalana de «poder» i «dominació».

La noció de «poder» connota una càrrega de violència superior a la de la noció de «dominació». Si no és superior, almenys denota ésser molt més evident que en una relació on l'alteritat reconegui un manament legítim: «*Poder* significa la probabilitat d'imposar la pròpia voluntat, dins d'una relació social, encara contra tota resistència i qualsevol que sigui el fonament d'aquella probabilitat»¹⁵. Així, doncs, s'estableix una separació clara entre un poder com a forma de violència sobre les persones (*Macht*) i un poder que actua com a màquina de govern efectiva, el qual és la dominació (*Herrschaft*). Aquesta mateixa distinció és represa per Giorgio Agamben en la seva anàlisi del funcionament dels «dispositius» foucaultians. L'aportació del filòsof francès —que serà analitzada tot seguit— supera la necessitat weberiana d'una pluralitat d'individus que estableixen entre si una relació de comandament-obediència i que requereix o bé d'un quadre administratiu o bé d'una

¹⁴ Weber, M. (2012), *Nota de la present edició* (Joaquín Abellán és l'editor i traductor de la obra) en *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial, p. 15.

¹⁵ Weber, M. (2004), *Conceptos sociológicos fundamentales en Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 43.

associació per a exercir la dominació¹⁶: la dominació d'un mateix «constitueix una subjectivació, autònoma, encara quan ulteriorment estigui cridada a subministrar nous sabers i inspirar nous poders»¹⁷. Avancem que l'aportació de Foucault suposa un canvi de paradigma en la forma d'entendre el poder, i que l'èmfasi de l'anàlisi haurà d'anar en com els dispositius contemporanis —de tall neoliberal— capturen els individus i els subjectivitzen de manera que aquests assumeixin automàticament les característiques del comandament carismàtic (el líder) «com si» fossin realment carismàtics. És a dir, que el focus de la discussió seran les propietats carismàtiques mateixes dels individus i no pas tant les relacions de poder —d'atorgament de legitimitat, de manament i de probabilitat de topar amb resistència o obediència— que s'establirien entre ells.

El lideratge carismàtic depèn de la legitimitat que s'atorgui al suposat líder en funció de les seves virtuts, virtuts extraordinàries que són atribuïdes per la revelació d'un poder màgic. Així, doncs, ésser carismàtic, tenir el poder carismàtic, requereix del domini d'uns sabers i pràctiques. Si parlem de l'encreuament de relacions de poder carismàtiques i relacions de saber carismàtiques hem de parlar, inevitablement, del terme «dispositiu», el qual és resultat de l'encreuament. L'encunyament del terme tècnic «dispositiu» per Foucault a mitjan anys setanta del segle XX habilita un torrent de flancs susceptibles d'anàlisi sociològica. I és que fa referència a un conjunt heterogeni de pràctiques i mecanismes que inclou potencialment qualsevol cosa, tant elements lingüístics com no lingüístics, al mateix nivell:

[...] discursos, institucions, estructures arquitectòniques, disposicions reglamentàries, lleis, mesures administratives, enunciats científics, proposicions filosòfiques, morals i filantròpiques, en resum: el que es diu i el que no es diu, vet aquí els elements del dispositiu. El dispositiu en si és la xarxa que s'estableix entre aquests elements¹⁸.

És precís que entenguem clarament i exhaustiva el funcionament dels dispositius, ja que són la matriu de la violència que els individus disparen sobre si mateixos i sobre els altres. La naturalesa dels dispositius és estratègica i històrica: responen a les necessitats concretes d'un moment determinat. Aquesta naturalesa, diu Foucault, suposa una intervenció de les

¹⁶ La noció d'«associació» fa referència exclusivament a una relació social que manté el seu ordre amb la conducta dels individus que cristal·litza en un dirigent i, eventualment, un quadre administratiu. Donades les motivacions del present estudi, que s'han esmentat anteriorment, les aportacions relatives a un quadre administratiu no són d'interès prioritari, per la qual cosa que es desestimen. Quant a la necessitat de la presència d'una «associació» en les relacions de dominació, Weber diu que: «La situació de dominació està unida a la presència actual d'algú manant eficaçment un altre, però no està unida incondicionalment ni a l'existència d'un quadre administratiu ni a la d'una associació; pel contrari, sí que ho està certament —com a mínim en tots els casos normals- a una d'ambdues. Una associació s'anomena *associació de dominació* quan els seus membres estan sotmesos a relacions de dominació en virtut de l'ordre vigent». Weber, M. (2004), *Conceptos sociológicos fundamentales en Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 43.

¹⁷ Deleuze, G., *¿Qué es un dispositivo?* en DDAA (1995), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, p. 157.

¹⁸ Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, p. 299-300 citat en Agamben, G. (2008), *Què és un dispositiu?* en *Què vol dir ser contemporani?*, Barcelona, Arcadia, p. 26.

relacions de forces, intervenció racional i concertada en aquestes relacions de força, «o bé per tal d'orientar-les en una direcció determinada o bé per bloquejar-les o per fixar-les o per servir-se'n». El dispositiu està inscrit sempre en «un joc de poder, però també està lligat sempre a un o més límits del saber, que en deriven però que igualment el condicionen»¹⁹. Servir-se'n, servir-se'n i servir-se'n!. En les relacions de poder s'hi intervé per a servir-se'n: la voluntat d'imposar la pròpia voluntat —valgui la redundància— sobre l'alteritat no és mai espúria, no és altra cosa que la més bàsica de les pulsions humanes, la pulsio d'ésser poderós. El poderós serà aquell capaç d'intervenir en major grau en la circumstància històrica que li correspongui.

Foucault s'escarrassa a assenyalar la ubiqüitat dels dispositius, que com una força amorfa i infinitament emmotllable i absorbent són capaços d'establir règims estratègicament dissenyats a elements de tota naturalesa. Els dispositius —cadascun a la seva manera particular— tracen «línies de visibilitat»²⁰ que estipulen la frontera entre allò visible i allò invisible²¹. No és pas el dispositiu del masclisme l'exemple paradigmàtic de la invisibilització de les dones? I no és pas el dispositiu del masclisme, com s'ha encarregat de demostrar Silvia Federici en la magistral investigació recollida en *Calibán y la bruja*, una invenció pertinent al moment històric en què se circumscribia —les incipients societats disciplinàries de mode de producció capitalista que requerien de mà d'obra intensiva per al treball productiu i per al treball reproductiu— per tal d'habilitar al màxim la rendibilitat laboral i econòmica de tots els individus que componien la societat? Els dispositius tracen també «línies d'enunciació», les quals s'encarreguen de definir què correspon a l'àmbit científic, què a l'àmbit polític, què a l'àmbit estètic, etc., el que Deleuze anomena distribuir variables. En aquests moments és graciós, tenint com té el lector el present treball entre les seves mans, aturar-se un moment per fer una ullada al paradigma científic que mana en les ciències socials, concretament en la sociologia. La contemplació de la situació de la nostra ciència és l'exemple més palès del fet que les línies d'enunciació del poder han establert que només sigui vàlid el coneixement científic de naturalesa positivista. Què és sociologia i què no ho és ho defineix el dispositiu «Saint-Simon»²². El tercer tipus de línies que tracen ja s'han enunciat, són les «línies de forces», que es componen amb el poder i el saber i que passen per tots els llocs del dispositiu. La quarta línia és la d'objectivació, la involucrada en el procés de creació de subjectivació. La línia no estableix relació amb cap altra de les línies, se n'escapa i s'afecta a si mateixa —sorgint així la dimensió de si-mateix. El «si-mateix» no és ni

¹⁹ *Ibíd.*, p. 26-27.

²⁰ Deleuze, G., *¿Qué es un dispositivo?* en DD.AA. (1995), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, p. 155.

²¹ En un text del final del treball es planteja un exemple sobre la capacitat d'invisibilització dels dispositius liberals —que porten per segell la criminalització de la pobresa— i de com l'individu invisibilitzat literalment desapareix de la realitat a ulls dels subjectes normals.

²² Del qual el dispositiu «Universitat de Barcelona» és una sucursal.

un saber ni un poder [...]», manifesta Deleuze, «És un procés d'individuació que té a veure amb grups o persones i que se sostrau a les relacions de forces establertes com a saber constituïts»²³. Res socialment construït és aliè als dispositius. Les nostres perquisicions sobre la dominació dels altres i sobre un mateix troben bon port en la reflexió final que Deleuze fa entorn a la necessitat ulterior dels dispositius, que han de crear subjectivitats per tal de poder funcionar:

[...] de la línia [de forces] en què un home lliure pot manar un altre, se'n destaca una de molt diferent segons la qual aquell que mana homes lliures ha de ser alhora amo de si mateix. Són aquestes regles facultatives de la dominació d'un mateix les que constitueixen una subjectivació, autònoma, encara quan ulteriorment està cridada a subministrar nous sabers i a inspirar nous poders²⁴.

El caràcter estratègic dels dispositius mai farà que orienti el comportament dels individus vers quelcom que no pretengui ser útil per al poder. Els dispositius sempre remetent a un conjunt de «praxis, de sabers, de mesures i d'institucions l'objectiu dels quals és gestionar, governar, controlar i orientar els comportaments, els gestos i els pensaments de les persones en un sentit que sigui útil»²⁵. A través d'una superba anàlisi genealògica del terme dispositiu, Agamben —que en troba el caràcter teològic i bíblic en la seva arrel— aconseguix destil·lar l'essència més pura de l'ús del mot: «el terme *dispositiu* s'empra per anomenar allò amb què i a través de què es realitza una pura activitat de govern sense cap fonament de l'ésser»²⁶. Per això els dispositius impliquen sempre un procés de subjectivació, és a dir, han de produir un subjecte»²⁷. La subjectivitat dels individus no és unívoca i susceptible d'ésser monopolitzada per un únic dispositiu. Un mateix individu pot ser el lloc de múltiples processos de subjectivació, i heus aquí on Agamben albira amb pessimisme la decadència de les subjectivitats dels nostres temps i on s'enterra la llavor de la violència inherent al poder. A les societats en la fase actual del desenvolupament del mode de producció capitalista hi correspon un creixement exacerbant de dispositius i, per extensió, una proliferació igualment desmesurada de subjectivacions. Des de mitjan segle XX és palesa la fallida del marxisme com a metarelat capaç d'aglutinar i vertebrar en un sol cos teòric i pràctic totes les demandes socials d'emancipació per tal de fer front a les conseqüències inherents al desenvolupament del mode de producció capitalista. On abans un individu se subjectivava com a marxista i prou, avui ha de ser capturat per una basta pluralitat de dispositius que el subjectivitzen com a feminista, ecologista, antiespecista, antiracista,

²³ Deleuze, G. (1995), *¿Qué es un dispositivo?* en DD.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, p. 157.

²⁴ *Ibid.*, p. 157.

²⁵ Agamben, G. (2008), *¿Qué es un dispositivo?* en *¿Qué vol dir ser contemporani?*, Barcelona, Arcadia, p.37.

²⁶ L'anàlisi filològica genealògica d'Agamben dedueix com el mot «oikonomia», encunyat pels Pares de l'Església, introdueix una divisió entre ésser i praxi: entre la natura o l'essència de Déu, per una banda, i la operació a través de la qual administra i governa el món de les criatures, per l'altra, que queden totes dues completament escindides. La fractura entre una i l'altra és el que en grec s'anomena «oikonomia teològica» i que en llatí es tradueix com a «dispositiu».

²⁷ Agamben, G. (2008), *¿Qué es un dispositivo?* en *¿Qué vol dir ser contemporani?*, Barcelona, Arcadia, p. 36.

anticapitalista, antiglobalització, socialista, *millenial*, proabortista... —només en portem nou i en podríem seguir esmentant llargament. Les intencions i voluntats ulteriors d'emancipació dels subjectes d'una i altra època poden ser essencialment les mateixes, però la forma en què l'individu és atrapat pels dispositius és radicalment diferent. Demanem disculpes per l'exemple anterior, que, si bé és encertat, és bastant parcial ja que només s'hi han exposat subjectivacions de caire polític. Tot constructe social, com hem dit, penja de la teranyina dels dispositius. Ésser pare o mare, ésser culer o madridista, ésser d'Android o d'Iphone, ésser del Xino o del Raval, ésser usuari d'un telèfon mòbil, ésser taurí o ésser *otaku* són subjectivitats originades per la tensió entre l'ésser i els dispositius. Malgrat això, hem d'ésser conscients que no habitem avui en un temps de racionalitat degradada i de subjectivitats inconsistentes. Amb un to estoicament pessimista, Agamben creu que la proliferació desmesurada de dispositius és una «disseminació que empeny fins al límit l'aspecte de farsa que ha acompanyat sempre qualsevol identitat personal»²⁸.

És en aquest punt, havent presentat una dissecció concisa dels entramats dels dispositius i de la seva forma de funcionar, que Agamben percep tot el pes del nostre moment històric —un moment històric que per raons de mortalitat ni Foucault ni Deleuze pogueren apreciar en plenitud— i albira un canvi en la forma de funcionar dels dispositius. A cada dispositiu correspon un procés de producció de subjectivacions determinat que frueix en cossos dòcils però lliures, que assumeixen la seva identitat i la seva «llibertat» de subjectes en el procés mateix del sotmetiment²⁹. Així, doncs, només perquè el dispositiu certament produeix subjectivacions és una màquina de govern. Si no produeix subjectivacions, el dispositiu es redueix a un mer exercici de la violència. Recordem com abans hem apuntat que els dispositius estableixen una escissió entre ésser i acció, entre ésser i praxi? Doncs, l'establiment d'aquesta escissió és un procés de «desobjectivació», el qual és necessari per tal que el dispositiu atrapi els individus [ara separats] i en produeixi una subjectivitat. La novetat del nostre moment històric respecte els dispositius és doble, quantitativa i qualitativa. Quantitativa perquè

probablement no seria erroni definir la fase extrema del desenvolupament capitalista que estem vivint com una gegantina acumulació i proliferació de dispositius. [...] hom diria que avui no hi ha ni un sol instant de la vida dels individus que no estigui modelat, contaminat o controlat per un dispositiu o un altre,³⁰

i qualitativa perquè els dispositius amb què ens relacionem en la actualitat ja no actuen a través de la producció d'un subjecte, sinó mitjançant processos de desobjectivació

²⁸ *Ibid.*, p. 40.

²⁹ Noteu el pessimisme d'Agamben en assenyalar el paradoxal sotmetiment com a condició prèvia i necessària per a una llibertat subjectiva.

³⁰ Agamben, G. (2008), *Què és un dispositiu? en Què vol dir ser contemporani?*, Barcelona, Arcadia, p. 40.

únicament. La fase de desobjectivació ja no és un *standby* implícit en la creació d'una nova subjectivitat. La desobjectivació és ara permanent i definitiva: els processos de desobjectivació i subjectivació han esdevingut recíprocament indiferents i no donen lloc a la recomposició d'un nou subjecte. Els nous subjectes són, per dir-ho d'alguna manera, «en forma larvada, espectrals»³¹. Pensar l'antropologia sabent el funcionament dels dispositius condueix inevitablement a fites llòbregues i pessimistes. Els processos de desobjectivació són immensos i es fagociten incessantment penetrant en tots els àmbits de la vida. Els humans no són ja subjectes reals amb identitats —és com si estiguessin morts políticament—, són espectres que deixen que els milers de dispositius dictin i controlin els seu gestos més quotidians fins al més petit detall. La sentència final d'Agamben és tan lapidària com lúcida i útil per a la nostra investigació: «D'aquí l'eclipsi de la política, que pressuposava subjectes i identitats reals (el moviment obrer, la burgesia, tec.), i el triomf [...] d'una pura activitat de govern que no pretén res més que reproduir-se»³².

La violència inherent a l'exercici del poder juga sobre el tauler amb la capacitat o incapacitat de crear subjectivacions dels dispositius li presenti. Quan els dispositius esdevenen màquines de govern efectives es pot entendre que la violència que els subjectes exerceixen sobre si mateixos i sobre els altres és legítima, legítima a ulls del subjecte. I això és el més interessant d'imbricar la teoria weberiana amb la foucaultiana, adonar-se que quan els dispositius no són capaços de produir subjectivitats i esdevenen un mer exercici de la violència, és una violència de tipus imprevisible, caòtica, espúria, que no ha d'estar necessàriament emmarcada en una estructura d'ordre estable: és la violència pròpia del *Macht* («mer poder»³³). La tercera part d'aquest estudi tractarà de posar cara i ulls a aquells individus no subjectivats —els «residus»— i que reben la violència que imparteixen els subjectes «normals», els subjectes capturats per dispositius de racionalitat neoliberal.

Recapitulant, hem dit que la natura dels dispositius és estratègica i que se circumscriu en un moment històric on el capital humà és elevat a la màxima potència i el rendiment que els individus s'exigeixen a si mateixos és igualment immens. Podem dir, doncs, que les estratègies de la majoria dels dispositius són capturar el capital humà per tal d'extreure'n el major rendiment econòmic possible, i podem dir també que se n'estan sortint exitosament, pel fet que els subjectes de les societats contemporànies deixen a disposició de les ànsies

³¹ *Ibid.*, p. 46.

³² I continua: «Per això la dreta i l'esquerra, que s'alternen avui en la gestió del poder, tenen poques coses a fer en el context polític del qual provenen aquests termes, i només serveixen per designar els dos pols d'una mateixa màquina governamental: el que aspira sense escrúpols a la desobjectivació i el que, en canvi, voldria recobrir-la amb la màscara hipòcrita del bon ciutadà democràtic». *Ibid.*, p. 47.

³³ Weber, M. (2012), *Nota de la present edició* (Joaquín Abellan és l'editor i traductor de la obra) en *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial, p. 15.

devoradores dels dispositius el control d'absolutament tots els àmbits de la seva vida biològica. Vist això, la racionalitat actual haurà de dir-se neoliberal.

En un moment donat, el poder pot adonar-se que la forma de govern dels homes més eficaç és ésser empresari de si mateix i ésser, a més, algú carismàtic. El neoliberalisme és la ideologia que més grans elogis pronuncia al carisma avui dia, més que la religió i tot. El neoliberalisme és conscient també de l'explosivitat econòmica de les relacions carismàtiques i dels avantatges econòmics dels tipus de relacions socials que estableix. Fruit d'això, dispositius contemporanis —especialment els relatius a apèndixs tecnològics— atorguen als individus que capturen els sabers i les pràctiques pròpies del carisma perquè s'autogovernin. El carisma, com aprecia Weber, només pot ésser reconegut en una pluralitat d'intersubjectivitats relacional, però els dispositius neoliberals superen aquesta condició, perquè el seu carisma no apel·la genuïnament a la intersubjectivitat, ni té per què ser legítim: n'hi ha prou amb actuar «com si fos» legítim, amb la creença de l'existència d'una legitimitat³⁴. El que ha de quedar palès és com —per posar un exemple— els individus que són subjectivats pel dispositiu *smartphone* (mòbil amb accés a les xarxes socials) i pel dispositiu *coolhunter* —o el dispositiu ecologisme— automàticament passen a percebre's com a líders carismàtics que actuen «com si» ho fossin. La segona característica del carisma que la racionalitat neoliberal supera és el seu caire antieconòmic, i ho fa assumint el paradigma de la resiliència en les subjectivitats que articula. A continuació es desenvoluparà l'aprofitament de la dominació carismàtica que n'ha fet la racionalitat neoliberal i com ha resultat en el que bé podria dir-se «buidament del carisma», un aparent carisma que, com una soca d'arbre podrit des de fa anys, és buida per dins.

5

Avui dia, entre nosaltres, hi ha gent carismàtica. No ho foren només Jesucrist, Lope de Vega, Mozart, Goethe, Napoleó o Hitler. Carismàtics són Snowden, Kim Kardashian, Bin Laden (si es que realment existí), Messi, Pablo Escobar, Luke Skywalker (que encarna el mateix arquetip que Jesucrist), la dona més vella del món i els actors que José Antonio de la Loma i Eloy de la Iglesia empraven a les seves pel·lícules. De tots aquests que acabo d'enunciar en coneixem el nom i moltes més coses. Com més coneguem sobre les seves vides millor ens sentim. Al cap i a la fi són personatges carismàtics, conèixer sobre ells aporta un doble benefici: primer de tot ens produeix plaer —Quantes tones de cocaïna movia diàriament Pablo Escobar? Quina és l'última foto que Kim Kardashian ha penjat a les xarxes socials? — i, a més, ens aporta informació rellevant i útil sobre uns modes de vida que creiem convenient

³⁴ Tal és la potencia de la dimensió subjectiva del poder en Weber.

imitar. No només imitar, sinó transcendir la barrera de la mímica i superar-la amb uns valors genuïns i propis, que siguin certament diferenciables. “X” imita Messi perquè el futbolista és carismàtic, però la voluntat ulterior de “X” és ser reconegut pròpiament com a “X”, i no només algú que «és com» Messi. Informar-se sobre la vida dels individus carismàtics produeix plaer perquè la informació és útil. I la creiem útil perquè el poder neoliberal disposa estratègicament que els sabers i les pràctiques carismàtiques són útils per al rendiment del capital humà. La quantitat no és ja un afer del qual preocupar-se: és ben viable que el gruix de la població —els normals— es consideri a si mateix com un líder carismàtic. Però si només hi ha líders, no hi pot haver un seguici que el reconegui com a tal, no? Sí, però és que la pugna que lliurarà contínuament el subjecte carismàtic contra la resta de la societat per tal de demostrar que ell mereix l'exclusivitat lògica del lideratge carismàtic és el leitmotiv de la seva existència. El tractar d'aferrar-se a aquest carisma —que convindrem en anomenar «buit»—, que no és un carisma genuí i que està atrapat pels condicionants de productivitat del capital, fa palès la fallida de les subjectivacions reals i la indiferenciació de les desobjectivacions pròpies dels nostres temps.

El manament ja no és «Estima al proïsme com a tu mateix», sinó «Estima't a tu mateix en tant ets carismàtic sense que calgui que els altres et reconeguin una qualitat extraordinària».

Per carisma, Weber entén

[...] la qualitat d'una persona individual considerada com una qualitat extraordinària. Originàriament era una qualitat derivada d'un poder màgic. Per aquesta qualitat es considera que la persona que la posseeix està dotada de forces o propietats extraordinàries, no accessibles a qualsevol persona i que, per tant, és un líder³⁵.

En la definició del sociòleg l'èmfasi se situa en què qui sigui carismàtic ho sigui perquè ho està considerat pels seus sotmesos —o seguidors—, essent totalment indiferents criteris de valoració ètics, estètics o de qualsevol altra índole: el reconeixement determina l'efectivitat del carisma. Es tracta d'un reconeixement lliure, nascut de «l'entrega a una revelació i garantit per alguna prova, que originàriament era sempre un miracle»³⁶. La racionalitat neoliberal troba en el reconeixement una beta econòmica per explotar. El nombre de seguidors d'un líder correlacionarà directament amb la capacitat d'extreure un rendiment econòmic de la relació que estableixin. Però el reconeixement en si no és la font de la legitimitat. L'obligatorietat del reconeixement del carisma en el líder prové certament de les proves que aquest en faci. En altres paraules: el reconeixement del líder, que és «una

³⁵ Weber, M. (2012), *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial, p. 121.

³⁶ *Ibíd.*, p. 122.

devoció totalment personal nascuda de l'entusiasme, l'esperança o el desamparament»³⁷, requereix indispensablement de les proves que l'individu carismàtic realitzi de les seves qualitats extraordinàries. I si es tracta de proves, ningú és més capaç d'inundar l'espai públic amb una hipertròfia de proves de carisma que el subjecte autoproduït, «obligat a una perpètua ocupació amb si mateix»³⁸. Aquest subjecte, el subjecte prototípic de l'actualitat, s'ocupa a temps complet de la construcció de la seva identitat: la totalitat de la seva vida ha estat posada a treballar. El seu principal aliat en aquesta tasca és la tècnica. Mitjançant una multitud d'aparells tecnològics que inunden la seva quotidianitat i la de tots els altres individus a que pretén arribar —que avui assoleix la pràctica totalitat del món— obre la veda a les seves ànsies de «compartir, participar, comunicar les seves opinions, necessitats desitjos i preferències»³⁹; el que en essència ve a ser explicar la seva vida. Copsar l'espai públic virtual és la millor manera de fer paleses les suposades proves d'extraordinarietat que pretenen fer evidents els individus carismàtics.

El líder viu per a la innovació. Innovar constantment i fer-ho públic és la manera de legitimar els seu manaments. El líder carismàtic repudia el passat i, en aquest sentit, té un caràcter específicament revolucionari. Posar de moda, crear tendència, deformar l'ordre establert fins a crear-ne un de nou o introduir-hi una vertadera innovació és l'únic que busca: «el profeta genuí, príncep genuí i qualsevol líder genuí realment anuncien, creen, exigeixen *nous* manaments. Ho fan en el sentit primigeni del carisma, és a dir, en virtut de la revelació o de la seva voluntat, que és reconeguda per provenir de qui prové. El reconeixement d'aquesta voluntat és un deure»⁴⁰. Aquest paradigma de la innovació porta implícit que es declari obsoleta tota mostra anterior. La validesa d'una mostra de carisma o de qualsevol gest d'un líder es determina per la seva novetat en gran part, i no pas per les seves propietats reals. És per això que Weber aprecia en el carisma un gran poder revolucionari, especialment en èpoques tradicionalistes. N'és mostra el *boom* de les plataformes d'*streaming* gratuïtes, fàcilment accessibles via els apèndixs tecnològics. Les plataformes brinden les estructures comunicatives que els líders carismàtics hauran d'omplir per tal de legitimar-se. Bé, legitimar-se només podrà fer-ho un d'entre tots els aspirants a líder unívoc. La facilitat d'accés a aquestes infraestructures comunicatives, que solen ser gratuïtes, habilita la confrontació entre els diversos aspirants. Quan «el mandat d'una persona carismàtica es troba amb el d'una altra persona que també reclama la seva validesa carismàtica es produeix un conflicte entre líders que només es pot resoldre per mitjans màgics o amb el reconeixement (degut) de la comunitat. En aquest conflicte la racionalitat

³⁷ *Ibíd.*, p. 122.

³⁸ Peran, M. (2016), *Indisposición general: ensayo sobre la fatiga*, Hondarríbia, Argitaletxe Hiru, p. 23.

³⁹ Han, B-C (2014), *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, p. 29.

⁴⁰ Weber, M. (2012), *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial, p. 125.

està només d'una part i l'error, que ha d'ésser expiat, de l'altra»⁴¹. La pugna entre líders mai es duu a terme de forma presencial. El conflicte es resol de forma estrictament telemàtica: els líders saturen d'informació la comunitat, que està obligada permanentment a escollir qui és l'autèntic líder: «En el mode actual de producció immaterial, més informació i comunicació signifiquen més productivitat, acceleració i creixement»⁴². Byung-Chul Han aprecia que l'acceleració de la circulació de la informació és possible pel fet que aquesta és una positivitat mancada d'interioritat que pot circular sense context. El conflicte, l'èxit i el fracàs han de fer-se palesos contínuament en les xarxes socials i en les plataformes de comunicació i intercanvi d'opinió. Els mitjans clàssics, en paper, parits un sol cop al dia, queden totalment obsolets en la guerra de nova generació. Els apèndixs tecnològics són la millor eina per a entronitzar algú o enfonsar-lo en la ignomínia en temps real. És palès, doncs, que el domini de les noves tecnologies de la comunicació tant per part dels líders carismàtics com pel seu (potencial) seguici és indispensable.

En l'anàlisi del que hem convingut en anomenar «buidament del carisma», que és l'adaptació de la dominació carismàtica de tipus pur a un poder que actua mitjançant l'autogovern dels individus i mitjançant la plena entrega del seu capital humà a la productivitat, l'èmfasi es posa en els procediments que es creuen carismàtics més que no pas en la persona que els duu a terme. O sigui, que l'exigència perquè algú sigui considerat un líder es dirigeix a les qualitats adquirides i a l'efectivitat dels actes rituals i no pas a la persona com a tal. És un fenomen amb una racionalitat orientada als mitjans, més que no pas als fins. Els sabers i les pràctiques que aporten els dispositius no doten els individus de carisma, sinó que els doten de l'interès en la utilitat de litúrgia de la cerimònia carismàtica — per fer un símil religiós. L'origen d'aquest fenomen rau en la idea que el carisma pot ser creat en una persona. Weber anomena això «transformació» del carisma en quelcom objectiu, que té un *character indelibilis*, i això és, que «les capacitats carismàtiques atribuïdes al càrrec es dissocien de les qualitats personals del sacerdot»⁴³. El *character indelibilis* no és altra cosa que la formalització en un concepte religiós de la separació entre ésser i mera acció que Agamben havia ubicat en l'origen dels dispositius. El carisma l'atribueix la sotana, el beure del calze, el cremar matèries aromàtiques, el fer la missa en llatí; l'atribueix la roba d'última moda, el mòbil d'última generació amb càmera frontal de quaranta *megapixels*, la fibra òptica i la connexió 5G, els reptes virals, el nombre de *likes*, l'ús d'anglicismes i de termes tècnics bèl·lics quan es juga a videojocs que recreen la guerra... El carisma s'objectivitza i qualla en els actes rituals. Els seguidors —en tant que cos administratiu— estableixen normes per al procés de transformació del carisma que

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

⁴² Han, B-C (2014), *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, p. 22.

⁴³ Weber, M. (2012), *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial, p. 134.

permetin provar els candidats. «El carisma només pot despertar-se i provar-se, no pot aprendre's ni inculcar-se»⁴⁴. Els aspirants a líders carismàtics només han de copsar tals estructures i provar-se perquè se'ls reconeixin les proves de la seva extraordinarietat.

L'economia —o, si es prefereix, l'estructura econòmica— és el principal poder que actua en la vida quotidiana: «L'economia dirigeix, no és dirigida»⁴⁵, sentència Weber. La transformació dels tipus de dominació serveix, en gran mesura, com a mitjà de legitimitat dels poders de control adquirits sobre els bens econòmics, que així s'adapten i prevalen. En el seu sentit pur, el carisma és aliè a l'economia en el sentit que repudia una via d'obtenció d'ingressos regular i ordinària. Heus aquí el caràcter antieconòmic del carisma:

Des del punt de vista d'una economia racional, la dominació carismàtica és un poder típicament antieconòmic, ja que refusa involucrar-se en el món quotidià. L'únic que pot «tolerar», i amb una actitud interna d'indiferència, són actes *ocasionals* i irregulars d'adquisició de recursos. El «viure de les rendes» com forma de *prescindir* de l'economia pot constituir el fonament econòmic de les persones carismàtiques —per alguns tipus. Però no sembla que valgui per als «revolucionaris» carismàtics habituals⁴⁶.

Aquesta apreciació de Weber —el refús d'involucrar-se econòmicament en el món quotidià— és superada completament per la racionalitat neoliberal. El subjecte autoproduït es caracteritza precisament per orientar tota la seva vida vers el rendiment econòmic. Sorgeix així el dubte de si podem seguir parlant o no d'una variant de carisma quan observem l'home contemporani. Tal i com s'ha comentat anteriorment, l'èmfasi s'ha de posar en els actes normatius en pro del carisma —sancionats per la convenció—, que els seguidors han establert com a legítims: l'accent està en el procediment. «Les formes típiques de cobrir les necessitats en una dominació carismàtica són, per una banda, el mecenatge a gran escala (donacions, fundacions, suborns) o pidolant recursos; per altra banda estan el botí, l'extorsió violenta o (formalment) pacífica»⁴⁷. L'encarnació més paradigmàtica d'aquesta extraordinària via d'obtenir ingressos la trobem en la cultura espanyola sota el terme «*pelotazo*». El subjecte autoproduït inunda d'informació l'espai públic virtual amb potencials proves del seu carisma. Les plataformes telemàtiques integren els mecanismes necessaris per a recompensar-lo, sempre de forma extraordinària: el número de compte corrent o de *PayPal* són el peu de foto/vídeo indeleble dels documents visuals que circulen pel ciberespai. Amb força més autoestima que el mutilat que pidola al carrer, el *Youtuber* s'encarrega de percutir amb recordatoris que «les aportacions que els fans vulguin fer-li són ben rebudes ahora que indispensables» cada vuitanta o cent vint segons, cosa que fa que el

⁴⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 126.

que aparentment era el contingut primari del vídeo quedi totalment subordinat a la particular marca d'aigua de la donació.

L'adaptació de les formes típiques d'obtenció de recursos econòmics del carisma en la xarxa digital tenen un preu a pagar que tots els usuaris assumeixen gustosament: la vigilància i el control. Les subjectivacions contemporànies es caracteritzen per una intensa i voluntària comunicació en l'espai virtual: no hi ha altra manera de demostrar que algú és un líder.

La societat del control digital fa un ús intensiu de la llibertat. És possible sols gràcies al fet que, de forma voluntària, té lloc una il·luminació i un despullament propis. El *Big Brother* digital *traspasa* la seva tasca als reclusos. Així, l'entrega de dades no succeeix per coacció, sinó per una necessitat interna⁴⁸.

En aquest traspàs de responsabilitats als reclusos rau l'essència de l'autogovern i, a més, es comença a divisar-ne la necessitat de la tècnica i tecnologia perquè operi útilment. El poder no és ja un poder repressor, és un poder intel·ligent que no sotmet la voluntat dels subjectes sotmesos, sinó que la sedueix i dirigeix en favor seu. El apèndixs tecnològics estan preconfigurats per donar totes les facilitats possibles al seu usuari —o, millor dit, al seu subjecte: *Facebook*, *Twitter*, *Youtube* i *Netflix* venen instal·lats de sèrie en els *smartphones*, navegar per la web és l'ús exclusiu dels ordinadors d'un percentatge creixent d'usuaris, que en cap cas l'utilitzen per a treballar. Si hom vol provar el seu carisma en el ciberespai ha de donar gratuïtament les seves dades personals. Autors com Byung-Chul Han o Bernard Stiegler convenen en anomenar a aquest poder com «psicopoder»: «La captació d'atenció tecnològica, industrial, sistemàtica i constant que s'ha convingut en anomenar capitalisme cultural s'ha fet possible gràcies a l'emergència de les psicoteologies i que correspon al que anomeno psicopoder.»⁴⁹

L'entramat que captura els cossos dels subjectes s'anomena panòptic digital. En tot cas, tant al líder carismàtic com al seu seguici els plau estar atrapats en les urpes del psicopoder: mai abans un règim de poder havia habilitat tanta llibertat als seus «oprimits». El líder carismàtic, hem dit, inunda la xarxa amb informació per un doble motiu emocional i econòmic. Únicament els líders purament carismàtics renuncien a l'ordinarietat dels ingressos econòmics⁵⁰; la resta en cerquen l'assegurança i l'estabilitat encara quan es conservin els mètodes pròpiament carismàtics.

⁴⁸ Han, B-C (2014), *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, p. 21.

⁴⁹ Stiegler, B. (data desconeguda), *Byopower, psychopower and the logic of the scapegoat*, Ars Industrialis. Recuperat de <http://www.arsindustrialis.org/node/2924>

⁵⁰ A principis del 2019 es feren virals els vídeos de Shen Wei, un sense-sostre se Shanghai que demostrà tenir un vast coneixement de literatura i filosofia xinesa clàssica. Internet el batejà com «el gran mestre vagabund de Shanghai». Poques setmanes després de que es comencessin a difondre per la xarxa vídeos on Wei reflexionava envoltat d'un seguici d'oients

6

És evident com l'aspiració a la seguretat econòmica impulsa la transformació del carisma de tipus pur. Aquesta transformació implica l'estabilització de les possibilitats econòmiques del líder a través del canvi del tipus de legitimitat en què descansa el poder. La superació d'una característica material com és l'antieconomia és deguda també a un factor immaterial de caire emocional que la racionalitat neoliberal integra en el sentit comú dels individus que subjectiva: la capacitat de resiliència. D'ençà el segle XVIII, amb el naixement del que Foucault anomena dispositius de seguretat liberals, el perill i el risc passen a concebre's com inherents al mode de vida normal. En l'estadi avançat del liberalisme, el neoliberalisme, l'assumpció de riscos ha esdevingut cada cop més necessària i normativa. La resiliència no busca assegurar els individus davant dels futurs perills, sinó potenciar un capital que els permeti créixer i desenvolupar-se a través d'ells.

La resiliència garanteix la recomposició del subjecte autoproduït per tal que aquest pugui mantenir l'explotació del seu capital humà i la seva aportació als fluxos de capital. Podem trobar multitud d'exemples d'aquest funcionament a la cultura popular, concretament a la comèdia romàntica estatunidenca *Mi gran boda grega 2* (Kirk Jones, 2016). Trobem oportú plantejar primer l'exemple de com la resiliència funciona amb una alta càrrega emocional per a després desenvolupar una dissecció exhaustiva del seu funcionament. La situació plantejada en la pel·lícula de Kirk Jones porta implícita una forta càrrega moral: la resiliència és efectiva quan és paral·lela a l'èxit econòmic. Sumada a una naïf però potent concepció teleològica de la trajectòria vital de cadascun, la resiliència garanteix de cara a l'autoreconeixement i l'interreconeixement dels subjectes autoproduïts que «el gat sempre caigui dempeus». El film ens presenta Kostas, el cap de família, que va emigrar des de Grècia als Estats Units en temps de la dictadura militar. Kostas és el paradigma de líder tradicional de tipus patriarcal. Ell i la seva dona són els baluards i dipositaris del sentit comú grec genuí. La trama del metratge pertinent a Kostas tracta de com un bon dia, tot just buscant el fonament diví de la seva autoritat —està convençut que és descendent directe d'Alexandre Magne—, descobreix fortuïtament com per un error administratiu no està veritablement casat amb la seva muller, malgrat haver conviscut durant cinquanta anys en la creença mútua que els unia el sagrament. Decideixen contraure matrimoni com és degut —amb una gran boda grega— i els fills de Kostas conviden al casament, a esquenes d'ell, a Panos, el seu germà. Kostas i Panos s'odien i no es parlen des

que el gravaven amb els seus dispositius mòbil, la munió d'espectadors anà augmentant fins al punt de que Wei desaparegué de la vida pública. El cas de Wei és l'exemple d'un individu al que li és reconegut un carisma encara i quan ell mateix refusa a que se li reconegui cap tipus de virtut extraordinària. Vidal, M. (2019). *El vagabundo ilustrado más famoso que no pudo suportar la presión de las redes sociales*. El País. Recuperat de https://elpais.com/internacional/2019/04/08/mundo_global/1554741963_423687.html

que el primer va abandonar la seva pàtria natal fa ja mig segle. La pel·lícula acaba amb la reconciliació superant la pulsio fratricida dels dos germans, que passen a admirar-se mútuament en la mesura que observen en l'altre una qualitat extraordinària que era, de fet, la mateixa que en fomentava el seu odi. Panos admira en Kostas la valentia que va requerir per migrar cap a un país a l'altra punta del món, admira la seva capacitat per assumir allò desconegut i per haver-hi prosperat: admira que son germà hagi fet realitat el «somni americà», del qual són més que evidents les connotacions econòmiques. Kostas admira la tenacitat i el valor de Panos per haver-se quedat a Grècia en una època de crisi i de màxima dificultat i incertesa. Quan en la vellesa tots dos revisen les seves biografies amb una mirada teleològica comproven que tant un com l'altre han assumit riscos i incertesa —en forma de «somni americà» i de «malson grec» (versió segle XX) — satisfactòriament i s'han pogut constituir com a subjectes autoproduïts: hi queda palès que la capacitat de resiliència dels dispositius que els capturaven ha estat l'adequada. En adonar-se d'això cada germà reconeix carisma en l'altre: un carisma determinat en el fons per l'alta rendibilitat dels seus respectius modes de vida:

El canvi de l'organisme representa la seva salut» —en aquest cas, s'hauria de substituir organisme per individu— «en la mesura que, en un medi determinat, el resultat sigui que aquella vida conservi o inclús potencii la seva exuberància, el seu poder excedentari d'anar més enllà de l'equilibri [...], d'allò normal, de manera d'interpretar i servir-se creativament del medi⁵¹.

Amb aquest fet culminant la pel·lícula desborda una gran càrrega simbòlica que reforça i enriqueix la legitimitat de la dominació de Kostas com a cap de família: la legitimació de tipus tradicional es veu complementada amb una de tipus carismàtic que reforça els vincles familiars amb la seva prole i que actua alhora com a relat mític de la fundació del seu clan: «Mireu com de resilient⁵² va ser l'avi Kostas venint als EUA. Que el seu exemple ressoni en els nostres caps i guii la nostra acció vers la providència».

La resiliència es caracteritza per ser una forma de govern de si i dels altres que «s'orienta a generar condicions perquè els individus, comunitats o sistemes es desenvolupin a partir d'esdeveniments nefasts»⁵³. L'excel·lent investigació de De La Fabián i Sepúlveda entorn a com la resiliència ha esdevingut un fet implícit a la racionalitat neoliberal mostra com si bé les formes clàssiques de gestió del risc suposaven que la identitat era quelcom que devia preservar-se de les contingències de risc, la resiliència proposa que la identitat s'afirmi a través d'elles. Exposada de manera molt sintètica, pot dir-se que l'estabilitat equivaldria a una vida patològica, i la resiliència a una vida sana:

⁵¹ De La Fabián Albagli, R.; Sepúlveda Galeas, M. (2018), *Gubernamentalidad neoliberal postsecuritaria y resiliencia: una nueva metafísica de la identidad*, Athenea Digital, 18(3), e2114, p. 13.

⁵² La capacitat de resiliència s'expressa vulgarment amb paraules com: valentia, força, coratge, etc.

⁵³ De La Fabián Albagli, R.; Sepúlveda Galeas, M. (2018), *Gubernamentalidad neoliberal postsecuritaria y resiliencia: una nueva metafísica de la identidad*, Athenea Digital, 18(3), e2114, p. 1.

[L'individu] sà és aquell que no s'especialitza, sinó que és capaç de produir un capital excedentari inespecífic que li permet reinterpretar el canvi com una oportunitat per enriquir la seva identitat. Des d'aquesta perspectiva, el que amenaça o enforteix la salut, és a dir, si un o altre sistema de relacions és o no resilient, no pot establir-se *a priori*, d'acord amb determinades normes, sinó que ha d'avaluar-se de manera històrica i situada, ja que depèn de la relació entre un individu o sistema donat, amb un medi particular⁵⁴.

Amb raó Foucault afirma que «Pot dir-se que la divisa del liberalisme és *viure perillosament*»⁵⁵. Els individus construeixen i gestionen la seva vida entorn al càlcul continu entre llibertat i perill. Les formes de subjectivació pròpies del nostre moment històric es vertebren entorn el càlcul continu de les incerteses potencials que assetgen la vida dels individus. Els dispositius produeixen un entramat d'elements discursius i materials on els individus s'experimenten lliures, però envoltats d'incerteses. La utilitat estratègica de tal exposició a la incertesa s'explica, com no podia ésser d'altra manera, per la rendibilitat econòmica que són capaços d'aportar els individus autoproduïts. Quan un explotador «colla els cargols» als seus empleats n'està provant la capacitat de resiliència. La realitat és encara més crua: està comprovant quins dels seus empleats són capaços de generar un excedent de capital vital que els permeti mantenir la seva funcionalitat més essencial i alhora adaptar-se als canvis. Quan qui es posa a prova és el subjecte empresari de si mateix mitjançant pràctiques d'autogovern, l'examen esdevé (encara) més insistent i decisiu. El subjecte propi de les societats disciplinaries, previ al subjecte autoproduït del rendiment, havia de posar a prova la seva resiliència en l'àmbit estrictament laboral. Però, és clar, quan el rendiment passa a incumbir totes les dimensions de la vida dels individus i les seves fonts d'ingressos econòmics, a més, es caracteritzen per la incertesa i l'extraordinarietat de les de tipus carismàtic, la resiliència esdevé un element cabdal de la caixa d'eines de la racionalitat neoliberal. Aquesta racionalitat de govern, diuen De la Fabián i Sepúlveda, proposa un horitzó d'incertesa respecte el futur. Els subjectes poden imaginar els possibles esdeveniments catastròfics del futur, «aquesta anticipació serà només probabilística, promovent una actitud de desconfiança i dubte»⁵⁶, «així com d'autoresponsabilitat pel que fa a la cerca permanent de capitalitzar les oportunitats que el mercat i, en general, la vida li ofereix per a satisfer les seves necessitats de plaer, benestar personal i, ben segur, de seguretat».⁵⁷

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 13.

⁵⁵ Foucault, M. (2006), *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 86-87.

⁵⁶ Ewald, F. (2002), *The Return to Descartes's Malicious Demon: An Outline of a Philosophy of Precaution*, Chicago, University of Chicago Press. Citat en De La Fabián Albagli, R.; Sepúlveda Galeas, M. (2018), *Gubernamentalidad neoliberal postsecuritaria y resiliencia: una nueva metafísica de la identidad*, Athenea Digital, 18(3), e2114, p. 5.

⁵⁷ Ampudia de Haro, F. (2006), *Administrar el yo: literatura de autoayuda y gestión del comportamiento y los afectos*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 113, 49-75. Citat en De La Fabián Albagli, R.; Sepúlveda Galeas, M. (2018), *Gubernamentalidad neoliberal postsecuritaria y resiliencia: una nueva metafísica de la identidad*, Athenea Digital, 18(3), e2114, p. 5.

La capacitat de preveure la incertesa immanent al futur és una capacitat de què disposa la societat en la seva totalitat. Tanmateix, no cal ara sentenciar que, consegüentment, el to general de les societats és pessimista i defensiu, ans el contrari. Els subjectes amb «carisma buit» legitimen el seu poder precisament perquè amb la seva activitat normal de bombardeig d'informació al ciberespai comuniquen explícitament i implícita una actitud de confiança i optimisme vers el futur: una actitud de seguretat. Potser certament no seran capaços de sobreposar-se a una determinada adversitat, però actuen «com si» fossin capaços en qualsevol cas de dur a terme un mode de vida plenament satisfactori i lliure en un context d'incertesa radical. Perquè el poder carismàtic buit es mantingui legitimat és necessari que el seguici reconegui en el líder la possessió d'un cert capital inespecífic, el qual és indispensable per assolir la seguretat aparent.

La perspectiva teleològica juga un paper clau en aquesta mateixa equació. Com hem dit abans, si el subjecte autoproduït observa teleològicament la seva trajectòria vital la percebrà com una continuïtat lògica que restarà importància als errors que hagi comés i a les adversitats, i les requalificarà com a fases prèvies i necessàries per haver arribat a la situació actual. Una revisió així d'interessada de la biografia és decididament naïf i obscena, ja que només és efectiva en tant que en el moment històric de la revisió l'individu es troba dintre de la normativitat i és rendible econòmicament. És amb aquestes estratègies eminentment emocionals com els dispositius neoliberals forgen els fonaments de la que serà la seguretat subjectiva que percebrà, en mesura variable, el subjecte que produeixi.

2. UNA MIRADA A LES BASES DE LA VIOLÈNCIA INHERENT AL NEOLIBERALISME: SOBRE EL LIBERALISME COM A ENTRONITZADOR POLÍTICOSOCIAL DE L'ECONOMIA

1

El 1991, amb trenta-un anys, el pintor escocès Ken Currie concebí un oli⁵⁸ que, com l'«Autorretrat» de Kalmakoff, irradia un sentiment i una força que són propis únicament d'aquelles obres mestres on les mans de l'artista han sabut fotografiar vivament un instant extemporani, immanent a la universalitat i l'eternitat de la condició humana: Currie capta un tumult. Les figures antropomòrfiques que copsen el llenç són la més pura definició de la «massa»: són unes figures que amb prou feines passen el límit d'allò spectral a allò humà, d'allò que només pot ser formalitzat a través de la paraula però que tanmateix es creu real —els espectres— a allò que és la pedra angular de la raó —la humanitat. Són unes figures completament anònimes —les que tenen la cara coberta amb saquets, les que la tenen descoberta, les que no tenen ni cara i les que no són ja ni una unitat humana—, sinó membres dispersos per l'espai —un braç amputat, dues cames. Tant se val l'anonimat; el tumult desactiva el dispositiu anonimat fent palès que la identitat —sobretot en allò referent a tot de dades antropomètriques, l'acumulació de les quals es dona en les societats liberals a partir del naixement del «biopoder» en el segle XI— és només rellevant quan un poder té necessitat de controlar els individus estratègicament. El dispositiu anonimat és el contra-dispositiu del dispositiu transparència, que és neoliberal.⁵⁹ La massa és intrínsecament anònima, ningú s'està escarrassant per desemmascarar els individus que van amb la cara tapada i Currie fa que ni tan sols es creuin les mirades de cap dels personatges. I això no és pas «desatenció cívica», és a dir,

l'art de no mirar fixament els desconeguts que trobes pel carrer, en un vagó de metro o a la sala d'espera del dentista, la qual cosa denota la intenció d'abstenir-se de tenir-hi tracte, a fi d'evitar que la

⁵⁸ Currie, K. (1991), *The Troubled City* [Pintura], Edimburg, Scottish National Gallery. Recuperada de <https://www.nationalgalleries.org/art-and-artists/83595/troubled-city>

⁵⁹ «De forma violenta, la transparència ho torna tot cap a l'exterior per a convertir-ho en informació. [...] El secret, l'estranyesa o l'alteritat representen obstacles per a una comunicació il·limitada. D'aquí que siguin desarticulats en nom de la transparència. La comunicació s'accelera quan s'aplana, això és, quan s'eliminen totes les barreres, murs i abismes. També a les persones se les desinterioritza, perquè la interioritat obstaculitza i alenteix la comunicació. Aquesta desinteriorització no succeeix de forma violenta, té lloc de forma voluntària. Es *desinterioritza* la negativitat de l'alteritat o de l'estranyesa en pro de la diferència o de la diversitat comunicable o consumible.» Han, B-C (2014), *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, p. 23.

interacció entre dos actors que es desconeixen mútuament pugui conduir a impulsos desagradables, impossibles de dominar i, per tant, la revelació de l'«animal» que duem a dins.⁶⁰

No, en el tumult no hi ha el grau d'alienació mínim necessari que les pressions socials imposen en el sentit comú per tal que la societat funcioni de forma fluida i pacífica i que anomenem cortesia. Ningú busca particularment a algú altre per interpel·lar-lo i reconèixer-lo i, tanmateix, tots s'estan dirigint cap al públic —cap a allò públic— amb més vivesa que mai. La *res publica* és tots els elements —humans, no humans, arquitectònics, etc. — que hi ha a la pintura. Ken Currie decideix posar en primer pla al centre de la imatge un home amb megàfon dirigint-se al públic únicament per accentuar com és ignorat per la resta d'individus. A la seva esquerra, en primer pla també, pinta un home encaputxat disparant una escopeta únicament perquè no se sàpiga a on o en qui impacta el tret. Als seus peus posa dues cames embenades esteses al terra únicament perquè no se sàpiga a qui pertanyen o si la persona està viva o morta o si tan sols les cames estan unides a un cos. Titula l'obra *The Troubled city* únicament per no especificar quin és l'origen del problema que ocorre, anul·lant el context i la temporalitat de la imatge tal i com ho fa una fotografia: no hi ha passat, no hi ha futur, sols hi ha l'èsser de l'obra. La titula així per posar l'accent en *city*, no per circumscriure el conflicte (*trouble*) a unes condicions històriques específiques —urbanisme, fase de desenvolupament del mode de producció, grau de secularització, nombre d'habitants, etc. —, sinó per imbricar les essències del conflicte (violència) i de la comunitat (ciutat) en una de sola:

La sang que cimenta els murs de la ciutat és sempre sang de família, sang que, encara abans d'haver estat vessada, ja lliga indissolublement la víctima i el botxí. Des de sempre els homes han associat comunitat i violència en una relació que per a ambdós termes és constitutiva. Existeix una connexió que es percep com essencial i originària.⁶¹

Les pinzellades difuminades són les òptimes per representar la massa en un tumult, ni cal saber ni es pot voler saber més de les individualitats que la componen. La indiferenciació entre els humans els acosta, els posa literalment els uns en mans dels altres. El que empeny la comunitat al tempestuós huracà de la violència és precisament la indiferència, «l'absència d'una barra diferencial que, distanciant els homes, els mantingui a resguard de la possibilitat de la massacre.»⁶² Això porta a Roberto Esposito a sentenciar que hi ha una assimilació entre indiferenciació i violència i que la massa, i per tant la multitud indiferenciada, està destinada com a tal a l'autodestrucció.

Cap dels personatges carrega més d'un objecte, com si tots ells haguessin hagut d'agafar amb prestesa la cosa que consideraven més útil en aquell moment. Hi ha qui porta

⁶⁰ Bauman, Z. (2017), *Retrotopia*, Barcelona, Arcadia, p. 27.

⁶¹ Esposito, R. (2009), *Comunidad y violencia*, Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes, IV Época, 12, p. 72.

⁶² *Ibid.*, p. 72.

llibres, però no hi ha dues persones que coincideixin a llegir el mateix —són aquests els individus que es refugien en les lleis divines?. Hi ha gent amb escales —és una metàfora escatològica de l'ascens al cel que els augura després d'aquest infern de vida o més aviat les empraran per robar?. Però i si encara fos més tràgic i no hi hagués un lloc extern —un Enfora— on refugiar-se al qual fugir-hi? L'Enfora, diu Esposito, no és sinó una projecció imaginària de l'Endins. Hi ha fam: el centre de la composició l'ocupa un personatge que carrega un garrí o un xai preparat per al consum. Hi ha gent, molta, amb armes, armes blanques —l'única arma de foc és l'escopeta de l'home del centre de la imatge—: l'arma blanca —el bastó, el garrot, la forca, la palanca, la clau anglesa, el llistó de fusta amb claus clavats— és, després dels punys, l'instrument per agredir més accessible i universal. Francisco de Goya ho sabia: una garrotada la pot donar qualsevol, ric o pobre, i matar qualsevol, ric o pobre. Això que iguala els humans, que qualsevol individu sigui potencialment botxí i víctima de tota la humanitat, també ho sabia Hobbes. El filòsof anglès estipulà que si algú fos tan intel·ligent o tan fort com per no sentir-se amenaçat pel proïsme la tensió natural s'aplacaria i els homes s'organitzarien en relacions estables de comandament i obediència, relacions que en el llenguatge weberian es denominen amb el terme tècnic de «dominació».

Les relacions de dominació esdevenen, doncs, necessàries en la constitució de les comunitats en virtut de la diferenciació que estableixen entre els individus —dominants i dominats— que posen en relació. L'establiment d'un tipus de dominació, com s'ha apreciat en l'anterior capítol de l'estudi, fonamenta la creença en la legitimitat d'un ordre a través de normes que sancionen els subjectes desviats. El caràcter normatiu rau en el dret o la convenció. L'establiment de relacions de dominació (*Herrschaft*) suposa la distinció del mer exercici del poder (*Macht*), molt més imprevisible i inestable. En el tumult de Currie no hi ha normativa que sancioni ni certesa que atorgui esperança, hi ha i hi haurà poder (*Macht*). El poder (*Macht*) fa ús d'una violència aliena al dret i a la convenció i com a tal, diu Walter Benjamin, és una «violència purament immediata», que és el nom que s'ha d'assignar a «la suprema manifestació de la violència per part de l'home.»⁶³ El caràcter propi d'aquesta violència és que «ni instal·la ni conserva el dret, sinó que el deposa i inaugura així una nova època històrica.»⁶⁴ La perspectiva benjaminiana resulta especialment interessant i útil pel present estudi, ja que la violència pura sigui considerada el motor històric trenca amb la concepció predominant avui dia en les ciències socials. Benjamin escrigué sobre la violència pura en un context d'efervescent discussió intel·lectual amb Carl Schmitt, i, per tant, els seus moviments s'hagueren de circumscriure a la teoria del dret i al de la Constitució. En

⁶³ Benjamin, W. (1921), *Zur Kritik der Gewalt*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 2.1., 1972-1989, Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 202. Citat en Agamben, G. (2005), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, p. 105.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 105.

l'absència de dret apareixen la guerra civil i la violència revolucionària, això és, una acció humana que ha abandonat tota relació amb el dret. Anteriorment en la present investigació s'ha apreciat la pertinença del concepte de convenció per sobre del de dret establert com, en un moment històric on l'art de govern neoliberal parteix de la societat —i més concretament dels individus individualitzats— més que de l'Estat, les sancions a les transgressions a la norma no són pas aplicades per un quadre d'individus específicament dedicat al seu càstig. Hem vist com el capital ha estat capaç d'immiscir-se amb una profunditat inusitada en la subjectivitat humana per tal d'aprofitar la rendibilitat econòmica de les relacions de tipus carismàtic, que econòmicament són de caràcter explosiu i revolucionari. No podria ser, doncs, que l'altrament revolucionari caràcter de la violència pura fos aprofitat pel capital? Podria ser la violència pura la mola que girés sobre la pedra carismàtica de dintre del molí de la subjectivitat, un molí que funciona amb el flux de capital en comptes d'aigua? Això suposaria que la guerra civil i la violència revolucionària serien accions produïdes pels dispositius, i com a tals estarien estratègicament orientades a la rendibilitat econòmica. La guerra civil es plantejaria com una situació futurible sempre latent, una situació de gran incertesa que els individus més resilients i per tant més aptes haurien de superar. Al final de la guerra civil es produiria una situació de seguretat —entesa sempre de forma subjectiva— que s'assimilaria a l'èxit econòmic: qui viu és qui és més rendible. Aquesta hipòtesi no és pas desgavellada: autors com Agamben i Carl Schmitt fan palesa l'assimilació del llenguatge bèl·lic amb l'emprat en les crisis econòmiques i la col·locació de l'economia i la tècnica en el centre de l'univers i del progrés. Abans, però, caldrà capbussar-se entre les profundes ruïnes de la biopolítica i del poder de sobirania per trobar en el seu fons un tresor maleït capaç de mobilitzar la població dels Estats moderns vers la guerra civil: el racisme evolucionista. En l'expedició, les ruïnes no resultaran ser tant decrepites com es creia, sinó ben conservades i excel·lentment adaptades a les necessitats d'avui dia —on s'esperava trobar el Titanic, s'ha trobat el Rockefeller Center—.

2

En el *Post-scriptum sobre les societats de control*, Deleuze s'interrogava sobre l'adveniment —que més que adveniment, era ja una realitat ben present— del psicopoder. «L'estudi sociotècnic dels mecanismes de control que ara estan en els seus inicis», deia, «hauria de ser un estudi categorial capaç de descriure això que ara s'està instal·lant en lloc dels centres de tancament disciplinari, la crisi dels quals està en boca de tothom.»⁶⁵ D'alguna manera Deleuze veia en els centres de tancament la posada en pràctica de noves tècniques

⁶⁵ Deleuze, G. (2006), *Post-scriptum sobre les societats de control*, Polis: Revista Latinoamericana, nº 13, p. 4. Recuperat de <https://journals.openedition.org/polis/5509>

de poder —el «control»— que potencialment serien traslladades a gran escala a la societat, com si els centres fossin el nucli matricial, el model a petita escala de la societat. La seva clarividència, que ha quedat provada amb el pas de temps, és sorprenent quan diu que «És possible que, amb les adaptacions corresponents, reapareguin alguns mecanismes presos de les antigues societats de sobirania»⁶⁶ [en una època ja de societats de control]. En les societats de liberalisme avançat les tècniques de poder sobirà són descentralitzades i delegades als ciutadans autogovernats en pro de l'economia: «tot individu té dret de vida i de mort sobre el proïsme.»⁶⁷

Tradicionalment, el dret de vida i de mort eren atributs exclusius de la sobirania. El sobirà disposa plenament del dret de deixar viure o de fer morir els seus súbdits, els quals no són subjectes plens de dret: «Des del punt de vista de la vida i la mort, el subjecte és simplement neutre i només gràcies al sobirà té dret a estar viu o estar mort. La vida i la mort dels subjectes es tornen drets únicament per efecte de la voluntat sobirana.»⁶⁸ L'efecte del poder sobre la vida només s'exerceix en el moment en que el sobirà pot matar. És a dir, que el dret de matar conté en si mateix l'essència mateixa del dret de vida i de mort. Foucault l'anomena «dret d'espasa»: el sobirà exerceix el seu dret a la vida des del moment en què pot acabar amb ella. El filòsof i historiador francès ubica en el segle XIX el naixement d'un nou tipus de poder que, lluny de suprimir o desplaçar el poder sobirà, s'hi imbrica i el complementa amb un nou dret. Els poders i els seus dispositius, com s'havia encarregat de fer palès Deleuze en *Què és un dispositiu?*, són contingents a un moment històric determinat. Ha de quedar clar que no se succeeixen en cap cas com etapes excloents, sinó que es complementen i habiliten precisament gràcies al *background* del poder previ. Els poders són complementaris, enriqueixen, diversifiquen i perfeccionen els seus mecanismes i tècniques. En aquest sentit, el biopoder, que no és pas una tecnologia de poder disciplinària, travessa i enriqueix el poder de sobirania, que sí que ho és, posant l'èmfasi en fer viure i deixar morir. El biopoder es dirigeix estratègicament vers la massa: «a la multiplicitat d'homes en tant que constitueix una massa global recoberta per processos de conjunt específics de la vida»⁶⁹ —d'entre altres: les malalties, la natalitat i la mort, a la qual dedicarem més atenció en el present estudi—: la presa de poder s'efectua en direcció a l'home-espècie. Allò polític no posseeix substància pròpia: aquesta és la seva essència. Paradoxalment, l'essència d'allò polític consisteix a no tenir substància i ésser, consegüentment, capaç d'apoderar-se de qualsevol domini de la pràctica humana:

⁶⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁷ Foucault, M. (1992), *Del poder de soberania al poder sobre la vida en, Genealogia del racismo*, Madrid, La Piqueta, p. 269.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 248.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 250.

Realment allò polític designa el grau d'intensitat d'una unitat. La unitat política pot per tant abraçar en si diversos continguts. Però designa sempre el grau més intens d'una unitat, a partir del qual també es determina la distinció més intensiva: l'agrupació d'amics i enemics.⁷⁰

En aquest moment, la sanitat adquireix el grau màxim d'intensitat. La política sanitària s'edifica entorn el rendiment laboral, i les malalties que predominen en la població comencen a ser enteses «com a factors permanents de reducció de forces, d'energies i del temps dedicat al treball». La biopolítica intervindrà, doncs, per contrarestar els costos econòmics que suposa el mal rendiment del capital humà.

La biopolítica treballa amb la població com a problema «a la vegada polític i científic.»⁷¹ Instaure mecanismes reguladors que puguin compensar allò que hi hagi d'aleatori en les poblacions i en puguin determinar un equilibri: mecanismes que apel·len a la resiliència i que estan destinats a «maximitzar les forces productives»⁷² —els ciutadans— amb vista a assolir seguretat. El poder actua mitjançant mecanismes globals per obtenir estats de regularitat, de total equilibri. Com avançàvem abans, la guerra civil és un d'aquests mecanismes globals. Foucault diu que el biopoder no domina la mort, sinó la mortalitat i que

precisament per això és normal que la mort s'hagi desplaçat cap allò privat inclús cap allò més privat. Si en el dret de sobirania la mort era el punt que resplendia del mode més manifest l'absolutesa del poder sobirà, ara, en canvi, la mort serà el moment en què l'individu escapa a aquest poder, recau sobre si mateix i es refugia en la seva part més privada.⁷³

No podem sinó estar parcialment en desacord amb l'afirmació de Foucault, ja que creiem que s'hauria de matisar amb la racionalitat neoliberal. En un moment històric com l'actual, on es considera el progrés, «tàcitament i evidentment, com a progrés econòmic o tècnic, el progrés humanitari moral apareix, en la mesura en què pugui interessar, com a producte accessori al progrés econòmic.»⁷⁴ Havent-se postulat l'economia com l'esfera —o estructura— central de la racionalitat humana, tots els problemes dels altres àmbits de la vida es consideren problemes de segona categoria i es resolen des de l'economia, ja que la solució ve per si mateixa quan els problemes econòmics s'han resolt. Actualment el dret de mort —no la intervenció sobre la mortalitat— s'exerceix sobre els residus del sistema, els individus no rendibles econòmicament (la *causa magna*) i que no estan subjectivats en dispositius neoliberals, en interès del capital, que és el veritable poder. La teoria clàssica

⁷⁰ Schmitt, C. (2011), *Ética de Estado y Estado pluralista*, LOGOS: Anales del Seminario de Metafísica, Vol. 44, p. 29.

⁷¹ Foucault, M. (1992), *Del poder de soberania al poder sobre la vida en, Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, p. 254.

⁷² *Ibid.*, p. 255.

⁷³ *Ibid.*, p. 257.

⁷⁴ Schmitt, C. (1930), *El proceso de neutralización de la cultura*, Madrid, Revista de Occidente, Tomo XXVII, Enero Febrero Marzo, p. 208.

sobre la sobirania estableix que «és l'Estat el que rep la seva realitat i la seva força de la respectiva que ocupa la posició central del poder.»⁷⁵ L'obertura que Deleuze —en el *Post-scriptum*— fa a les adaptacions dels mecanismes de poder de sobirania a les tècniques d'autogovern contemporànies habilita que els subjectes autogovernis siguin els artífexs de l'aplicació del dret de mort i de vida en la seva cerca particular de seguretat. El poder de donar mort està arrelat en el capital indeterminat —la resiliència— de la subjectivitat neoliberal.

A través d'un superb anàlisi genealògic, Foucault observa com l'aparició del biopoder permeté la inscripció del racisme en els mecanismes de l'Estat. D'ara endavant, en conseqüència amb l'exposat en el paràgraf anterior, quan es parli dels mecanismes que exerceix l'Estat en un moment històric de disciplinament s'estarà parlant, ahora, dels mecanismes que el paradigma de l'autogovern ha traslladat als individus i que exerceixen per si mateixos. Així, doncs, esmenant la frase del principi, el funcionament del racisme s'inscriu en els sabers i les pràctiques dels subjectes. Com funciona el racisme?

En primer lloc, és el mode en que s'introdueix una ruptura, la ruptura entre allò que ha de viure i allò que ha de morir. A partir del *continuum* biològic de la espècie humana, l'aparició i qualificació de races serà una manera de fragmentar el camp biològic que el poder ha pres al seu càrrec, serà una manera de produir un desequilibri entre els grups que constitueixen la població. [...] Això és el que permetrà poder tractar la població com una barreja de races o subdividir l'espècie en subgrups que, en rigor, formaran races.⁷⁶

La segona funció del racisme és fruit de l'assumpció per part de tots els subjectes de la deontologia bèl·lica. S'estableix una relació positiva entre el deure de fer morir i la voluntat de viure: «Com més matis, facis morir, deixis morir, tant més, per això mateix, viuràs», arriba a afirmar Foucault.⁷⁷ Si hom vol viure, l'altre ha de morir. El racisme, però, permetrà establir una relació entre la vida d'un i la mort de l'altre de caire biològicista i compatible amb el biopoder: la mort de l'altre, en la mesura que representa la meua seguretat personal, farà la meua vida més sana i més pura. No es tracta ja d'una mesura política, sinó biològica. «El mecanisme del racisme funciona precisament perquè els enemics que es vol suprimir no són adversaris, en el sentit polític del terme, sinó que són els perills, interns o externs, en relació amb la població i per a la població.»⁷⁸

El racisme representa la condició sota la qual pot exercir-se el dret de matar: «L'imperatiu de la mort en el sistema del biopoder és admissible sols si tendeix no a la victòria sobre els adversaris polítics, sinó a l'eliminació del perill biològic i a l'enfortiment,

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 210.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 264.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 264.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 265.

directament lligat a aquesta mena d'eliminació de l'espècie mateixa o de la raça.»⁷⁹ És molt important, i l'estudi perdria tota la seva potència si no s'incidís efusivament en això, entendre que quan es parla de les formes de matar del biopoder es pensi en tot allò que porta directament i indirectament a la mort, i que no s'esbiaixi la mirada únicament cap a aquelles formes de matar més evidents i bastes. El matar pot fer-se de forma indirecta: «el fet d'exposar a la mort o de multiplicar per a alguns el risc de mort, o simplement la mort política —l'expulsió— són formes de matar».⁸⁰ Exercir el dret de matar és una forma de violència el mètode i les conseqüències de la qual, com hem vist, segueixen una utilitat més que palesa. Per molt basta (*Macht*) o pura—en el sentit benjaminià— que pugui semblar, les aparences que el dret de mort és una violència que escapa a la legitimació d'una relació de dominació o al dret són meridianament falses. El dret de donar mort és una pràctica estratègicament disposada per la subjectivitat neoliberal, atès que és ben útil al (bio)poder. La violència racista evolucionista, podem sentenciar, és inherent a la racionalitat neoliberal.

A finals del segle XIX apareix una nova funció de la guerra⁸¹: la guerra entesa no només com un mode de reforçar la pròpia raça eliminant la raça adversa sinó també com un mode de regenerar la pròpia raça. «Com més morin dels nostres, més pura serà la nostra raça.» El *quid* de la qüestió està en el trasbalsament d'aquesta funció en la racionalitat dels subjectes autogovernats. L'assumpció del buidament del carisma comporta que la resta de la societat sigui entesa com un enemic potencial—l'existència d'altres líders carismàtics poden qüestionar la seva hegemonia— per una banda, o com un seguici —el qual al seu torn també és susceptible de negar-li el reconeixement de les qualitats extraordinàries i atorgar-lo a un altre líder— per l'altra (comentari: revisar perquè no s'entén). És per això que per al líder carismàtic buit no existeix un «nosaltres», una forma plural d'identitat —una raça—. La decisió d'aliar-se amb (o aniquilar, deixar viure o fer morir) altres individus s'estableix per la utilitat econòmica que se'n percep. El poder, via els dispositius, estableix la separació entre quins individus són rendibles econòmicament, amb els quals es relacionarà el líder, i quins no ho són. El «nosaltres» com a raça no pot existir, perquè la individualització és màxima, però sí que es poden concebre els «altres» com a raça adversa. «El grec, com el llatí, té dos mots per designar l'alteritat: *allos* (llat. *alius*) és l'alteritat genèrica; *heteros* (llat. *alter*) és l'alteritat com a oposició entre dos, l'heterogeneïtat.»⁸² L'alteritat és sempre concebuda com a oposició d'un contrari (heterogeneïtat), d'un empresari que competeix en contra d'un i que no pot ésser reconegut. El racisme evolucionista funciona creant «subjectivitats Rambo», *one-man army*, exèrcit d'un sol combatent molt ben armat i entrenat. La tècnica de

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 265.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 266.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 267.

⁸² Agamben, G. (2008), *L'amic, en Què vol dir ser contemporani?*, Barcelona, Arcadia, p. 64.

govern més eficient en l'aplicació dels preceptes racistes no és pas ja una guerra civil de duració finita, sinó una guerra civil permanent, incrustada en el funcionament normal de la societat. Agamben convé en titllar de totalitari aquest règim (d'auto)govern:

El totalitarisme modern pot ser definit, en aquest sentit, com la instauració, a través de l'estat d'excepció, d'una guerra civil legal, que permeti l'eliminació física no sols dels adversaris polítics sinó de categories senceres de ciutadans que per qualsevol raó resulten no integrables en el sistema polític.⁸³ Des de llavors, la creació voluntària d'un estat d'emergència permanent (encara que eventualment no declarat en sentit tècnic) ha esdevingut una de les pràctiques essencials dels Estats contemporanis, fins i tot d'aquells així anomenats democràtics.⁸⁴

Des del moment en què el poder del sobirà, com deia Foucault, es fundava essencialment sobre l'emergència lligada a un estat de guerra, «la metàfora bèl·lica es convertí en el curs del segle XX en part integrant del vocabulari polític cada cop que es tractava d'imposar decisions considerades de vital importància»⁸⁵. La intensitat que designa allò polític —com bé manifestava Schmitt— és expressada en llenguatge bèl·lic. La modernitat ha situat l'esfera econòmica en el centre del progrés i de l'enteniment, el poder de sobirania s'ha complementat amb el poder de control i «l'emergència militar ha cedit el seu lloc a l'emergència econòmica, amb una implícita assimilació entre guerra i economia.»⁸⁶ La guerra civil es consagra tàcitament en nom del capital presentant un estadi d'alta incertesa permanent que és afrontat amb optimisme i que obliga els individus a fer ús de la seva capacitat de resiliència contínuament si volen percebre un clima de seguretat:

En conformitat amb una tendència activa en totes les democràcies occidentals, la declaració de l'estat d'excepció està sent progressivament substituïda per una generalització sense precedents del paradigma de la seguretat com a tècnica normal de govern.⁸⁷

⁸³ Que en el present estudi s'anomenen «residus».

⁸⁴ Agamben, G. (2005), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, p. 25.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 56.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 41.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 44.

3. FENOMENOLOGIA⁸⁸ DEL RESIDU

1

Pulsions estètiques revolucionàries per sota de la ingesta calòrica diària recomanada

De ben segur que tots hem estat testimonis d'una escena com la que descriuré a continuació: caminant pels carrers de la ciutat —i no em refereixo a cap ciutat en particular— hem vist un sensesostre ajagut en un racó de la via; un racó que més que cap altre indret irradia visibilització, una visibilització que apel·la al reconeixement de la intersubjectivitat. La visibilització potencial del sensesostre se sosté sobre la seva misèria, un factor material. La consolidació del paradigma liberal en el sentit comú de les pràctiques i els sabers de la població occidental corre paral·lela al procés de modernització. Si bé el liberalisme sorgí com una reacció a un context d'inacabables i nefastes guerres religioses apel·lant a la tolerància i el pacifisme en virtut del garantiment de la màxima llibertat individual i econòmica possible —ancorant-se profundament en el corpus legal de les institucions polítiques—, la seva intencionalitat més radical era essencialment aquesta: situar la tolerància en el centre de l'ontologia humana, tot desplaçant-ne la teologia sense que aquesta perdés importància en la moral individual. El liberalisme «refusa la lluita ideològica i propugna una pau sense principis.»⁸⁹

Tornant a l'escena quotidiana del principi, parlàvem de la visibilització que irradia i reclama el sensesostre, l'exclòs. La pràctica normativa davant d'aquesta situació per part de l'Altre —de tot aquell individu que no és sensesostre— és ignorar-lo. Sobre la força de la demanda de visibilització del sensesostre actua de forma normal una contra-força d'invisibilització igualment potent. El sensesostre, que està determinat per la variable material de la misèria, pot jugar amb les variables topològica i gestual-verbal per modular la potència de la seva visibilització. Tanmateix, i apel·lem aquí al poder de les paraules, el lloc on se situï un sensesostre serà sempre un «racó», per molt que quan ell no hi sigui l'espai es consideri normal (un «no-racó»). El comportament normal de l'Altre es manté invariable, indistintament invariable en totes les situacions possibles. Ignorar la pobresa és una funció constant, la més dolorosament horitzontal de totes, immutabilíssima, que no varia ni un sol àpex davant la (no)influència de la visibilització del sensesostre. Tant la potència de visibilització com la contra-força de la ignorància són fenòmens fàcilment observables que

⁸⁸ 1 f. [FS] [LC] Mètode de descripció dels fenòmens, orientat a descobrir-ne l'estructura i les condicions generals d'aparició. Diccionari de la llengua catalana. Institut d'Estudis Catalans. Recuperat de <https://dlc.iec.cat/results.asp>

⁸⁹ Tse-Tung, Mao (1975), *Contra el liberalismo, en Estilo del Trabajo en el partido*, Madrid, Akal, p. 91.

no escaparien ni tan sols a l'apreciació d'un plantejament behaviourista. Nogensmenys cal refinar més l'aparell crític, la maquinària sociològica, per tal de desvetllar fenòmens tan inherents a la normalitat que precisament per això passen desapercibuts. A l'espai vectorial de la realitat caldria afegir-hi una tercera variable: l'obscuritat. L'obscuritat és el que falca la ignorància normativa de la pobresa. Si davant la creixent visibilització de la pobresa la ignorància es mantenia constant, l'obscuritat —precisament per garantir la invariabilitat de la ignorància que en cap circumstància ha de degradar-se en «reconeixement»— creix correlativament al ritme de la potencial visibilització. En la lingüística, el significat que emprariem per aglutinar els sabers i les pràctiques liberals d'ignorància i obscenes és el «cinisme».

La mera imatge d'un sensesostre a l'espai públic, com diem, és ben típica del paisatge urbà. Un mateix, en el desplaçament pedestre de la seva vida, s'haurà trobat molt possiblement amb una variació enriquida de la imatge del sensesostre: el sensesostre està postrat en la via pública, amb un recipient per dipositar-hi almoïna al davant, sobre un matalàs o uns cartons, però, a més, està llegint un llibre. I no pas un llibre per a infants, com aquells adults —analfabets o discapacitats intel·lectuals— que llegeixen llibres per a canalla per aprendre a llegir o per aprendre el nom de números, animals, formes i colors. No, el sensesostre està llegint una novel·la, com qualsevol altra persona. En l'instant en què l'individu normatiu presencia dita estampa una pulsó estètica travessa, sense anul·lar-la en cap cas, la matriu cínica del seu pensament. Llavors li brollen dels llavis les següents paraules, lacòniques, balbucejants: «Que poètic!». De sobte, amb la pràctica de la lectura, l'agent més residual de la societat, sense saber-ho, ha fet de la seva vida una obra d'art, essent un «home creat a si mateix, sense recórrer al coneixement o a regles universals»⁹⁰. L'apreciació de l'observador, per més escàs que sigui el seu nivell cultural, que allò que està veient en el sensesostre és quelcom poètic situa el residu de la societat com a agent de la superació ètica del neoliberalisme, en tant que supera la qüestió plantejada per Foucault el 1984 en l'última entrevista que va concedir:

Em crida l'atenció el fet que en la nostra societat l'art s'hagi convertit en quelcom que ateny als objectes i no a la vida dels individus. L'art és una especialitat que està reservada als experts, als artistes. Per què un home qualsevol no pot fer de la seva vida una obra d'art? Per què una determinada làmpada o una casa poden ser obres d'art i no pot ser-ho la meua vida?⁹¹

Sorgeixen així múltiples dubtes i la nostra actitud no és tant trobar-hi una resposta immediata com replantejar-los: una vegada rere l'altra replantejar-los i reelaborar-los d'una

⁹⁰ Dreyfus, H., Rabinow, P. (1984), *Michel Foucault: "El sexo es aburrido"*, El País. Recuperat de https://elpais.com/diario/1984/06/27/cultura/457135204_850215.html

⁹¹ *Ibíd.*

manera més profunda. Com és possible que ens topem amb una situació en què l'element més residual i negat de la ideologia neoliberal sigui precisament aquell que conté la superació ètica d'aquesta ideologia? No és quelcom tan marginal i extrem que arriba al punt de fregar la paradoxa? Creiem que l'essència de la superació ètica del neoliberalisme en el sensesostre rau simultàniament en dos aspectes: que la pobresa sigui allò més criminalitzat i desnaturalitzat de la ideologia liberal i que el sensesostre no sigui conscient de la inherència artística d'ell mateix. El fet de llegir, el fet constitutivament artístic, potencia una nova visibilització al sensesostre que complementa la visibilització anul·lada basada en la misèria i el col·loca en una situació límit i inaudita a ulls de l'Altre normatiu; suspèn la criminalització de l'aura del sensesostre i n'extreu una relació artística, neutra, «més enllà del bé i del mal, perquè només el subjecte que l'encarnava en mig de les coses la tornava bona o dolenta»⁹². El carisma que l'Altre normal atorga al sensesostre pidolaire és un carisma de tipus pur que, com a tal, es caracteritza per un marcat caràcter antieconòmic. Aquesta imbricació de sublimació estètica i antieconomia obre una esquerda en l'ordre social normal des de la qual es divisa la irradiació lumínica d'una estètica pura. L'estètica pura trenca amb el poder neoliberal, que es caracteritza pel determinisme econòmic de la seva racionalitat. El 1930, en l'anàlisi històrica de l'adveniment de les societats modernes, Carl Schmitt, antiliberal i antiromàntic havia apreciat el següent:

El camí des d'allò metafísic i moral a allò econòmic passa per allò estètic, i la circumval·lació que es dona pel consum i el gaudiment estètics, encara que molt sublim, és el camí més segur i més còmode per arribar a l'economització general de la vida espiritual i a un estadi d'esperit que troba en la producció i en el consum les categories centrals de l'existència humana. L'esteticisme romàntic serveix, consegüentment, dins de la revolució cultural, a allò econòmic, i és un fenomen connex típic.⁹³

Pensar que un sensesostre que llegeix al carrer és una imatge poètica és quelcom a l'abast de la sensibilitat de pràcticament tothom. La poesia, en la seva concepció tradicional, és la disciplina encarregada de captar els brins sublims dels moments especials de l'existència humana. No cal gaire perícia sensitiva per captar que la guerra de Troia o que la crisi integral de la cultura espanyola de finals del segle XIX eren moments especials —la plasmació de les pulsions en contingut líric sí que en requereix de perícia—. La tasca de la sociologia en el present treball, per contra, no és anar a buscar el sensesostre que llegeix sinó buscar el vianant que l'ignora, els milers de vianants i companys d'ecosistema que únicament exerceixen violència sobre el sensesostre i sobre els «residus» de la societat. La sociologia ha de disseccionar la normalitat i analitzar les tècniques de control socials que els individus exerceixen sobre si mateixos i sobre els altres. I parlem eminentment de tècniques i no pas

⁹² Deleuze, G. (2007), *La immanència: una vida...*, en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, p. 38.

⁹³ Schmitt, C. (1930), *El proceso de neutralización de la cultura*, Madrid, Revista de Occidente, Tomo XXVII, Enero Febrero Marzo, p. 205.

de pràctiques ja que presumim que en la fase actual del mode de producció capitalista les pràctiques i els sabers humans estan mediatats per la tecnologia.

2

La Purga

La pintura⁹⁴ de Ken Currie immortalitza un tumult. Després d'una guerra externa, una insurrecció o una guerra civil, la situació d'extrema emergència que pateix qualsevol societat és més que palesa. Quan arribava a oïdes del poder polític romà la notícia d'una situació com aquesta, que posava en perill la República romana, el senat emetia un

senatus consultum ultimum, en el qual es demanava als còsols [...] i, en el cas límit, a cada ciutadà, que prenguessin qualsevol mesura que es considerés necessària per a la salvació de l'Estat. Aquest senatoconduite tenia en la seva base un decret que declarava el *tumultus* i donava lloc usualment a la proclamació d'un *iustitium*.⁹⁵

En aquells casos urgents en els quals la protecció de la comunitat —el bé comú— no pot garantir-se davant els perills, el dret se suspèn —el que s'anomena *iustitium*— i cada ciutadà adquireix un dret de legítima defensa. El *tumultus* és l'única causa de la proclamació del *iustitium*. La investigació arqueològica d'Agamben entorn el concepte de *tumultus* mostra que la causa del tumult pot ser una guerra externa, però que no sempre ho és, i que el que designa tècnicament el terme és l'estat de desordre i agitació que es manifesta a Roma després d'aquell esdeveniment. Per això, indica Agamben, el terme pot designar en altres casos el desordre conseqüent a una insurrecció interna o a una guerra civil.

L'única definició possible capaç de comprendre tots els casos en què se n'ha fet ús és aquella que veu en el *tumultus* "la cesura a través de la qual des del punt de vista del dret públic es realitza la possibilitat de mesures excepcionals."⁹⁶

L'anàlisi arqueològic d'Agamben del terme *tumultus* conclou que la seva causa pot ser una guerra externa, però que no sempre ho és necessàriament, i que el terme concretament designa l'estat de desordre i d'agitació que esdevé a Roma després de tal succés. Per això mateix el mateix terme pot designar en altres casos el desordre conseqüent a una insurrecció interna o una guerra civil. Essent els nostres temps un moment històric on l'estat d'excepció ha esdevingut la forma normal de govern dels règims democràtico-liberals, és curiós que la conscienciació d'aquesta situació susciti una excitació social poc més que

⁹⁴ Currie, K. (1991), *The Troubled City* [Pintura], Edimburg, Scottish National Gallery.

⁹⁵ Agamben, G. (2005), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, p. 85-86.

⁹⁶ Agamben, G. (2005), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, p. 86.

frívola. La saga de pel·lícules⁹⁷ —quatre, de moment— de *The Purge (La Purga)*, inaugurada el 2013 i dirigides per James DeMonaco, són l'exemple de com l'aparent presentació d'un fenomen real en format de ficció no suscita ni el més mínim enrojolament a l'innocu ciutadà que no creu en la política. L'argument de la saga de pel·lícules és el següent:

Tots els moviments polítics han estat tancats pel govern i el control està sota un estricte règim totalitari. No obstant això, la taxa de desocupació i la delinqüència s'ha reduït a només el 1% i l'economia és la més alta de tots els temps. Després de l'esmena constitucional número 28, ratificada el 2017, es crea la purga anual. La purga és un esdeveniment que té lloc cada any des de les 7:00 del 21 de març fins a les 7:00 del 22 de març. Durant aquest temps, tot crim conegut és legal, i tots els serveis (policia, bombers i hospitals) estan tancats. Es diu que actua com una catarsi per als ciutadans, però en realitat s'utilitza com a mètode artificial de control poblacional, mitjançant el qual les persones més pobres i sense llar són eliminades.⁹⁸

Sembla que el guió hagi estat escrit per un jurista fracassat que vol provar sort en el món de la indústria del cinema de terror distòpic de mala qualitat perquè capta excel·lentment l'essència del que suposa l'estat d'excepció. La idea de fons de la saga, però, apel·la a una por més profunda i no pas tan evident. En el V capítol d'*El 18 de brumari de Lluís Bonaparte*⁹⁹ Karl Marx introduïa el concepte de «lumpenproletariat» i n'exposava amb pessimisme la seva naturalesa contrarevolucionària —el lumpenproletariat és per a Marx un titella de drap manegat de forma completament reaccionària per la burgesia i la noblesa en situacions d'adveniment de la revolució— en la mesura que no era un grup social suficientment capaç d'organitzar-se i auto-percebre's. Les pel·lícules de *La Purga* apel·len a l'angoixa i por que provoca la materialització d'un fet que es creia certament impossible de dur-se a terme. La por no la causa el lumpenproletariat perquè actuï violentament contra la població benestant que s'atrinxera a casa seva i, per tant, no la causa la possibilitat que es doni una violència pura deslligada del dret —atès que la funció de l'estat d'excepció és recollir la recessió del dret en pro del garantiment de la constitució—, sinó la possibilitat que el lumpenproletariat prengui consciència de si mateix i s'organitzi, cosa que faria caure automàticament la ficció social del capitalisme.

3

La paradoxa de les societats de control.bcn

Les societats de control es caracteritzen per un poder que habilita en comptes de disciplinar, que sedueix els dominats i fa que desitgin el mateix que les vicissituds del poder

⁹⁷ La qual no és indispensable veure abans de morir.

⁹⁸ *The Purge* (sense data). Wikipedia, consultat el 11/08/2019. Recuperat de https://ca.wikipedia.org/wiki/The_Purge

⁹⁹ Marx, K. (1977), *El 18 de brumari de Luís Bonaparte*, Barcelona, Ariel.

econòmic els hi imposa, que genera innocus ciutadans que deixen que els seus gestos estiguin dictats fins al més mínim detall pels dispositius. La paradoxa de les societats de control és que tot i la tendència d'aquestes tècniques d'autogovern que concentren cada cop més quotes de poder i que capten les subjectivitats d'uns individus transparents és que temen cada cop amb més horror el naixement d'un poder de baix cap a dalt que s'escapi del seu control, encara quan el poder sigui innocu i millori les prestacions socials d'un dispositiu. La fòbia del poder a una alternativa desconeguda és proporcional a com d'atrapades tingui totes les facetes de la vida dels individus.

A Barcelona tenim la possibilitat de veure un fenomen¹⁰⁰ on els residus s'autoorganitzen per crear un nou dispositiu de seguretat que aspira a desplaçar i fer desaparèixer el vigent dispositiu de seguretat. En aquest cas el residus —les patrulles ciutadanes— són considerats com a tals perquè no estan subjectivats pel dispositiu de seguretat, que lluny de ser una màquina de govern efectiva és un mer exercici de la violència. El juliol del 2019 el recentment nomenat tinent d'alcalde de seguretat, Albert Batlle, en una entrevista a SER Catalunya va criticar les iniciatives ciutadanes que han explotat per la xarxa de metro de la ciutat de Barcelona orientades a combatre i denunciar el robatori de carteres i altres objectes personals. Batlle, encarnant el poder que no pot permetre que se li escapi res, va dir obertament que pensava combatre les patrulles ciutadanes. Estava disposat a reunir-se amb qui calgués però, deia, que deixar en mans d'aquest tipus de grups un tema tan sensible és perillós: «La responsabilitat de la seguretat, l'ordre públic i l'ordenança de convivència en democràcia correspon a l'administració, no pot haver-hi autoorganització.» El perill, doncs, no es deu a la incapacitat de calcular un futur incert, sinó a l'amenaça d'instauració de noves tècniques de poder —en definitiva, d'un nou dispositiu de seguretat— que desplaçarien al dispositiu actual, que «està en mans» de la coalició de govern.

Eliana Guerrero, líder de les patrulles veïnals, afirma que farà cas omís de les advertències de Batlle i l'insta a detenir i multar els membres de les patrulles si ho creu convenient: «Per què ens multarà, per associar-nos per protegir el ciutadà?». Hi ha, doncs, un desplaçament fàctic de les funcions de seguretat que el poder ha d'exercir sobre la seva població en el seu territori vers un poder alternatiu. La sentència de Batlle que millor capta la subordinació de tots els aspectes del govern de la vida —on s'inclou la seguretat— a l'esfera econòmica considera que l'autogestió no és en absolut el camí a la seguretat, sinó que és la porta d'entrada de màfies, de patrulles d'autoorganització. Les màfies, diu, són el més perillós que hi pot haver en temes de seguretat. Una màfia és una organització amb una estructura econòmica i un cos administratiu paral·lels al poder que reclama el monopoli

¹⁰⁰ Pareja, P. (2019), *Las patrullas ciudadanas desafían a Colau: "Que nos detenga si quiere"*. Eldiario.es. Recuperat de https://www.eldiario.es/catalunya/Colau-combatira-patrullas-ciudadanas-Barcelona_0_923558160.html

legítim de la coacció física: l'alcaldia de Barcelona. És en aquest context com es fa socialment acceptable l'aplicació d'una hipertròfia de mesures coactives i de tècniques de govern de cara al públic provinents d'entorns disciplinaris: l'Ajuntament, doncs, preveu posar en marxa amb les autoritats policials un «pla de xoc» consistent en la reobertura de la Comissaria de plaça de Catalunya, la incorporació de sis cents nous agents de la Guàrdia Urbana i l'aprovació de mil places més per als propers quatre anys. La intenció també és impulsar a través dels partits amb representació al Congrés una reforma del Codi Penal que sigui més dura amb els petits delictes i els criminals reincidents. És així com a Barcelona, s'estenen com una taca d'oli els mecanismes de poder disciplinaris i punitius, que complementen excel·lentment els mecanismes de control: a Barcelona hi ha wi-fi gratis al carrer, uns carrers on hi ha brigades mòbils dels mossos permanentment; hi ha el districte 22@ on es pot arribar en metro, en les andanes del qual hi ha policies amb armes de combat llargues; hi ha la plaça del MACBA, un espai públic obert a totes les identitats, i ben aviat a prop —a la Plaça Catalunya— hi haurà una nova comissaria. Els subjectes del rendiment barcelonins, doncs, viuran en un entramat de poder disciplinari i de control.

CONCLUSIONS

Les traduccions empíricament observables del poder —o del que creiem que és el poder— no aporten suficients elements per a un estudi sociològic rigorós. És necessari complementar l'observació amb l'estudi històric de les diverses èpoques de la civilització humana. Per deformació professional aquest estudi ha posat èmfasi en la fase tardana de la modernitat, de la qual actualment encara no s'ha convingut un terme unívoc per a anomenar-la —postmodernitat, hipermodernitat, modernitat avançada, modernitat tardana—. Del que sí que podem parlar amb convenciment quan l'esmentem és del caràcter neoliberal —o de liberalisme avançat— de la modernitat. Si bé «modernitat» faria referència al tipus de forces productives i al seu grau de desenvolupament, «neoliberalisme» —que en certa manera també apel·la al tipus de forces productives que li són corresponents— fa referència a l'element emocional, a les disposicions psicològiques i a l'actitud que els individus prenen vers la vida. L'actitud preponderant suprimeix les diferències entre vida i capital o, més ben dit, en crea una semblança genuïnament sintètica i artificial fins que vida i capital s'assimilen. És una fantasia feta realitat: l'ésser humà assimila quelcom que només creia propi d'objectes inanimats —de màquines, de béns immobles, d'especulacions bursàtils...— i el capital, una ficció social, assimila, o més ben dit, absorbeix, l'essència de l'ésser humà. Els subjectes que es constitueixen en aquesta assimilació esdevenen posseïts per una mutació, la qual —en termes darwinistes— és necessària per a adaptar-se a la realitat. La relació de l'humà amb la realitat no és la mateixa que amb el seu entorn (cosa no ens preocupa en aquest estudi). A ulls del subjecte tant la realitat com ell mateix estan abocats a una mateixa missió: el rendiment econòmic d'un i de l'altre. Pot dir-se amb tota seguretat que el subjecte neoliberal habita una hiperrealitat. Les ulleres amb què la contempla són dobles: per una banda, quan se li planteja el reconeixement de la intersubjectivitat del proïsme veu amb efecte túnel, la vista perifèrica es cega o no veu l'altre o el veu com un enemic, com una competència; per l'altra, quan és seduït a través de la llibertat, la visió se li amplifica quasi infinitament. Hi veu vies per autorealitzar-se i experimentar la seva subjectivitat. Si el capital tingués veu i el veiés diria amb vertader plaer: «Els teus desitjos són ordres... ja que són en el fons els meus desitjos que se t'han inculcat. I tu et creus lliure en el sotmetiment a la meua voluntat.» Si el capital en tingués de veu li diria això obertament al subjecte, i el subjecte gaudiria en acceptar tal manipulació, perquè el preu a pagar és inusualment plaent: l'aparent llibertat.

El buidament del carisma és un d'aquells fenòmens ben contingents a l'actualitat. És la culminació de la sinergia del dispositiu de la transparència, del psicopoder, de l'establiment del pensament tècnic com a mitjà per resoldre els problemes econòmics, del

racisme, de la violència exercida sobre un mateix i sobre els altres. La transformació del carisma pur en un carisma dòcil per al capital i fàcilment fotocopiable i inculcable — literalment, els seus preceptes caben en una octaveta— a la pràctica totalitat de la població ha sigut capaç, via aquestes modificacions, d'explotar millor que cap altra tècnica de control social la capacitat de mímica de l'ésser humà. La mímica és una de les virtuts més fantàstiques que posseïm. Sense mímica -sense la capacitat d'observació, avaluació, imitació i assumptió de les conductes exitoses paleses en els individus amb que compartim escenari— de ben segur que no hauríem arribat a ésser *homo sapiens*. Però quan el capital ha devorat i digerit la vida en una fagocitosis, la mímica deixa de ser un comportament inherent a la capacitat de supervivència i esdevé un comportament deslligat de tot fonament. La mera mímica, incapaç de relacionar-se amb la vida si no és a través del capital, reproduïx *ad infinitum* les conductes que són més rendibles econòmicament. Ordenant el món de forma lògica a través de la hiperrealitat, els actes mimètics dels subjectes són tant previsibles i orientats a aportar plusvàlua als fluxos de capital que esdevenen productes seriatos: l'individu només ha d'anar a la planta de treball —que està en actiu les vint-i-quatre hores del dia—, mirar què és el que més li interessa fer, inscriure la seva acció-producte en l'albaran i el llibre de comptes i repetir-ho, una i altra vegada, durant la resta de la seva vida. Les formes d'auto-govern neoliberal i els comportaments en que es tradueixen poden enumerar-se de forma més o menys exhaustiva, unes formes perduraran més que altres, que desapareixeran lògicament. L'important, com ha fet palès la investigació, és entendre que la racionalitat neoliberal se serveix de la voracitat i de la resiliència per tal de no tancar mai la seva estratègia. El neoliberalisme, encara que sembli impossible i paradoxal, és un sistema deliberadament asistemàtic. Genera *homo bellum* que s'extasien en saber que sempre tenen un flanc obert on batallar i on saben que podran rendir, reproduir el «seu» capital, amb total certesa.

V. P. C., L'Hospitalet de Llobregat, agost de 2019.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, G. (2005), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

— (2008), *Què vol dir ser contemporani?*, Barcelona, Arcadia.

Bauman, Z. (2017), *Retrotopia*, Barcelona, Arcadia.

De La Fabián Albagli, R.; Sepúlveda Galeas, M. (2018), *Gubernamentabilidad neoliberal postsecuritaria y resiliencia: una nueva metafísica de la identidad*, Athenea Digital, 18(3), e2114. Recuperat en <https://atheneadigital.net/article/view/v18-n3-delafabian-sepulveda>

Deleuze, G. (1995), *¿Qué es un dispositivo?*, en DD.AA, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.

— (2006), *Post-scriptum sobre les societats de control*, Polis: Revista Latinoamericana, nº 13, p. 4. Recuperat de <https://journals.openedition.org/polis/5509>

— (2007), *La inmanencia: una vida...*, en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós.

Esposito, R. (2009), *Comunidad y violencia*, Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes, IV Época, 12.

Foucault, M. (1992), *Del poder de soberanía al poder sobre la vida* en, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta.

— (2006), *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Gómez Villar, A (2018), *Ernesto Laclau i Chantal Mouffe: Populisme i hegemonía*, Barcelona, Gedisa.

Han, B-C (2014), *Psicopolítica*, Barcelona, Herder.

Marx, K. (1977), *El 18 brumario de Luís Bonaparte*, Barcelona, Ariel.

Peran, M. (2016), *Indisposición general: ensayo sobre la fatiga*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru.

Schmitt, C. (1930), *El proceso de neutralización de la cultura*, Madrid, Revista de Occidente, Tomo XXVII, Enero Febrero Marzo.

— (2011), *Ética de Estado y Estado pluralista*, LOGOS: Anales del Seminario de Metafísica, Vol. 44.

Stiegler, B. (data desconeguda), *Byopower, psychopower and the logic of the scapegoat*, Ars Industrialis. Recuperat de <http://www.arsindustrialis.org/node/2924>

Tse-Tung, Mao (1975), *Contra el liberalismo*, en *Estilo del Trabajo en el partido*, Madrid, Akal.

Weber, M. (2004), *Conceptos sociológicos fundamentales en Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

— (2012), *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial.

Obres pictòriques

Currie, K. (1991), *The Troubled City* [Pintura], Edimburg, Scottish National Gallery. Recuperada de <https://www.nationalgalleries.org/art-and-artists/83595/troubled-city>

Kalmakoff, N. (1922), *Autoretrat: La corona d'espines* [Pintura], Col·lecció privada. Recuperada de <https://www.christies.com/lotfinder/Lot/nicolas-kalmakoff-1873-1955-self-portrait-the-crown-of-5742267-details.aspx>

Sinopsis de pel·lícules

The Purge (sense data). Wikipedia, consultat el 11/08/2019. Recuperat de https://ca.wikipedia.org/wiki/The_Purge

Articles de premsa de consulta en línia

Dreyfus, H., Rabinow, P. (1984), *Michel Foucault: "El sexo es aburrido"*, El País. Recuperat de https://elpais.com/diario/1984/06/27/cultura/457135204_850215.html

Pareja, P. (2019), *Las patrullas ciudadanas desafían a Colau: "Que nos detenga si quiere"*. Eldiario.es. Recuperat de https://www.eldiario.es/catalunya/Colau-combatira-patrullas-ciudadanas-Barcelona_0_923558160.html