

Altres títols de la col·lecció:

*Què se n'ha fet de la veritat? /*

*Què se n'ha fet de la revolució?*

Xavier Bassas/Martí-Jufresa  
(eds.)

A les VI Jornades Filosòfiques, volíem abordar una qüestió de la qual ningú no podrà negar el caràcter fonamental; una qüestió transversal perquè ens afecta a totes i tots a diferents nivells: el treball. I volíem preguntar-nos: per què treballem? No és una pregunta retòrica que podríem cloure amb una resposta de sentit comú: ¿qui gosaria respondre «Treballo perquè és el que toca» o «Treballo només pels diners», i quedar-ne satisfet? Per dir-ho breument, el propòsit d'aquestes jornades era contestar la naturalitat del treball i dels binomis consensuats que, a diferents nivells, governen la nostra concepció del treball.

Els textos reunits aquí han estat escrits, especialment per a aquest volum, per participants a les VI Jornades Filosòfiques de Barcelona, que van tenir lloc del 14 al 16 d'octubre del 2015 a l'Arts Santa Mònica, el CCCB i l'Institut francès de Barcelona.



Lluites per d'altres imaginaris laborals

PER QUÈ TREBALLEM?

# PER QUÈ TREBALLEM?

## Lluites per d'altres imaginaris laborals

**Xavier Bassas Vila / Felip Martí-Jufresa (eds.)**

**MAURIZIO LAZZARATO / CRISTINA CARRASCO / GERARD HORTA /  
KARINA FULLADOSA-LEAL / FRANCESC SERÉS / INGRID GUARDIOLA /  
DANIELA APARICIO / JOSÉ LUIS MARTÍN RAMOS**



Maurizio Lazzarato  
Cristina Carrasco  
Gerard Horta  
Karina Fulladosa-Leal  
Francesc Serés  
Ingrid Guardiola  
Daniela Aparicio  
José Luis Martín Ramos



**PER QUÈ TREBALLEM?**

**Lluiteu per d'altres imaginaris laborals**

# **PER QUÈ TREBALLEM?**

**Llites per d'altres imaginaris laborals**

**VI Jornades Filosòfiques de Barcelona  
2015**

**XAVIER BASSAS  
FELIP MARTÍ-JUFRESA  
(EDS.)**

## ÍNDIX

|                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Presentació de les VI Jornades Filosòfiques,</b><br>per Xavier Bassas i Felip Martí-Jufresa .....                | 9   |
| <b>Entrevista a Maurizio Lazzarato .....</b>                                                                        | 15  |
| <b>¿Por qué trabajamos?,</b><br>per Cristina Carrasco .....                                                         | 23  |
| <b>Treball: una aproximació des de l'antropologia social,</b><br>per Gerard Horta .....                             | 31  |
| <b>¿Por qué trabajamos en Sindihogar?,</b><br>per Karina Fulladosa-Leal .....                                       | 67  |
| <b>Els treballs i els homes,</b><br>per Francesc Serés .....                                                        | 79  |
| <b>Les fractures de l'imperatiu econòmic del treball,</b><br>per Ingrid Guardiola .....                             | 85  |
| <b>¿Por qué trabajamos? Rehumanizar lo humano,</b><br>per Daniela Aparicio .....                                    | 95  |
| <b>El dret a la peresa: contra l'obligació del treball...<br/>i del consum,</b><br>per José Luis Martín Ramos ..... | 107 |
| <b>“Ne travaillez jamais”, documents d'una exposició</b><br>per Col·lectiu de comissàries .....                     | 113 |
| <b>Biografies dels autors i les autores .....</b>                                                                   | 125 |

## PRESENTACIÓ DE LES VI JORNADES FILOSÒFIQUES

(14 d'octubre de 2015)

**Xavier Bassas:** Permeteu-me començar dient que la filosofia és indisciplinada. Ja fa sis anys que, des d'aquestes jornades filosòfiques, hi anem insistint d'una manera o una altra, davant la desaparició de la filosofia a les escoles i en contra de tots aquells i aquelles que consideren la filosofia com un simple discurs d'etiquetatge, com a retòrica acadèmica o passatemp de sobretaula. La filosofia és, ben al contrari, pensament indisciplinat per, com a mínim, dues raons. D'una banda, perquè el pensament no se sotmet a les limitacions i etiquetes establertes per les diferents disciplines: filosofia política, metafísica, poesia, sociologia, economia, art, etc. El pensament té en compte aquestes distincions, en coneix la història i els detalls, però sempre com a font de reflexió en comú i de canvi, no com a fronteres d'«especialització» que desactiven tota força crítica. D'altra banda, la filosofia és pensament indisciplinat perquè desobeeix, desobeeix les regles naturalitzades, el consens i les evidències «naturals». Quan els filòsofs i les filòsofes sentim allò d'«Això és el que hi ha», «És evident»,

«Els calés són els calés», «La feina és la feina», «El món és així», etc. se'ns posen les orelles de punta i amb els ullals del pensament estripem el consens naturalitzat per obrir espais de qüestionament. I aquest qüestionament no és «només» un «discurs»: aquest qüestionament és també acció. En aquestes VI Jornades Filosòfiques, el que volem és qüestionar el sentit del treball capitalista, el sentit de l'activitat laboral tal com es dona en la nostra societat d'una manera naturalitzada. Sembla que treballar, la manera en què treballem, és el que toca, es el que hi ha, naturalment. Però no es tracta de fer una crítica general de tota forma històrica o venidora de treball, de la feina en general, de l'activitat productiva com a tal. «Per què treballem?» és, doncs, una pregunta que vol sumar-se a les accions i reflexions actuals que van en aquesta mateixa línia (cada cop més: pel·lícules, llibres, accions, associacions, plataformes, creacions de nous sindicats, etc., o el curs «Transformacions del treball» l'Observatori DESC contemporani d'aquestes mateixes VI Jornades Filosòfiques); una pregunta que pretén desnaturalitzar el fet de treballar, la manera com treballem i el per a qui treballem sota el domini del neoliberalisme. El treball neoliberal no és «el que hi ha», naturalment. Cerquem un treball «desnaturalitzat»...

**Felip Martí-Jufresa:** Per això mateix, la pregunta pel sentit del treball, tal com l'hem plantejada frontalment, no l'hauríem d'associar a un elogi general i transhistòric de la mandra. Maurizio Lazzarato situa bé la qüestió en el títol del seu text sobre Marcel Duchamp: *Marcel Duchamp i el rebuig del treball*. No diu, per tant, «Marcel Duchamp i el *dolce far niente*». La mandra que ens interessa aquí és una mandra determinada, és la mandra i l'avorriment suprem que ens provoquen les múltiples modalitats del treball capitalista. En aquest sentit, tampoc no hem d'associar la pregunta sobre el sentit del treball a una apologia de l'oci que amagui que l'oci —contràriament a la famosa dita— fa temps que s'ha barrejat amb

el negoci. L'oposició oci-negoci, oci-treball, està tan en crisi com la resta d'oposicions (treball-atur, assalariat-autònom, treball reproductiu - treball productiu, etc.) que estructuren encara moltes teories del treball i els discursos sobre «la qüestió social» que inunden tertúlies i altres escenes del mercat cultural... No es tracta de discutir si treballar en general està bé o està malament. Desfer d'entrada aquest *quiproquo* ens permetrà de desactivar certes crítiques que despolititzarien aquestes jornades i que les farien girar entorn de qüestions morals que no són les que volem plantejar.

**X. B.:** Del que es tracta és més aviat de pensar les formes contemporànies de rebuig individual i col·lectiu de la producció social de riquesa en el capitalisme, rebuig de la colonització de les nostres vides per part de la lògica del capitalisme contemporani tant en l'àmbit subjectiu com social: rebuig, d'una banda, dels afectes que dominen la nostra relació subjectiva amb el treball (angoixa per l'atur i la precarietat, o estrès per la hiperproductivitat); i, d'altra banda, rebuig de les polítiques econòmiques, embrutidores, determinades per l'enganyosa utopia de cartó pedra d'allò que anomenen *plena ocupació* (El Dorado?) i per indicadors econòmics que només preveuen l'acumulació de riquesa. Com trobar un veritable sentit del treball que no obri constantment escenes de conflicte, individualista o social, entre jo, tu, home o dona, entre el treball productiu o reproductiu, entre nosaltres i el planeta? Com aplicar localment i globalment altres indicadors econòmics, ens pregunta Cristina Carrasco, que no prevegin només el treball mercantil, el creixement productiu? No som davant d'una crisi econòmica, sinó davant d'una crisi de l'economia, assenyala Moulrier Boutang al seu darrer llibre. Perquè no podem fer veure que el treball en les nostres societats capitalistes continua tenint un sentit evident. «Treballa per pagar el cotxe, pago el cotxe per poder anar a treballar», diu la cançó dels Bolchévite amb la qual acaba la pel·lícula *Volem rien foutre al*

*país*, que vam projectar en presència d'un dels seus directors, Christophe Coello, i que va cloure aquestes jornades.

**F. M. J.:** Ara bé, cal dir que plantejar la qüestió del rebuig del treball en aquest context ens obliga a centrar el focus en el mercat cultural i del coneixement en general. Plantejar el tema del rebuig del treball aquí no tindria cap pes si no es traduís en la contestació de les formes d'acoblament de les pràctiques filosòfiques, artístiques i teòriques en general al mercat del treball cultural i científic capitalista. Si no poséssim aquest tema sobre la taula en aquests termes se'ns podria acusar molt fàcilment de produir una contradicció performativa, és a dir, de dir una cosa i fer-ne el contrari, de sucumbir al més pur i simple bla, bla, bla. Per dir-ho d'una altra manera: del que es tracta no és tant de construir una enèsima filosofia de la mandra, sinó d'identificar en què consisteix avui una pràctica mandrosa de la filosofia. Mandrosa de seguir els paràmetres, els ritmes, les formes i les múltiples vexacions burocràtiques en què consisteix el mercat de la filosofia professional contemporània. El mercat capitalista de la filosofia és el mercat dels experts i dels divulgadors (dues cares de la mateixa moneda) que, de primer, lluiten per construir-se i acreditar-se com a tals en els centres de prestigi mundial de producció d'experts en filosofia, i que, un cop acreditats com a tals, passen la vida desenvolupant i intentant de mantenir o fer augmentar el valor del seu producte discursiu especialitzat mitjançant la publicació de tones d'escrits i de comunicacions orals en els espais institucionals cogeneradors d'aquest valor (revistes, editorials, centres universitaris, centres culturals, diaris, teles, ràdios, etc.). El que cal contraposar a aquesta filosofia totalment acohlada a la lògica del capitalisme contemporani no és la inactivitat abstracta i el rebuig de l'intercanvi en general, sinó la invenció i la perseverança en les formes d'escriptura i d'oralitat del pensament que, a distància mandrosa d'aquest camp filosòfic de la competència liberal, segueixen proliferant en

la nostra societat (en certs *sites*, en certes editorials, en certes revistes, en certes escoles, en certs centres culturals, en múltiples espais de militància, però també en la intimitat molecular de converses entre amics en bars, a les cases, per Skype o en el col·loqui informal, més o menys organitzat, entre participants en xats en tot tipus de xarxes socials digitals). És en aquest registre paraprofessional (que també pot activar-se com a espai i forma de lectura de productes típicament professionals; penseu en els usos de YouTube, per exemple); és en aquest registre, dic, que el pensament s'afirma obertament com a bé comú i com a vector de pol·linització de la intel·ligència social.

**X. B.:** Les jornades van comptar com sempre amb persones de diferents procedències i edats, de posicions i amb coneixements diferents més enllà de la filosofia, persones d'àmbits laborals molt diversos. Esperem que, entre totes i tots, deixem en aquest volum ressonar indisciplinadament una pregunta clau que fomenta la contestació del treball tal com el patim avui: «Per què treballem?».



## ENTREVISTA A MAURIZIO LAZZARATO

**Xavier Bassas:** Per què va passar de la qüestió del treball immaterial a la qüestió del deute?

**Maurizio Lazzarato:** Quan vam arribar a França amb en Toni Negri i d'altres, vam començar a treballar sobre la qüestió del treball immaterial des d'una òptica marxista. En aquella època hi havia una classe obrera. No es troba un subjecte social i polític a l'interior del treball cada dia. Vam descriure les transformacions del treball des d'una òptica sociològica i econòmica. Veníem d'una tradició centrada en el rebuig del treball i vam decidir d'abandonar aquesta categoria per diferents raons. En realitat, el que va passar és que hi va haver una transformació del capitalisme mateix. Com a finals del segle XIX, el capital es va recentrar en l'hegemonia del capital financer. A finals del segle XIX, el capitalisme hegemònic era el capitalisme financer. Els conflictes del capital financer són a l'origen de la Primera Guerra Mundial. La confrontació establerta des dels anys vint fins als anys setanta i vuitanta del segle XX va obligar el capital a una sèrie de compromisos, però

tan bon punt va poder desempallegar-se d'aquesta confrontació, el capitalisme va tornar a la seva dominant financera. Ara bé, va tornar a un capital financer molt més fort que el del segle XIX. El nou capitalisme financer ha anat reconfigurant totalment l'empresa, la societat i el *welfare*. El capital va decidir de desplaçar la lluita de classes de la relació capital-treball a la relació creditor-deutor, i això nosaltres ho vam veure molt tard. Però jo no em vaig oposar a la categoria del treball immaterial per això, sinó perquè era una categoria massa específica que no aconseguia aplegar totes les modificacions del treball: el treball de les dones, el treball colonial, el treball precari, el treball obrer en els països del tercer món... Per això ja no utilitzo la categoria de treball immaterial. És una categoria massa feble tant analíticament com políticament, que no s'acobla amb la categoria del rebuig del treball. La categoria del capitalisme cognitiu és encara pitjor: és una veritable catàstrofe política i teòrica que reproduïx els mateixos atzucacs que la categoria del treball immaterial. Utilitzar-la fa vint-i-cinc anys va ser només un error; utilitzar-la avui és directament una irresponsabilitat política perquè no serveix per determinar els terrenys de recomposició política. No serveix per a res, és una joguina per a professors universitaris.

**Felip Martí-Jufresa:** Com defineix la seva posició teòrica? És la posició d'un militant?

**M. L.:** Sí. Jo sóc un militant. L'anàlisi del funcionament del capitalisme contemporani m'interessa en tant que permet de dibuixar la situació actual de la lluita de classes, i això contribueix a determinar terrenys de recomposició política pertinents i eficaços. La categoria de capitalisme cognitiu, fins i tot en la versió de Toni Negri, no permet d'identificar cap conflicte significatiu del capitalisme contemporani. No es pot qualificar el capitalisme contemporani com a capitalisme cognitiu. Aquesta categoria no permet d'identificar el que va passar a Grècia, per exemple. Aquest conflicte qüestionava el

capitalisme mateix; en aquest conflicte el capitalisme estava disposat a provocar una guerra civil per tal de no cedir. Em podeu dir un sol conflicte polític d'envergadura al voltant d'alguna cosa lligada al capitalisme cognitiu? No, no podeu. El capitalisme contemporani no és un capitalisme cognitiu, és un capitalisme financer, un capitalisme de l'economia del deute. I és així perquè és aquí on el capital genera els seus beneficis i és aquí on no vol cedir res. L'acumulació dels beneficis a tot el món passa pel deute. Com s'aconsegueix colonitzar un país sencer? No es colonitza amb les dades o els *big data*, es colonitza amb el deute. Grècia és un país totalment colonitzat. Tot el treball (el «treball cognitiu», el treball assalariat clàssic, el treball independent, el turisme, etc.), la població sencera es troba atrapada en el mecanisme del deute. El deute ho neteja tot. El treball cognitiu és una petita fracció de treballadors que no pot representar el conjunt de la composició de classe. El que hi ha és: o bé lluites entorn de la precarietat (com la dels intermitents de l'espectacle —que, per cert, mai no es van reconèixer com a treballadors cognitius, sinó com a intermitents i precaris), o bé hi ha lluites entorn del deute. Perquè l'acumulació del capital es fa mitjançant el deute. El punt de vista estratègic del capital contemporani és el deute. L'estratègia política del capital la defineix el capitalisme financer.

**F. M. J.:** Per tant, una de les formes concretes de rebuig del treball avui seria el rebuig del deute...

**M. L.:** Sí. Això és el que va passar a Grècia. La victòria del no en el referèndum va ser un rebuig, un rebuig del treball que va esdevenir un rebuig de totes les normes perquè les polítiques del deute ho decideixen tot: el nivell dels salaris, el nivell de l'atur, el nivell de les pensions, el nivell del *welfare state*...

**X. B.:** Però Grècia és justament un exemple del fet que amb el rebuig no n'hi ha prou per forçar un canvi de les polítiques socials...

**M. L.:** Perquè el que ens cal és una màquina de guerra que sigui capaç d'organitzar aquest rebuig. Podem seguir discutint de la renda bàsica, però el que cal és discutir dels nivells d'organització. L'únic model del qual disposem fins avui és el vell model leninista que ja fa quaranta anys que no funciona. D'aleshores ençà no hem fet cap pas.

**X. B.:** El seu discurs teòric s'acaba amb el rebuig subjectiu o ens pot avançar alguns trets d'aquesta màquina de guerra que ens crida a construir?

**M. L.:** No especialment, només en puc situar els límits. Com deia abans, s'ha de pensar un nivell d'organització que pugui reunir les diferents figures de treballador que el capitalisme contemporani ha produït: les dones, els pobles colonitzats, els «treballadors cognitius», els precaris, etc. Tot sabent que cadascuna d'aquestes figures té la seva història.

**F. M. J.:** És el que vam intentar fer durant el col·loqui, quan vam abordar la necessitat de construir un nou tipus de sindicat que no es fonamentés en la figura del treballador assalariat, sinó en una figura totalment híbrida que travessaria en diagonal les oposicions que van estructurar el mercat de treball i que el capitalisme mateix s'ha encarregat d'enderrocar: autònom/assalariat, treballador/aturat, treball productiu / tasques reproductives, etc.

**M. L.:** Efectivament, l'únic que ha fet aquest pas en l'àmbit social és el capital. Quan el capital actua amb el deute, no apunta a un sector de la població, apunta a tota la nació. Veuen la diferència? A Grècia van reduir el salari dels treballadors, van reduir els serveis, van expropiar els aeroports... És aquest el nivell de conflicte que imposa el capital. Estableix un conflicte que va des dels ports i els aeroports fins als serveis i les pensions... El deute toca el conjunt de l'economia social. Els capitalistes tenen una mirada total sobre el conflicte. I nosaltres ens hauríem d'oposar a aquesta màquina total amb el petit tre-

ballador cognitiu? Tenim un punt de vista tecnòleg sobre el que passa, no un punt de vista polític. Els capitalistes, en canvi, sí que el tenen aquest punt de vista polític sobre el que passa.

**F. M. J.:** Canviant una mica de prisma, ens podria donar alguna pista de com el rebuig del treball es tradueix en la seva vida?

**M. L.:** No he volgut mai integrar-me en una institució. No ha estat exactament una decisió, però gairebé. Em trobo molt bé no havent de seguir la disciplina del funcionament d'una institució, com ara haver de seguir uns horaris molt fixos. No gasto massa diners i, per tant, no necessito guanyar-ne massa, dispenso de molt temps... És per això que Marcel Duchamp m'interessa, li tinc simpatia per aquestes raons.

**F. M. J.:** Quina és la professió respecte de la qual vostè es desidentifica? Marcel Duchamp, per exemple, es definia negativament en relació amb l'artista dient que era «anartista»...

**M. L.:** Diuen que sóc filòsof i sociòleg, però jo no em sento ni una cosa ni l'altra. La gent em convida i necessita dir alguna cosa, jo els deixo dir... Llegeixo llibres de sociologia i filosofia, però no és el meu fort.

**F. M. J.:** En canvi, militant sí que n'és, oi?

**M. L.:** Sí, però no com ho era abans. No tinc cap organització política. Sóc un militant revolucionari sense organització revolucionària. Avui no hi ha organització del moviment revolucionari, entre d'altres coses perquè la teoria de la revolució contemporània no pensa la guerra. Fins avui, els revolucionaris sempre havien pensat la guerra perquè en el fonament de la relació del capital hi ha una relació de guerra, de guerra civil. Els capitalistes sí que pensen la guerra. Diuen: «No és que la lluita de classes no existeixi, és que la vam guanyar nosaltres! No és que la guerra no existeixi, és que l'hem guanyat nosaltres!». Això és un punt de vista intel·ligent. Aquesta és

la diferència entre un punt de vista estratègic i un punt de vista economicista que diu que s'ha d'estudiar el treball, el valor, els *big data*, etc. Per al capital, la relació estratègica és la relació creditor-deutor. És aquí on se situa el conflicte. Això no vol dir que no s'hagi d'estudiar la resta d'assumptes, però si no tenim aquest punt de vista global no podrem posar en marxa la lluita allà on hem de fer-ho.

**X. B.:** I la figura de l'estat?

**M. L.:** Al segle XIX, l'estat tenia una certa autonomia respecte del capital i controlava la seva màquina de guerra. En el curs del segle XX, amb les dues guerres mundials, el capital va posar en marxa un procés amb el qual ha acabat apropiant-se la màquina de guerra de l'estat i l'estat mateix. La màquina de guerra i l'estat han esdevingut components de la màquina capitalista. És molt senzill. El neoliberalisme és justament això.

**F. M. J.:** I quina posició té respecte de la Unió Europea?

**M. L.:** La Unió Europea (UE) és la institució més neoliberal que hi ha en el món. És més neoliberal que els Estats Units. Els pobles europeus han de desempallegar-se d'aquest comandament neoliberal.

**F. M. J.:** I com ho han de fer? Per via interna, intentant transformar la UE en una veritable unió federal, o desmantellant-la?

**M. L.:** No tinc cap fetixisme respecte de la UE. Penso que la UE no ens ha dut enlloc. La UE és un procés orquestrat pel capital de reorganització de l'espai europeu en relació amb una batalla geopolítica mundial. Ens hem de desfer d'aquesta unió europea, si no, no farem res. Però aquest desmantellament no ha de fer-se a partir dels estats nació. No hi ha cap oposició entre l'estat nació i la UE. Avui, l'estat nació és un component de la UE.

**X. B.:** Podem parlar una mica de la seva relació amb l'art contemporani? Quina és la funció possible de l'art contemporani en relació amb la qüestió del rebuig del treball?

**M. L.:** L'art contemporani té les mateixes dificultats que la resta de funcions socials. L'art contemporani es troba en el mateix atzucac en el qual es troba la política. Tots ens trobem en el mateix atzucac. El que ens cal és trobar tots junts la manera de sortir-ne. L'art contemporani gira boig, però no és l'única pràctica que es troba en aquesta situació. Caldria trobar la pregunta adequada. Si trobéssim la bona pregunta ja estaria bé, però jo no sóc artista i no puc dir exactament el que passa en l'art contemporani. El que veig és que ha esdevingut un producte com un altre. Fa un temps, l'art tenia una càrrega crítica gairebé en si mateix, però avui és una pràctica com una altra. No fa ni fred ni calor a ningú. A l'època de les avantguardes tenia una perillositat, una càrrega crítica, suposava una obertura de possibilitats. Ara ha esdevingut un treball com un altre. Hi ha qui cerca en la direcció de proposicions interessants com el principi d'equivalència de Filliou, però no aconseguim concretar posicions. Ens trobem encara en una situació vaga. En el camp de la política, hi insisteixo, tampoc no es tenen més idees. Com deia abans, és una fase una mica d'*impasse*. Penso que aquesta fase només pot comprendre's si pensem en termes d'una seqüència històrica llarga. El moviment revolucionari té una producció institucional molt feble. Després de l'experiència leninista, l'experiència dels consells, una sèrie d'experiències a cavall entre el segle XIX i el XX, no hem inventat res. El capitalisme, en canvi, té una producció institucional increïble. Cada vegada produeix noves institucions. Així doncs, el problema que tenim no té res a veure amb les distincions entre treball material i treball immaterial, cognitiu o no; té a veure amb la incapacitat de produir noves institucions, de pensar-les i de fabricar-les.

**F. M. J.:** Però, malgrat tot, vostè es va comprometre amb una lluita com la dels intermitents de l'espectacle a França...

**M. L.:** El moviment dels intermitents no és un moviment revolucionari, però el vaig seguir fins al final perquè allà on es crea una obertura s'hi ha de treballar. El problema més important avui no és definir què és el capitalisme, sinó què podria ser una organització revolucionària eficaç.

## ¿POR QUÉ TRABAJAMOS?<sup>1</sup>

CRISTINA CARRASCO

### ¿Qué trabajo?

Muchas veces se dice que lo importante en la reflexión sobre un tema no son tanto las respuestas, sino las preguntas que se plantean. Las preguntas —si van a lo sustantivo del asunto— son las que verdaderamente nos hacen pensar. Frente al título de estas jornadas, «¿Por qué trabajamos?», podemos ensayar distintas respuestas según desde dónde miremos el trabajo. Si tenemos la visión estrecha de la economía, donde

---

<sup>1</sup> Las ideas que aparecen en este artículo no son exclusivamente mías. Son fruto de debates, reflexiones y lecturas mutuas mantenidas durante varios lustros entre diversas autoras y autores. El conocimiento no es propiedad de nadie; se va construyendo colectivamente. Sin embargo, en el artículo no se incorporan referencias bibliográficas sencillamente por la imposibilidad de señalar todas las que deberían estar. Aunque sí quisiera nombrar a Antonella Picchio y Amaia Pérez Orozco como personas y amigas con las cuales he compartido teorías, políticas y acciones. Por supuesto, asumo totalmente la responsabilidad de lo escrito.

trabajo es sinónimo de empleo, se puede mantener un amplio debate sobre si debemos o no trabajar bajo las relaciones capitalistas, o de qué manera, en qué condiciones, qué alternativas habría, etc. Esta visión del asunto correspondería a una mirada androcéntrica, centrada en la actividad asignada socialmente a los hombres, la que tiene reconocimiento social. Pero, desde una perspectiva de mujer y feminista, la pregunta podría parecer casi absurda. ¿Por qué trabajamos? Creo que la mayoría de mujeres responderían, sencillamente, para sostener la vida.

Desde que las personas somos personas (por poner un límite histórico), hemos tenido que trabajar para subsistir: ya las sociedades más primitivas trabajaban en la recolección de frutos, la caza de animales, la preparación del hábitat, el cuidado de las criaturas, etc. Más adelante, los trabajos fueron transformando la naturaleza y haciéndose cada vez más complejos, pero siempre se mantuvo el cuidado de las personas.

A lo largo de la historia han existido distintos tipos de trabajo diferenciados básicamente por el tipo de relaciones sociales de poder bajo las cuales se desarrollaban: trabajo esclavo, trabajo voluntario, trabajo capitalista, trabajo de subsistencia, etc. Este último ha sido fundamental para mantener la vida y ha sido transistémico: todas las sociedades lo han requerido, acompañando la realización de otros tipos de trabajo. Ha presentado distintas características según la época y el lugar, pero siempre ha sido necesario. Es lo que hoy llamamos *trabajo doméstico y de cuidados*.

### **La desvalorización del trabajo doméstico y de cuidados**

A pesar de la importancia histórica y social del trabajo de subsistencia, la economía se ha caracterizado por no incluir en sus cuadros analíticos los trabajos que caen fuera de la producción destinada al mercado. El origen de esta visión sesgada del trabajo hay que buscarlo en los procesos de indus-

trialización y la conceptualización que realizaron los economistas clásicos. Durante dicho proceso, parte de la producción realizada hasta esos momentos en la casa medieval —cuna de producción y vida— se separa físicamente y se comienza a producir para los mercados. Producción obtenida con un nuevo tipo de trabajo —asalariado— que tiene lugar bajo relaciones sociales diferentes de las conocidas hasta entonces.

La teoría del valor trabajo iniciada por Adam Smith —y continuada posteriormente por David Ricardo y Carlos Marx—, según la cual el trabajo (industrial) es la fuente del valor, le da una gran centralidad al concepto, y de aquí que este se redefina haciendo una asociación simbólica entre trabajo y trabajo asalariado. Al trabajo realizado desde y en los hogares no se le otorgará categoría económica, restándole todo tipo de valor social y económico. El concepto de plusvalía que Carlos Marx teorizará más adelante responde a la misma tradición clásica y, en consecuencia, en el valor de la fuerza de trabajo no estará considerado todo el trabajo doméstico y de cuidados absolutamente necesario para su reproducción.

Los trabajos realizados desde los hogares sin remuneración dineraria —implicados directamente en el cuidado de la vida y de los cuerpos— quedan ocultos bajo el peso de la «mano invisible», a pesar de ser el eje central de la existencia humana. Este «olvido» teórico y político —que ha ayudado a determinar diferencias profundas en los trabajos y en las vidas de mujeres y hombres— no es sorprendente, ya que responde a una ideología patriarcal que ha desvalorizado todo aquello relacionado con las mujeres: sus actividades, sus formas de actuar, de pensar, su cuerpo (utilizado y violentado por lo masculino), el tipo de relaciones que establecen, etc.

En definitiva, la identificación entre actividad laboral remunerada y trabajo no es algo «obvio» o «natural», sino el resultado de un complejo proceso histórico de reconceptualización, que guarda relación con la división sexual del trabajo, las relaciones patriarcales y con el modo en que, desde la eco-

nomía teórica, se ha ido definiendo el concepto. Utilizar un término para designar una actividad asociada a lo masculino pero con pretensiones de universalidad no es ajeno al patriarcado. Es la creación del simbólico a través del lenguaje. Lo masculino tiende a categorizarse como universal, con lo cual se invisibiliza al resto de la sociedad, básicamente a las mujeres.

Así, en el proceso de desvalorización del trabajo doméstico y de cuidados encontramos razones patriarcales —el trabajo reconocido y valorado se asocia a lo masculino— y razones capitalistas —contar con una fuerza de trabajo por debajo de su coste real, lo que aumenta los beneficios de la empresa privada. Una desposesión o expolio del trabajo doméstico y de cuidados; razón suficientemente poderosa como para mantener oculto el fuerte ligamen que mantiene el trabajo realizado desde los hogares con la producción capitalista.

### **Más allá del paradigma de mercado: la recuperación del trabajo de cuidados**

No es fácil definir la idea de trabajo. Siempre que intentemos una definición, nos vamos a encontrar con unos límites borrosos; pero lo que sí está claro es que la idea de trabajo va mucho más allá de la idea de empleo. Podemos aventurar que se trata de un concepto amplio que representa toda actividad humana orientada a producir bienes y servicios destinados a satisfacer necesidades humanas. Una actividad que se desarrolla de manera continua y forma parte de la naturaleza humana; que permite crear las condiciones adecuadas para que se desarrolle la vida humana partiendo de las condiciones del medio natural. Las necesidades humanas pueden ser universales, pero la forma de satisfacerlas ha ido cambiando a lo largo de la historia, tanto por razones geográficas como culturales o

tecnológicas<sup>2</sup>. Los trabajos, por tanto, también han sido cambiantes, en su forma, en su contenido y en las relaciones sociales bajo las cuales se realizan.

En nuestras sociedades patriarcales capitalistas podríamos decir que existen principalmente tres tipos de trabajos: voluntario o de participación ciudadana, doméstico y de cuidados, y mercantil capitalista<sup>3</sup>. Pero, tal como hemos dicho, la economía solo considera como económico lo que pasa por el mercado. Así, a los otros trabajos los excluye de sus análisis y de sus indicadores<sup>4</sup>.

Para centrarnos en nuestro interés, consideraremos solo los trabajos realizados en o desde los hogares y los realizados en o para el mercado. Estos trabajos no se desarrollan de forma paralela o sin conexión entre ellos, como suele insinuar la economía, sino que están fuertemente relacionados entre sí, tanto que cada uno depende de que se realice el otro. Es decir, existe una relación dinámica entre los procesos de producción y reproducción de mercancías y el proceso de reproducción de la población y, en particular, de la fuerza de trabajo. El trabajo de mercado permite obtener un dinero necesario para adquirir bienes y servicios en el mercado; pero el dinero —sea salario o algún tipo de transferencia— nunca ha sido suficiente para

---

<sup>2</sup> De acuerdo con los autores y autoras que trabajan en la línea de Amartya Sen, las necesidades podrían ser universales, pero los satisfactores serían específicos. Por ejemplo, la necesidad de abrigo no se satisface de la misma manera en el Polo Norte que en Centroamérica.

<sup>3</sup> además de otros, como por ejemplo parte de la prostitución o las empleadas domésticas internas, son trabajos que tienen lugar bajo relaciones más semejantes a relaciones esclavas que a relaciones capitalistas.

<sup>4</sup> Por ejemplo, si un plato de comida se prepara en casa o con trabajo voluntario no queda contabilizado en el producto interior bruto; en cambio, si el mismo plato de comida se prepara en un restaurante sí se contabiliza en los indicadores económicos. Lo cual es absurdo, ya que, de hecho, el país ha producido un plato de comida, aunque en cada caso bajo relaciones sociales diferentes.



reproducir a las personas diaria y generacionalmente<sup>5</sup> y, sobre todo, para realizar los cuidados necesarios en todos y cada uno de los momentos del ciclo vital. Por tanto, es absolutamente necesario realizar el trabajo doméstico y de cuidados que, a través de una serie de actividades destinadas a criar y mantener personas saludables, con estabilidad emocional, seguridad afectiva, capacidad de relación y comunicación, etc., que van más allá de la subsistencia biológica, hacen que seamos personas sociables y permiten que la vida continúe.

Este cuidado es universal, en el sentido de que todos y todas lo requerimos porque vivimos en cuerpos y psiquis vulnerables; y es inevitable, ya que la vida humana depende de ello. Y, por tanto, debiera ser un tema social y político, y no un asunto de las mujeres. Además, como se advirtió anteriormente, desde el punto de vista económico, el trabajo doméstico y de cuidados permite que se reproduzca la fuerza de trabajo necesaria para que los procesos de producción capitalista continúen. Así, la economía del cuidado sostiene el entramado de la vida social humana, ajusta las tensiones entre los diversos sectores de la economía y, como resultado, se constituye en la base del edificio económico. De aquí que los sistemas económicos pasados y las sociedades actuales resulten insostenibles sin la gran masa de trabajo doméstico que aportan las mujeres.

Finalmente, un apunte en relación con la identidad. El trabajo de cuidados se caracteriza también porque engloba una notable carga de subjetividad, traducida en emociones, sentimientos, afectos o desafectos, amores o desamores, etc. El peligro de este aspecto subjetivo es la utilización que se ha hecho de él para construir una identidad femenina basada en

---

<sup>5</sup> La historia muestra que los salarios de los trabajadores nunca fueron suficientes para mantener a la familia, y las mujeres de hogares obreros siempre tuvieron que aportar algún dinero a la economía familiar. Pero, además de esa necesidad en trabajo mercantil de las mujeres, aquí haremos referencia a otro tipo de trabajo necesario para la reproducción.

el cuidado y la maternidad, la llamada *mística del cuidado*, entendida como autosacrificio deseado por las mujeres. Ética del cuidado que también se ha trasladado al mercado, en aquellas profesiones que se han construido ligadas a los valores de la femineidad (enfermeras, maestras, etc.).

### **Recapitulando, ¿cuál sería entonces la pregunta adecuada?**

De lo dicho se pueden concluir dos ideas, una primera de sensatez y una segunda ideológica política. La primera es que, descrito el funcionamiento de nuestras sociedades con distintos tipos de trabajos, cualquier análisis social debe contemplar una visión amplia del trabajo sin reducirlo al empleo capitalista. La segunda idea, por su naturaleza, implica asumir decisiones. Desde nuestra perspectiva, la propuesta política es desplazar el objetivo del beneficio hacia el objetivo de la vida, hacer una apuesta por las personas y no por el capital. Esto significa comenzar por darle valor al trabajo doméstico y de cuidados —no es un trabajo más— y situarlo como eje central, alrededor del cual debería organizarse el resto de la sociedad. Objetivo que exige: una reorganización de los tiempos y los trabajos (mercantil y de cuidados), cambios en la vida cotidiana, una nueva estructura de consumo y de producción y, por supuesto, un cambio de valores. Cuestionar el modelo vigente representa pensar un mundo común para mujeres y hombres más allá del discurso dominante; y más allá de la simple idea de igualdad.

En consecuencia, si coincidimos en el objetivo de la sostenibilidad de la vida, vemos que el problema no es el trabajo, sino bajo qué relaciones se desarrolla. Por tanto, podemos volver a la pregunta originaria y constatar que la cuestión de por qué trabajamos tal vez no sería la pregunta más adecuada. Temas a reflexionar más centrados en nuestro objetivo de sos-



tener la vida en condiciones humanamente aceptables serían: ¿qué trabajos son necesarios y en qué condiciones debieran realizarse para asegurar una vida digna a toda la población?, ¿cómo organizamos y distribuimos los tiempos y los trabajos entre mujeres y hombres?, ¿cómo repartir el producto de los distintos trabajos?

El reto es definir democráticamente qué es una buena vida, una vida digna o en condiciones para toda la población, cómo lo convertimos en responsabilidad colectiva y qué trabajos son necesarios para ello.

## TREBALL: UNA APROXIMACIÓ DES DE L'ANTROPOLOGIA SOCIAL

GERARD HORTA

### 0

Aquesta intervenció —oral i escrita— respon a la generosa invitació d'en Xavier Bassas Vila i en Felip Martí-Jufresa. Malgrat que em demanaren que explicités el meu recorregut com a activista dins la universitat pública on treballa, el fet que l'interrogant central d'aquestes VI Jornades Filosòfiques sigui «Per què treballem?» m'obligava a aprofitar l'ocasió per elaborar un mínim apropament al que he intentat que esdevingui una mirada antropològica sobre el treball a fi de vincular-lo amb l'organització de la lluita col·lectiva ara i aquí.

### I

El mot *treball* no és un concepte universal, ni transhistòric, ni transsocial. Fins i tot les seves significacions en l'espectre ampli de les societats occidentals han estat profundament canviants al llarg del temps. L'antropòleg francès

Maurice Godelier (1996 [1991]: 706-709) distingeix l'ús a l'antiguitat dels termes grecs *poiein* —‘fer’, ‘fabricar’, ‘crear un objecte’—, *pratein* —‘fer’, ‘actuar, especialment actuar sobre un altre’— i *ergazestai* —‘dur a terme tasques agrícoles o guerres’—, cap dels quals seria equivalent al nostre *treballar* actual. Actualment entendríem que *treball* designa les diverses formes inventades pels éssers humans per actuar sobre el seu entorn natural a fi d'extraure'n els mitjans materials de la seva existència social, la qual cosa implica la reproducció social i cultural dels grups humans. Ara bé, al segle XI el mot *treball* remet a un instrument de tortura compost per tres estaves —en llatí, *tripalium*—, de manera que treballar significava torturar. Alhora, *treball* era la paraula amb què es caracteritzaven els esforços de les dones per infantar, l'ús de la qual es manté encara en algunes llengües llatines. Al segle XVI, el camp semàntic s'amplia paral·lelament a la superació de la distinció feudal entre els qui preguen, els qui guerregen i els qui conreen la terra —*oratores, bellatores, laboratores*. *Treballar* reemplaçarà gradualment *laborar*, que des del segle XII designava les activitats agrícoles. De fet, tal com concebem el mot avui dia, *treball* és una conceptualització que apareix a Occident a mitjan segle XVIII dins l'economia política.

Per a Godelier, enfront de la impossibilitat aleshores de comparar les diverses formes de treball a causa de la separació a què són sotmeses, el concepte abstracte de treball guanyarà terreny per referir-se a la transformació de totes les formes de treball en mercaderies, els valors d'ús i de canvi de les quals es mesuraven pels diners i en què gradualment els treballs acabaran encarnant-se en una mateixa forma social, la del treball assalariat dut a terme per les persones que, per subsistir materialment, venen l'ús de la seva força de treball —la qual esdevé en si mateixa mercaderia— als qui detenen la propietat dels mitjans de producció i dels diners.

Applebaum (2001 [1997]: 645 i 646) dona per fet que l'inici de la Bíblia mostra Déu treballant en la creació del món.

Posteriorment, la recomposició de l'entorn material per part de les societats humanes després de l'esdeveniment de desastres naturals —que per a l'antropologia, en la mesura que tenen conseqüències socials, són igualment desastres socials— o bé de guerres esdevé un fenomen que té lloc al llarg dels temps, arreu. Podríem dir que, si al principi fou el verb, el procés —*ehem!*— de reconstrucció vingué després. Sowell (1981: 288) situa el desenvolupament d'aquests processos humans com el fruit del saber, les habilitats, els valors, les tecnologies, l'organització, el comportament i la tenacitat que distingeixen els grups humans a l'hora d'afrontar les necessitats de la reparació i la reconstrucció.

Tot i que el concepte de treball no és universal, sí que podríem confrontar el conjunt d'àmbits que associaríem a la reproducció material i cultural que remetent a la seva pràctica, més enllà de com ho designa cada societat. A partir d'aquí, Applebaum (2001 [1997]: 645) exemplifica el fet que innumerables societats alienes al sistema de mercat capitalista confirmen el paper divers de les persones en aquesta reproducció material i cultural en funció de la seva posició social: a les illes Trobriand melanèsiques, la meitat de la producció horticultora en un termini establert deriva dels sistemes normatius del parentiu (Malinowski, 1986 [1922]); a l'Àfrica del Nord, les dones cheyennes construïen cabanes arran de les obligacions socials i de parentiu (Hoebel, 1960); els nuer africans contreïen amb la família i amb la comunitat l'obligació de munyir les vaques, de manera que una dona sense vaca per munyir estava mancada de posició social (Evans-Pritchard, 1997 [1940]); els infants boiximans *!kung* són socialitzats per exercir la funció de caçadors de preses majors, sense que hom els interrogui sobre si els ve de gust o no exercir-ne (Lee, 1979), la qual cosa no implica que si un nuer disposa de mitjans el trobem avui dia vestit amb americana i corbata estudiant en una universitat canadenca.

L'antropologia social ha analitzat els processos i les raons per les quals, en marcs socials diversos, a les societats ca-

pitalistes els contextos de classe, de gènere, de parentiu, d'edat i l'entorn socioeconòmic condueixen les persones a exercir una activitat laboral o una altra; i quins motius fonamenten els ideòlegs del liberalisme contemporanis a equiparar la societat amb l'anomenat *mercat laboral*. Willis (1977) investiga com a través de l'educació el jove alumnat és ensinistrat a valorar labors distintes de maneres distintes, i a reproduir identitats de classe, i Foley (1990) amplia l'espectre del conflicte en interrelacionar les dimensions de classe social amb relació al gènere i la identitat cultural —tots dos als Estats Units. L'objectivació de l'organització social humana en coses materials a través de les quals els humans interaccionen amb el món físic per reproduir-s'hi resulta incomprensible sense atendre l'àmbit del treball.

## II

Si el que podríem associar a la categoria de treball a l'antiguitat de la Grècia i la Roma clàssiques és interpretat pejorativament per la classe dirigent com quelcom innoble que s'ha de circumscriure a la tasca exercida pels esclaus, la tradició judeocristiana n'introdueix la visió com a producte del pecat original, i com un mitjà per a l'expiació: derivat d'un càstig diví, esdevé alhora instrument de salvació (Marín Benet, 1993: 613).

En aquest context, resulta central la sociologia comparada de les religions de Max Weber (1983 [1905]), el qual comença el seu camí analitzant les relacions entre la religió puritana calvinista i el capitalisme. Weber no proposa la interpretació de l'ètica protestant com «la causa» del capitalisme, sinó com un dels factors que permeten entendre el desenvolupament de l'esperit del capitalisme, i per tant de la seva articulació social. Weber se centra en l'anàlisi de tres processos: 1) els incentius per a l'acció en el món terrenal implícits en la

teologia calvinista; 2) la manera com els predicadors calvinistes del segle XVII interpreten la qüestió de la predestinació (la qual cosa consigna la intuïció weberiana d'acord amb la qual la dogmàtica religiosa s'adapta sempre als imperatius de la vida quotidiana); i 3) la manera com les doctrines i els consells dels pastors van acabar esdevenint poderosos mitjans de control social. Així, anomena *capitalisme racional* el capitalisme del món occidental contemporani: empreses capitalistes dins d'una economia de mercat que combinen capital fix, treball assalariat, especialització racional, combinació de funcions i una organització de les funcions productives pròpia de les empreses capitalistes. L'única finalitat d'aquestes empreses és el benefici econòmic per part dels propietaris de capital, i per part dels treballadors subordinats (ell en diu *assalariats lliures*). Què distingeix aquest capitalisme racional d'altres formes que ell en diu també *capitalistes* de generar beneficis a través dels mitjans de producció i de la venda de productes (pirateria, préstecs de diners practicats per comunitats marginals, etc.)? Per a ell, l'explicació d'aquesta diferència no es pot basar només en principis econòmics. Segons Weber, el capitalisme modern afecta tots els àmbits de la vida: no és solament un sistema econòmic, és una «visió del món» —*weltanschauung*— (recordem que tot model econòmic implica un model de societat, una representació del món i de l'organització de les relacions socials). Ell relaciona el desenvolupament del capitalisme amb el poder creixent de l'estat modern: considera que el que caracteritza el capitalisme racional occidental és el seu *ethos*, el seu «esperit», l'actitud mental, la motivació psicològica, l'orientació que guia la conducta de la vida i que fa que el capitalisme sigui possible. És una actitud que busca «sistemàticament el benefici racional», allà on el treball és percebut com si fos «un fi en si mateix». És una ètica social del treball dirigida a guanyar més i més diners que, alhora, rebutja el gaudi espontani de la vida. Aquesta ètica, aquesta actitud, no és sols característica dels capitalistes, dels qui dis-

posen de capital i de la propietat dels mitjans de producció, ja que, perquè funcioni, els treballadors han d'acceptar aquesta ètica.

Weber no es refereix a aquest procés en termes de causa i efecte, sinó que mostra com aquesta ètica esdevé un factor clau per entendre la manera com es produeix el capitalisme occidental modern. Parteix d'una noció clau: «predestinació». És a dir, parteix de l'obra de Calví (1509-1564), del calvinisme i d'altres grups socioreligiosos de caire puritana, per als quals en la persona hi ha dos règims: el règim espiritual, la consciència de Déu viscuda en el cor de les persones, en la seva ànima interior; i el règim polític i civil, allà on les persones s'instrueixen en la vida terrenal a partir dels costums exteriors. El món terrenal visible, el món sensible, és el regne civil que s'oposa al regne espiritual, el regne del cel. L'Església catòlica forma part de l'ordre terrenal, corromput. Per això la reforma luterana i calvinista denuncia la societat, el cos físic, la condició sensible de les persones i l'Església; tot ho fiquen al mateix sac —amb una base anterior gnòstica i més properament càtara (per la pràctica de l'*endura*), hi afegiríem. Aquests postulats serviran el nou ordre burgès emergent. Weber se centra en el calvinisme i altres moviments puritans per aquesta noció de predestinació. Per a ell, el calvinisme i el puritanisme culminen un procés històric en el desenvolupament de les religions: eliminen la màgia que existeix en el món. Els calvinistes denuncien la ritualitat catòlica, ja que consideren que són mitjans màgics per salvar les persones. Pensem en la transsubstanciació catòlica (en l'eucaristia, el pa i el vi es converteixen en el cos i la sang de Crist). O bé en el sagrament: signe sensible d'un efecte espiritual que Déu obra sobre les ànimes i que és causant de gràcia (baptisme, confirmació, eucaristia, penitència, extremunció, ordre sagrat i sant matrimoni). Qui no té la gràcia, és a les mans del dimoni. El calvinisme denuncia aquesta ritualitat màgica que altera el món terrenal, allà on l'Església representa i utilitza a la Terra el poder de

Déu. Per a Calví, aquests mitjans de salvació de l'ànima de la persona són màgics, ja que es basen en la superstició i en el pecat d'alterar el món natural, cosa que només pot fer Déu. De manera que Déu és transcendent del tot, i l'individu està internament aïllat: Déu és lliure, però les persones no són lliures, estan soles, internament soles. En aquesta situació, segons Weber, el calvinisme provoca un estat d'intensa ansietat religiosa que mira de contrarestar el fatalisme de les persones, condemnades a la solitud davant de Déu i del món. A fi de donar autoconfiança a les persones, el calvinisme propugna una activitat terrenal intensa, ja que «Déu ajuda aquells que s'ajuden a si mateixos». Així és com el calvinisme crea el seu propi esquema de salvació: està convençut que l'ésser humà pot obtenir la salvació. Com? El creient és un instrument de Déu, no pas el recipient en el qual Déu es manifesta. El creient no és el monjo tancat al monestir, el monjo que està fora del món i per sobre del món; per contra, el creient és el que participa activament en la vida, en el mercat, en la plaça, per esdevenir sant dintre de les dinàmiques del món. El metodisme, el pietisme, les diguem-ne sectes baptistes desautoritzen els sagraments com a mitjans de salvació; rebutgen les diversions terrenals: la salvació es troba a través de les rutines diàries, quotidianes, de l'existència.

Quin és el discurs calvinista sobre l'ètica del treball (Weber analitza els textos d'un pastor purità, Richard Baxter)?: «Treballa durament per realitzar la teva vocació». Per a Weber, la combinació de la limitació del consum i la desaprovació del gaudi de les possessions materials, juntament amb una intensa activitat productiva, acaba provocant l'acumulació de capital. En el context dels inicis de la industrialització al segle XVII i el XVIII, allà on les persones no disposen de terres per autoalimentar-se, ja que han estat expropiats pels terratinents que aviat es vincularan amb els negociants urbans, i que per tant han de treballar a les fàbriques —treball assalariat— per poder sobreviure, en

aquest context l'orientació puritana de l'existència i de les activitats de la vida afavoreix el desenvolupament de les activitats burgeses racionals. Alhora, la concepció del treball com a vocació justifica l'explotació, és una sanció psicològica, una disposició específica per treballar. Els calvinistes no qüestionen la riquesa ni la propietat privada, sinó el gaudi de la riquesa, la inactivitat, les temptacions carnals. Per a ells, la vocació religiosa s'ha de manifestar a través del treball.

Weber parteix de la interpretació calvinista de la predestinació, és a dir, d'una convicció religiosa. Aquesta convicció sosté que els judicis de Déu són impenetrables i irrevocables. Si Déu et dóna la gràcia, no la perdràs; si no te la dóna, no l'obtindràs. El creient protestant es tanca en la seva vida interior: ha de comprendre la paraula i el senyal de Déu en el seu propi esperit i no per intermediació de cap altra persona, encara que sigui un funcionari religiós. Per això rebutgen els sacraments que, segons els catòlics, els podrien ajudar a trobar o recuperar la gràcia, i rebutgen les imatges i els signes sagrats. Per als protestants, el que fan els catòlics és màgia, perquè s'autoatribueixen la capacitat de modificar la naturalesa de les persones a partir de les pràctiques d'uns ritus determinats. Això condueix a l'eliminació de qualsevol màgia, al «desencantament» del món a causa del procés constant de «racionalització».

Tanmateix, com sap una persona que forma part del grup dels escollits? Practicant una conducta que augmenti la glòria de Déu: o sigui, fent una vida personal sotmesa rigorosament als manaments divins, i en l'eficàcia social, la qual correspon a la voluntat de Déu. L'eficàcia social vol dir aconseguir l'èxit en l'activitat professional. Aquesta eficàcia social és una manifestació de la confiança de Déu, que concedeix èxits a les persones, cosa que els permet reaccionar psicològicament per afrontar l'angoixa de la salvació. Per tant, l'èxit en el treball consolida la vocació personal. L'eficàcia

de la fe no es manifesta mitjançant bones obres o practicant els sacraments, sinó amb l'èxit del treball que emprèn cada persona. La fe no es posa a prova renunciant al món a la manera ascètica extramundana (mística o monàstica), sinó exercint un ofici, o sigui, treballant. D'aquesta manera es racionalitza tota l'existència: és a partir de la voluntat de Déu que s'ha de fer bé la feina i gestionar com cal els negocis. Trobem, doncs, que el practicant purità organitza les empreses i racionalitza l'economia. L'adquisició de la riquesa no atempta contra els manaments de Déu; el que atempta contra els manaments divins és el gaudi del que es posseeix (el lleure, les temptacions de la carn, etc.). Es penalitza el descans, ja que, si no es treballa, no s'obté eficàcia social: si no es treballa «no s'augmenta la glòria de Déu». Del que s'adquireix, només s'ha de consumir el necessari per sobreviure: s'ha de dur una vida sòbria i respectuosa amb la llei divina.

Aquest estil de vida, la major productivitat en el treball i el rebuig del luxe, influí sobre l'esperit del capitalisme en la mesura que creà un context propici per al seu desenvolupament. Els capitalistes, més endavant, trencaren amb aquesta moral. Per tal que el benefici projectés en el treball la seva manifestació de la glòria de Déu calia utilitzar-lo en fins útils i necessaris; o sigui, calia retornar el benefici al món del treball sota la forma d'inversió. D'aquesta manera el creient purità acumulà capital sense parar: per tant, som davant no pas de la causa del capitalisme, sinó d'un dels elements fonamentals de l'esperit del capitalisme modern, basat en una conducta i organització racional dels negocis. Weber oposa «ascetisme extramundà» (retirar-se del món, el monjo al monestir) a «ascetisme intramundà» (abstenir-se en el món). Per a ell, l'ascetisme intramundà respon a una actitud antihedonista i alhora proadquisitiva: és l'ètica del capitalisme modern promogut per luteranistes i calvinistes, en la mesura que suprimeixen el vincle entre els valors del món «terrenal» i els del món «celestial».



Per al seu deixeble Ernst Troeltsch (1967 [1924]), l'ascetisme —aspiració a la salvació eterna per la mortificació de la carn; menyspreu de les dimensions terrenals— es manifesta en la cultura eclesiàstica cristianomedieval sobretot de dues maneres: bé mitjançant la dissolució del sensible finit en l'etern supraterranal —ascetisme místico-quietista: passivitat absoluta per contemplar els atributs de Déu—, bé mitjançant la canalització de l'acció cap als fins ultraterrenals de la vida —ascetisme metodicodisciplinari: ordenació escrupolosa dels actes de la vida per obtenir la salvació a l'altra vida. Quan aquesta segona formulació abandona el monacat i l'apartament del món, aleshores s'esdevé allò que Weber anomena una manifestació d'*ascetisme intramundà*: ja no hi ha retirada, sinó abstenció en el pla terrenal en nom d'un pla celestial que s'utilitza per justificar la pràctica terrenal.

Weber conclou *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme* suggerint que l'esperit del capitalisme va néixer, paradoxalment, de l'esperit de l'ascetisme cristià, però que, un cop el capitalisme s'estableix com l'ordre econòmic dominant, ja no necessita el suport de la religió. Així el capitalisme influeix en tots els àmbits de la vida moderna. Weber no ofereix una explicació del desenvolupament del capitalisme com a sistema econòmic, no diu que el seu esperit sorgeixi exclusivament de fonts religioses, no diu que sigui el fruit de la Reforma protestant. En canvi, sí que sosté que la constitució del seu esperit està lligada al protestantisme; segons ell, no és que els predicadors calvinistes advoquessin conscientment pel capitalisme, sinó que el seu èmfasi en la vocació —*beruf*—, juntament amb l'ètica puritana —ascetisme intramundà—, tingueren unes conseqüències en l'acumulació de capital.

A la fi del segle XVIII, Adam Smith (1991 [1776]) entén totes les formes del treball humà com a font de la riquesa de les nacions —de les nacions que en diu *civilitzades*—, la riquesa

de les quals es mesura pels diners. Treball, diners, economia, riquesa, civilització i progrés romanen ja indistriablement lligats en la ideologia liberal. Davant d'això, Karl Marx (1983 [1867]) oposa capital i treball, és a dir, per un cantó la burgesia com a propietària dels mitjans de producció, i per l'altre el proletariat, sotmès a l'explotació a través del treball assalariat. Marx pren de Hegel el concepte d'alienació, que Feuerbach ja havia utilitzat per qüestionar les instrumentalitzacions de la religió. Marx l'utilitza per descriure les condicions socials de les classes treballadores sota el capitalisme. Així, sosté que hi ha un antagonisme entre el capitalista i el treballador: el sistema de fàbrica perjudica la salut del treballador i les seves condicions de vida, i redueix el treballador a pura mercaderia. Llavors resulta que el procés del treball assalariat i de la divisió del treball, en comptes de crear riquesa perquè la societat en gaudeixi i perquè els éssers humans desenvolupin tots els seus potencials com a éssers vius i creadors, el que per contra provoca és la deshumanització mateixa de l'ésser humà, dels treballadors i les treballadores, que queden alienats del seu propi destí, que queden deslligats de si mateixos, que queden separats del fruit del seu propi treball, que queden separats del seu propi ésser, autoestranyats de la seva pròpia experiència vital i social en una societat basada estructuralment en la desigualtat. Podríem afegir-hi que, com més desigualtat, explotació i miserabilització, més discursos a favor de la caritat i l'empatia, a fi d'aïllar a través de conductes individuals la resolució d'un conflicte estructural que abraça la societat global.

Aquest procés d'alienació condueix al fet que la persona, el subjecte, es transformi en una persona «altra», en la mesura que perd la seva pròpia identitat —compremem la identitat des de la seva condició perpètuament dinàmica i canviant. Per això Marx entén que només podrem admetre que la història de la humanitat començarà quan tothom pugui desenvolupar al màxim les seves capacitats. D'aquesta manera, la revolució apareix com a edat daurada, com un món nou. Les

dimensions de l'alienació abracen la totalitat de l'experiència social: vivim la vida aquí però la projectem en el més enllà; la nostra veritat és la vida i, per tant, l'acció —la vida com a pràctica del viure mateix—, malgrat això som socialitzats en un pensament contemplatiu que ens allunya de l'acció, de viure la vida —heus ací la font del terror dels científics socials i de l'acadèmia respecte a la vida—; a través del treball assalariat i del marc de relacions socials que l'organitza, perdem el fruit del nostre treball a canvi d'un sou —Marx introdueix el concepte de *plusvàlua*, que concerneix la diferència entre el valor del treball i el valor del producte del teu treball, la qual cosa genera l'empobriment del treballador, l'enriquiment del capitalista i l'acumulació de capital—; i, al capdavant, allà on l'estat esdevé no solament l'encarnació màxima de l'explotació d'una minoria d'éssers sobre una àmplia majoria, sinó el creador de «falses ideologies», acabem integrant com si fos pròpia la interpretació del món de les classes dominants.

A *La ideologia alemanya*, Marx i Engels (1987 [1846], I: 86 i 87) plantegen que «les idees de la classe dominant són en cada època les idees dominants, és a dir, la classe social que és la força material dominant de la societat n'és alhora la força espiritual dominant...». Per això, quan afirmen la concepció d'acord amb la qual la lluita de classes és el motor de la història estan dient-nos que el conflicte i la contradicció són els principis dinàmics de la realitat social. La història, per tant, no és el suposat procés que encamina la humanitat cap al triomf de la Raó, com defensa Hegel, sinó que la història és un llibre obert, un procés que podem escriure de maneres radicalment distintes. Per a Marx i Engels (ibídem: 71), el comunisme és el moviment «real» que aboleix l'estat de les coses: «Per nosaltres, el comunisme no és un estat de coses que hagi de ser establert, un ideal cap al qual la realitat ha d'apuntar. Nosaltres anomenem *comunisme* el moviment real que aboleix l'estat de coses actual». El comunisme implica aleshores la transformació de l'ordre establert, la superació de la propietat privada

dels mitjans de producció i de la societat de classes: apareix com un mitjà per possibilitar el desenvolupament del potencial de tots els éssers humans, fet impossible sota el jou del treball assalariat sota la lògica de dominació del capitalisme. Per això Marx assenyalava que, fins que no assolim el comunisme, la llibertat col·lectiva, la satisfacció de les necessitats de les persones, no podrem dir que ha començat la història humana.

Reduïts a esdevenir mera mercaderia, força de treball submissa i consumista, com no sentirem un estranyament profund del món en què vivim? Tant quan tens 16 anys com quan en tens 61.

### III

Quan Durkheim (1982 [1893]) aborda el funcionament intern de les societats i els processos de diferenciació social, desenvolupa la parella conceptual solidaritat mecànica / solidaritat orgànica. Per a ell, la divisió del treball exerceix cada cop més el paper que antigament exercia la consciència comuna: per què? Es refereix al fet que la divisió del treball és l'únic procés que permet fer compatibles les necessitats de la cohesió social amb el principi d'individuació. En la societat tradicional (solidaritat mecànica), diu, «les molècules socials només es podien moure en conjunt», la consciència individual depenia del col·lectiu, els estats de consciència són comuns al conjunt, a la totalitat de la societat.

En canvi, en la societat moderna (solidaritat orgànica), la societat es mou tota ella com un conjunt i, alhora, cadascun dels seus elements té uns moviments propis: el tot es desenvolupa i, al mateix temps, les seves parts també. La solidaritat mecànica seria pròpia d'associacions humanes amb una divisió del treball força baixa —si no nul·la—, amb una estructura social en aparença no gaire complexa, en què la societat i l'individu es relacionen sense grups intermediaris pel mig, i

on l'homogeneïtat social s'expressaria basant-se en una reglamentació rigorosa per part de la consciència col·lectiva sobre les emocions i els pensaments de cada persona, i on tota transgressió individual es concebria com una violació del consens social, allí on una divisió inexistente del treball provocaria la realització generalitzada de tasques idèntiques i, per tant, una uniformització social de la manera com cada persona es representa el món i hi interactua, la qual manera manifestaria, en definitiva, l'hegemonia d'aquesta consciència col·lectiva.

Dins les condicions de la solidaritat mecànica, el contingut de la consciència col·lectiva té uns trets distintius concrets: és preeminentment religiós, la religió abraça «tota la vida social, perquè la vida social està feta gairebé exclusivament de creences i pràctiques comunes que obtenen una intensitat molt particular d'una adhesió unànime». El model de solidaritat orgànica es distingiria del primer, segons Durkheim, per la diferenciació de les diverses tasques que les persones hi duen a terme. La divisió del treball és la condició essencial de la solidaritat orgànica: la societat esdevé un sistema de funcions diferents i especials unit per relacions definides. Xarxes de cooperació interrelacionen les funcions diverses de la vida social, i grups secundaris fan d'intermediari entre la persona i la societat global: el sistema normatiu es basaria en aquesta diferenciació entre l'individual i el col·lectiu, i en els moviments establerts en les relacions que mantenen —entre ells i des d'una categoria amb les altres— individus, grups professionals i col·lectivitat. Com que els elements socials no són de la mateixa naturalesa, ni estan constituïts per mera repetició i de la mateixa manera, Durkheim oposa els òrgans diferents i les seves funcions diferents, trets característics de la solidaritat orgànica, a la repetició de segments semblants i homogenis pròpia i distintiva de la solidaritat mecànica.

Per a Durkheim, l'especialització creixent de la societat moderna crearia al seu torn major divisió del treball, més transformacions i l'aparició de noves funcions. Al mateix

temps que s'allibera l'autonomia individual enmig d'un procés constant de diferenciació i innovació, la connexió i l'equilibri entre els individus, els grups professionals i l'«òrgan central» —«que exerceix sobre la resta de l'organisme una acció moderatriu» (1982 [1893]: 216)— esdevindrien més sofisticats, igual que el desenvolupament de les diferències és més alt; llavors la interdependència entre els diversos òrgans del social resultaria, com més va, més elevada. Sota les condicions de la solidaritat orgànica, els individus difereixen els uns dels altres (1982 [1893]: 131):

Cada uno tiene su esfera de acción propia, por consiguiendo una personalidad. Es necesario que la conciencia colectiva deje al descubierto una parte de la conciencia individual para que allí se establezcan estas funciones especiales que ella no puede reglamentar; y cuanto más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esa solidaridad. En efecto, por un lado cada uno depende más estrechamente de la sociedad, cuanto más dividido está el trabajo, y por el otro la actividad de cada uno es más personal cuanto más especializada. Indudablemente, por circunscrita que esté nunca es totalmente original; aun en el ejercicio de nuestra profesión nos adaptamos a usos y prácticas que nos son comunes junto con nuestra corporación. Pero aun este yugo que soportamos es menos pesado que cuando toda la sociedad pesa sobre nosotros, y nos deja mayor espacio para el libre juego de nuestra iniciativa.

Quan Durkheim es refereix a la solidaritat mecànica pensa en societats organitzades a partir dels vincles de parentiu i de conglomerats familiars on hi ha baixa densitat; i, quant a les normes que hi regulen les conductes dels individus: semblança de les consciències; creences i pràctiques uniformes per a tothom; fusió de la vida social i religiosa (per la intensitat de l'adhesió unànime a creences i pràctiques comunes: per a Durkheim, quan una convicció és compartida per una



mateixa comunitat, pren un caire religiós que provoca reverència i respecte); comunisme econòmic; forta repressió sobre les relacions socials que se surten de les normes que determina la consciència comuna, o sigui, predomini del dret penal en el sentit del tipus de normes establertes.

Quan pensa en la solidaritat orgànica remet a societats que s'organitzen no a partir de relacions de consanguinitat (tant si és real com fictícia), ni tampoc a partir de relacions establertes pel territori que comparteixen, sinó a partir de la fusió dels mercats i el creixement de les ciutats: la interdependència d'uns membres respecte als altres és molt elevada, ja que exerceixen funcions distintes, totes elles necessàries per a tothom; major densitat i concentració de població; les persones s'agrupen ja no per les relacions de descendència, sinó per l'activitat social a què es consagren; el seu medi natural ja no és el medi en què van néixer, sinó el medi en què treballen; les persones es relacionen des de localitats allunyades; el moviment en tots els àmbits de la societat demana que hi hagi regulacions legals i una intervenció estatal; amb el predomini del dret cooperatiu les normes jurídiques no són tant repressives com reparadores, restitutives (dret civil comercial, processal, administratiu i constitucional).

Com major divisió del treball i de les funcions socials, diu, més s'afebleix la consciència col·lectiva, i més augmenta la reflexió individual. Quan el domini de la religió disminueix, llavors trobem a la societat menys transcendència i més racionalitat, més terrenalitat. Els sentiments col·lectius no són prou forts per assolir un tarannà religiós.

En qualsevol cas, Durkheim no desenvolupa quin paper exerceix la consciència col·lectiva en la solidaritat orgànica, ni quin és l'origen i la naturalesa de les normes que regulen aquest model de societat moderna. Sigui com sigui, per a Durkheim la societat i la moral són el fruit de la necessària interdependència d'uns individus sobre uns altres, i el desenvolupament del model que encarna la solidaritat orgànica sig-

nificaria en la societat moderna una afirmació del procés de racionalització i innovació i, alhora, comportaria l'afirmació dels drets del ciutadà —d'acord amb la perspectiva de Weber. En realitat, l'oposició durkheimiana solidaritat mecànica / solidaritat orgànica que acabem de sintetitzar ja no és comparada en el conjunt de l'antropologia social des de fa dècades. Es planteja que a les societats mal anomenades *primitives* s'hi dona una solidaritat orgànica entre persones de sexes i grups d'edat diferents, fins i tot entre els grups locals, els quals s'especialitzen en activitats distintes i intercanvien o practiquen el troc dels productes. Amb tot, segons Godelier, Durkheim intentava qüestionar una visió economicista reductora de les transformacions i la divisió del treball: «Una distinció social de les tasques basada en representacions religioses o en altres tipus de funcions socials no es correspon amb una estratègia de productivitat, la qual cosa no significa que les societats no industrialitzades no cerquin l'eficàcia en el treball» (Godelier, 1996 [1991]: 709). Tal com s'expressa en altres apartats d'aquest text, a través del treball de camp els antropòlegs i antropòlogues han comprovat que sovint la finalitat que es pretén assolir en moltes societats humanes rau a minimitzar la labor de les persones, i no pas a maximitzar un benefici monetari, que no té cap significat en la mesura que som davant d'economies que s'organitzen mitjançant mecanismes diferents del mercat.

Retornem per un moment a Adam Smith, per al qual sols el treball productor de mercaderies és productor de riquesa. Això s'insereix en el marc social —polític, econòmic, cultural— de l'Anglaterra de la fi del segle XVIII, centre mundial de la producció comercial capitalista. Però hem de tenir en compte que tota relació de les societats humanes amb la naturalesa implica, al mateix temps, relacions entre les persones i entre les societats de cooperació o de dominació, relacions d'explotació i, en definitiva, relacions que superen els mateixos marcs dels processos de treball. Què trobem a les soci-

etats de classes del món? L'antropologia social ha constatat l'existència de societats amb persones i grups socials que no participen directament dels processos de treball, però que controlen els recursos explotats, o bé que controlen les persones mateixes que produeixen, o bé que controlen els productes del treball d'aquestes persones o grups productors. És a dir, el treball activa relacions socials que se situen més enllà del treball mateix, dins una xarxa de jerarquitzacions a través de la qual es controlen les condicions i els fruits del treball. Aquestes jerarquitzacions concerneixen i es donen, diu Godelier, a partir de les relacions de parentiu, de relacions polítiques, de relacions religioses, a les quals podem afegir relacions de gènere i relacions sobre la base dels grups d'edat —mai no veurem una xavala de 12 anys fer de presidenta de CaixaBank o de la Generalitat de Catalunya.

D'altra banda, cap procés de treball, enlloc, no es redueix a les dimensions diguem-ne materials, sinó que abraça també les dimensions diguem-ne expressives, simbòliques o representacionals. Som davant de l'esfera ideal del treball —com ho exemplifiquen les representacions dels animals caçats— i de les ritualitzacions que acompanyen l'anhel d'encaminar les forces que controlen la naturalesa sobre la qual s'actua —a través de, per exemple, les pregàries que antecedeixen una partida de pesca. Que aquestes ritualitzacions no tinguin raons materials no significa que no expressin models de relacions, entre les persones o bé entre les persones i les divinitats.

Les societats humanes intervenen sobre la naturalesa per transformar-la a través de seqüències operacionals de les quals resulten productes que, en principi, han de respondre a les necessitats humanes. Unes necessitats que deriven sistemàticament, sempre i arreu, de la construcció social d'aquestes necessitats. Ara bé, no a tot arreu, no en tots els temps, no per a tots els grups socials d'una mateixa societat es consideren necessàries les mateixes coses. Des de la recol·lecció fins

a la indústria, les formes distintes de producció poden fixar-se en el temps i en l'espai amb relació a l'organització social dels protagonistes, a les seves formes de vida i la seva demografia, i als condicionaments ecològics, tecnològics i socials inherents al seu desenvolupament.

Una altra cosa que l'antropologia social —el nucli teòric i metodològic de la qual és el treball de camp— ha demostrat, arran de l'estudi de milers de societats des del darrer terç del segle XIX, és que en les societats de classes econòmiques o de castes les persones treballen més, força més, i més intensament, que en les societats de caçadors-recol·lectors, en què hi ha una distribució de les tasques productives d'acord amb el gènere (la dominació masculina és un fenomen central en la divisió del treball) i les generacions, mentre que en les societats agrícoles i ramaderes tothom s'integra en el mateix procés de producció, per bé que en espais diferents —dones que planten, homes que talen el bosc. Marshall Sahlins (1977 [1972]) aporta un seguit de recerques demolidores sobre la concepció dominant de l'evolucionisme burgès, d'acord amb el qual Occident encarna unívocament el paradigma del progrés. Ell contraposa els avenços tecnològics d'Occident al fet que milers d'anys enrere el percentatge d'humans que patien la fam devia ser incommensurablement inferior. De fet, remet a les societats de caçadors-recol·lectors, que estudia com a «societats opulentes primitives». En analitzar-ne la producció durant dècades, conclou que en aquestes societats el nombre d'hores lliures, disponibles per desenvolupar relacions socials, és notablement superior a les hores que nosaltres, membres de les societats occidentals, hi podem esmerçar, molt menors per raó de les jornades feineres que protagonitzem. Caldria considerar aquell percentatge de persones sense feina i, llavors, observar quin tipus de relacions socials mantenen amb l'entorn.

Dins el model social capitalista, el màxim referent és el guany econòmic: en una societat organitzada al voltant del benefici econòmic, fins i tot les persones acaben sent

un mitjà per a —i com a— la mercaderia i per al benefici, d'aquí l'expressió liberal *homo economicus*. En són un exemple les relacions laborals: no s'organitza el treball per conquerir el benestar col·lectiu, sinó que hi ha una relació antagònica entre propietaris i treballadors, en la qual els primers busquen un benefici econòmic, la qual cosa es demostra a través de la mal anomenada *sinistralitat laboral*, ja que un percentatge molt elevat de les morts que s'esdevenen als Països Catalans a causa de l'accidentalitat patida en la jornada feïnera s'atribueix a l'incompliment per part de l'empresa de la legislació vigent sobre seguretat laboral. Què ha demostrat l'antropologia? Que existeixen societats en què les persones participen en el procés de producció sense cap ànim de lucre egoista, sense concebre el principi del treball remunerat, «sense institucions fundades sobre mòbils econòmics separades de les altres esferes de la societat». D'altra banda, a l'antiguitat han existit grans societats amb una riquesa enorme que no tenien un sistema d'economia de mercat. Contemporàniament, una societat industrialitzada occidental va demostrar la viabilitat d'autogestionar-se col·lectivament sense estat: la Catalunya revolucionària del 1936.

Des de l'antropologia social se subratlla el fet que les motivacions per produir, intercanviar i consumir béns i serveis són modelades per les societats, les quals valoren béns i serveis diversos i toleren, incentiven o prohibeixen tipus de relacions diferents entre la gent que produeix, intercanvia i consumeix —una mateixa societat integra o encavalca ordenacions distintes d'aquestes relacions; pensem que la Barcelona del 1936 no és pas la Barcelona del 1940. Hi ha societats que afirmen l'adquisició cooperativa i la pràctica de compartir la riquesa, mentre que d'altres afirmen l'adquisició competitiva i la retenció de la riquesa. Respecte al nostre concepte de propietat, hi ha models socials que emfasitzen la propietat col·lectiva; per contra, d'altres emfasitzen la propietat priva-

da. Hi ha societats que consideren que la terra pertany a les persones, i n'hi ha d'altres que consideren que la seva pròpia societat pertany a la terra. Això significa que les pràctiques que classifiquem com a *econòmiques* són concebudes per les diverses societats des de paràmetres distintes, i això provoca conseqüències distintes en cada context cultural i respecte a la consideració mateixa del treball. No solament aquest concepte liberal d'*homo economicus* no és universal, sinó que dins de les societats capitalistes mateixes han existit, històricament, grups socials amb referents culturals autònoms que propugnaven un model social en el qual el guany econòmic no en fos el màxim referent, i on els recursos materials fossin propietat de la col·lectivitat. Sahlins i altres antropòlegs com Richard Lee (1981 [1966]) qüestionen a partir del treball de camp a l'Àfrica els enfocaments de l'ecologia cultural, que redueixen l'economia a la tecnologia i als canvis biològics i energètics entre les persones i la naturalesa, i descobreixen que els caçadors *!kung* del Kalahari només han de treballar quatre hores al dia per satisfer les seves necessitats materials, de manera que disposen de molt de temps lliure per inventar una cultura material complexa i desenvolupar les relacions socials. Troben, així mateix, que a l'Àfrica hi ha ramaders que disposen del ramat no tant per assegurar la subsistència, sinó per adquirir prestigi i estatus: el ramat és un bé utilitari i funcional.

Enfront de la maximització del benefici distintiu de les societats capitalistes, trobem milers de societats que històricament han aspirat a organitzar-se a partir de la minimització de la labor productora de les persones. El desenvolupament de les societats de classes a partir del naixement de les ciutats estat primigènies ha conduït on som: no treballem per reproduir la societat a partir de la integració global del vincle social en nom del qual al segle XIX la classe treballadora catalana i europea anomenava el bé col·lectiu, entès com a màxim referent del projecte social que defensaven, sinó que fa milers d'anys que treballem per reproduir l'existència d'una minoria soci-

al que se'ns mostra com l'únic instrument a través del qual s'explica i s'assegura la nostra pròpia existència. L'imperialisme i el colonialisme no han fet sinó aprofundir l'explo-tació d'unes elits sobre la immensa majoria social. El mateix Godelier (1974 [1965]) qüestiona l'enfocament funcionalista dels estudis de Raymond Firth sobre els polinesis (1939) i d'Evans-Pritchard sobre els nuer del Sudan (1940), car separen l'estudi de l'economia del de l'organització social. Segons ell, aquesta distinció implica dos errors: d'entrada, examinar minuciosament les formacions socioeconòmiques buscant-hi el que nosaltres en diem *economia* significa projectar sobre les societats indígenes categories pròpies de la societat diguem-ne occidental; i, en segon lloc, aquest enfocament confon les relacions socials visibles amb les estructures reals que hi ha al darrere de les dinàmiques socials: és a dir, l'empirisme dels funcionalistes els condueix històricament a considerar la producció i la circulació dels béns materials com si estiguessin subordinades al quadre institucional del parentiu, el sistema polític i el religiós. No significa la mateixa cosa veure l'economia com una esfera social aïllada, subordinada als ordres del parentiu, la política i la religió, que veure l'economia com un àmbit incrustat en els altres àmbits. En les societats no industrialitzades, religió, política, parentiu i economia estan barrejats del tot, d'una manera dinàmica. Això significa que categories conceptuals dominants a Occident com la de treball no es poden projectar en una societat no industrialitzada i no capitalista, en la qual resulta alhora impossible compartimentar els àmbits de la política, la religió i el parentiu, ja que tots ells estan interrelacionats i imbricats els uns amb els altres. No podem fer de les representacions occidentals dominants del món representacions universals. En paraules de Godelier (1996 [1991]: 709), reconeixem que el màxim dirigent inca és el rei del Sol; el faraó, la font de totes les formes de vida que hi ha la Terra; i el Sant Pare, el representant a la Terra del creador de l'univers. Sigui com sigui, avui centenars de milers

de persones als Països Catalans malviuen en la precarietat tot i participar del treball assalariat.

A l'hora d'estudiar les relacions econòmiques i el treball, l'antropologia va acabar abordant quin és el procés que du al control dels recursos, un assumpte fonamental perquè aquest camí està fet de desordres en el sentit de conflictes entre models antagònics de relacions, de fragmentacions, de trencaments, de discontinuïtats. Als anys quaranta, neix específicament de l'antropologia anglosaxona un corrent antropològic centrat en el desenvolupament econòmic i social de les diverses societats humanes. Aviat, l'ús del terme *economia* donarà lloc a dues definicions: la formal i la substantiva. La definició formal apel·la al caràcter lògic de la relació entre mitjans i fins, de manera que s'intenta minimitzar la despesa per satisfer al màxim una finalitat. D'això se'n diu *economitzar* —com quan s'estalvia—, o bé es diu «això és econòmic» —en el sentit de barat—, o bé es parla de *maximitzar* —obtenir el màxim resultat dels mitjans propis. Dins l'antropologia econòmica, els membres del corrent formalista (Firth, Herskovits, Goodfellow, Parsons) compararen l'economia de les societats primigènies amb la manera com les persones gestionen la suposada escassetat dels recursos materials per satisfer uns objectius determinats. Converteixen aquesta dinàmica entre utilitat i escassetat en una llei general, universal, aplicable a totes les relacions de les societats amb els seus sistemes econòmics. Els formalistes no tracten del contingut cultural, polític i religiós de les relacions socials, ho cenyeixen tot a l'obtenció del màxim benefici, en termes mercantils. A partir d'aquest raonament, del concepte liberal anteriorment esmentat d'*homo economicus*, se'n fa un referent universal basat en l'escassetat de recursos materials i en les «necessitats» individuals.

Per contra, la definició substantivista assenyalava el fet que els éssers humans, igual que els altres éssers vius, no poden subsistir sense un entorn que els sustenti. És a dir, s'hi remarca la dependència evident de l'ésser humà respecte a la natura-

lesa i a altres éssers humans per aconseguir el seu sustent. El corrent substantivista (Polanyi, Bohannon, Dalton) rebutja el principi utilitat-escassetat i el fet que pugui esdevenir un mitjà per comparar les societats. Com compararem la «pobresa» si en societats distintes *pobresa* significa coses distintes? Segons els substantivistes, els sistemes econòmics són discontinus per la manera com l'organització de la producció de béns i serveis depèn de procediments i de conceptualitzacions que no són econòmiques. Miren d'analitzar les formes i les estructures socials de la producció, la distribució i la circulació dels béns materials. Des d'aquesta perspectiva, els sistemes econòmics no tenen a veure amb la utilitat i l'escassetat dels recursos, sinó amb la manera com la societat du a terme la «integració de l'economia». Els occidentals miren de satisfer les seves necessitats de la manera que resulti com més rendible millor: d'això se'n diu *lleis de l'oferta i la demanda* en un mercat de relacions econòmiques en què es tria allò que produeix una satisfacció més gran quan hi ha possibilitats d'elecció.

Per una banda, els formalistes comparen l'economia de les societats diguem-ne primigènies per veure com les persones gestionen la suposada escassetat dels recursos materials a fi de satisfer les seves necessitats. Aquestes necessitats, des de l'enfocament liberal, són potencialment il·limitades, per això els recursos són vistos com a escassos. Per als formalistes, el sistema econòmic és el conjunt de pautes de conducta motivades per mòbils individuals de fam i benefici. La conclusió derivada d'aquest plantejament és extremament etnocentrista, ja que sobreentén que totes les persones es comporten de la mateixa manera en qualsevol context sociocultural en què es trobin. Així s'intenten universalitzar les conductes i les pautes culturals. Si es considera, tal com fa el pensament liberal en particular i la major part de la societat occidental, que totes les persones reaccionen idènticament per satisfer les seves necessitats materials, aleshores podem prescindir de l'estudi dels subjectes humans. Això els permet desplaçar el que es cons-

titueix en objecte d'estudi no cap a les persones, no cap a la diversitat de representacions del món de les societats. L'economia liberal pretén explicar la manera com les persones satisfan les seves necessitats a través d'una vida econòmica feta de xifres i dades anònimes (atur, inflació, PIB, sinistralitat laboral), despullades de relació social, de realitat, de conflicte. L'antropologia social ens demostra que les necessitats són culturals i, per tant, relatives i dinàmiques. D'una manera oposada, per als substantivistes el sistema econòmic en les societats primigènies seria el resultat del funcionament d'altres institucions no econòmiques, ja que l'economia no forma un sistema aïllat de la resta de la societat. És a partir del parentiu, la política, la religió, el gènere, el grup d'edat, que es decideix la divisió del treball, l'organització de la feina, el repartiment de la terra, etc. A partir de l'intercanvi de béns i serveis que es dona en totes les societats humanes, els substantivistes han establert tres models d'intercanvi —reciprocitat, redistribució i mercat— a fi de comprendre la diversitat dels sistemes econòmics reals dels humans.

Quan els antropòlegs estudien el treball en un context local atenen igualment les relacions econòmiques, polítiques i culturals que els seus protagonistes mantenen amb les societats que les envolten o de les quals formen part: societats amb estat, metròpolis, societats capitalistes —les condicions de treball d'una dona a Indonèsia estan determinades pel que es decideixi en un consell d'administració a Londres. El pensament marxista coincideix amb l'antropologia social en la mesura que comparteixen la perspectiva que qualsevol fet social és significatiu de la manera com les societats vinculen les esferes ideals i les esferes materials, de com interioritzen i transgredeixen els ordres de representació ideològica dominants i de com tenen lloc les relacions de les persones entre elles mateixes a propòsit de les relacions que mantenen amb les coses (vegeu, sobre la reciprocitat, Mauss (2003 [1923-1924])).



Una repassada panoràmica sobre el darrer terç del segle xx manifesta l'amplitud del ventall d'objectes d'estudi connectats amb el treball per part de les investigacions antropològiques. Kingsolver (1996: 564-566) emfasitza que en aquest període s'han centrat a analitzar el treball i el món del treball sobre la base de la comparació entre formes de treball industrial i no industrial, a teoritzar entorn de les distintes racionalitats econòmiques de les societats humanes, a estudiar el vincle entre treball i ritualitzacions, el valor i les simbolitzacions que les diverses societats atribueixen al treball, a les divisions de gènere i als treballs exercits per les dones en tots els àmbits de la seva existència, a les relacions entre formes de treball com l'esclavatge i el treball infantil amb les diferents formes de poder, etc. Igualment, s'han analitzat els patrons de producció, distribució i consum en tota mena de contextos socials amb relació al treball, s'han focalitzat recerques en la vida i les condicions de treball dels seus protagonistes (Ong, 1987; Rothstein/Blim, 1992), s'han interrelacionat les esferes locals i globals quant a l'organització de la producció, s'han investigat les dimensions distintes del disciplinament en el lloc de treball, les classificacions mateixes del treball en el terreny ampli del mercat global interconnectat, i els processos migratoris que hi estan associats en el context de les relacions diguem-ne post-colonials i les polítiques transnacionals inherents.

## IV

El meu coneixement directe o indirecte d'universitats europees, africanes i americanes em permet afirmar que la universitat s'apropa al que podríem definir com una institució estratificada i estratificadora, profundament classista en la mesura que actua com a mitjà de reproducció material i cultural de la societat burgesa i amb unes connotacions pel que fa a la moral laboral que es distingeixen, en general, per la

insolidaritat i un individualisme ferotge. La universitat és un mirall del model de societat en què vivim. Les explicacions d'un professor a classe, o de qualsevol ponent acadèmic en aquest congrés, sobre les condicions materials de vida dels treballadors són paral·leles al desinterès absolut per les condicions de vida i de treball dels companys amb un estatus laboral inferior, de l'alumnat amb qui potser interactua tres dies a la setmana durant sis mesos i de les treballadores que netegen els passadissos, les aules, els despatxos i els vàters. Parafrasejant per enèsim cop David Bowie al començament del concert a Los Angeles el 1973, això no són unes jornades filosòfiques, això és un genocidi.

Treballem com a esclaus assalariats —alguns amb la fortuna de fruir del treball que fan en millors o pitjors condicions— perquè hem estat socialitzats, educats i persuadits a concebre que la vida és «això», que la normalitat de l'existència col·lectiva consisteix a reproduir «això». El terror, no la por, sinó el terror, que sentim de viure la llibertat, i de prendre individualment i col·lectivament les regnes del nostre propi destí, forma part de la materialització d'aquesta persuasió. Em considero una persona normal, un occidental més, com cada un de vosaltres: mesquí i egoïsta. Malgrat tot, no m'acabo d'adaptar a «això». I fer-me gran em converteix cada dia que passa en un inadaptat major.

Quin és el paper de la universitat pública dins la societat catalana? Quina discussió hi ha hagut des del 1977 sobre això? Cap. Les universitats públiques, a través dels seus consells socials i dels poders polítics de torn, estan subordinades a planificacions determinades en gran manera pels poders econòmics: grans grups empresarials i bancaris actuen a través d'aquests consells socials en benefici propi. Estem tractant d'institucions que no es regeixen, ni de bon tros, per paràmetres racionals ni científics. Com pot una xavala estudiant de classe treballadora que penca bé, i amb un cervell que rutlla, aspirar a esdevenir docent o investigadora? No pot competir

en igualtat de condicions (disposar de prou temps per desenvolupar un bon currículum que li permeti obtenir beques) amb gent de casa bona, és impossible resistir la precarietat de classe, llevat que les xarxes acadèmiques de relacions clientelars personals, polítiques, etc. l'afavoreixin.

Als anys vuitanta pensàvem que havíem conquerit el dret a l'accés a la universitat pública catalana pel combat de la classe treballadora. És cert, com ho és que el desenvolupament del model econòmic capitalista a l'Estat espanyol necessitava gent formada als estudis superiors. Som al 2015 i ja no cal gent formada: ens volen ximpls i malalts, que deia la pancarta d'una manifestació a Barcelona fa uns anys. La cultura i el coneixement científic abracen el món, la societat, i l'acadèmia n'és un espai, i tothom hauria de tenir dret a estudiar el que li plagui més enllà de les lògiques productives del capital, i aquí tornem a la falsa equiparació liberal i mediàtica entre societat i mercat de treball. Estem assistint a la desaparició gradual d'estudis vinculats a les humanitats i les ciències socials. Com construir equilibris?

La implantació del Pla Bolonya en els termes com s'ha produït i el desenvolupament de l'Estratègia Universitària 2015 han prefigurat la fi de la universitat pública tal com l'hem coneguda fins ara. L'infrafinançament públic i l'augment desorbitat de taxes des del 2009 han expulsat un gran nombre d'estudiants de les aules. Davant d'aquest panorama, i de l'existència en moltes universitats públiques d'un 30 % de professorat associat —que fa el 75 % de la feina d'un funcionari tot i que en algunes universitats pot arribar a cobrar cinc i sis vegades menys, uns 450 euros mensuals—, al qual cal afegir centenars de professors amb una molt bona carrera docent i investigadora que passen successivament per diverses categories laborals —associat, col·laborador, lector, lector terminal— i que, en comptes de ser estabilitzats, són acomiadats o bé degradats, davant d'aquest paisatge vaig impulsar amb companys i companyes la creació de la secció sindical

de la Coordinadora Obrera Sindical (COS UB) —sindicat de l'esquerra independentista. (Provinc del camp llibertari, si bé milito a la CUP des de la primavera del 2011.) N'estava fart, de tenir alumnes segregats per motius socioeconòmics que havien de deixar d'estudiar antropologia a mitja carrera per la impossibilitat financera de sostenir-ho i que m'ho deien amb llàgrimes als ulls, o que no podien estudiar el màster o desenvolupar la tesi doctoral; fart de veure companys i companyes amb deu anys i més perpetuant contractes d'associat, cobrant una misèria i deixant-s'hi la pell sense recompensa ni esperança; fart de veure un model de sindicalisme groc dominant, amb comptadíssimes excepcions individuals, que només ha actuat per servir interessos personals. Els alliberats sindicals són els defensors principals de l'esclavisme assalariat dels altres, perquè això se'ls manté amb recursos públics. I per tal de mantenir-se estan disposats a rebentar professionalment vagues assembleàries com la del 2012 a l'educació, com feren els sindicalistes professionals de la USTEC, CCOO i la UGT. Com a antropòleg, en comptes de dedicar-me a escriure sobre l'etnografia implicada —cosa que practico—, que és el que fan els antropòlegs «enrotllats», vaig endegar amb companyes i companys l'organització d'una secció sindical.

Vam néixer a l'estiu del 2012, al cap de pocs mesos de les últimes eleccions al comitè d'empresa de professorat laboral d'aquell any, per mirar d'articular una resposta col·lectiva que superés l'estratificació habitual dels sindicats de la universitat en la compartimentació dels treballadors. Aspiràvem a poder ajuntar professorat i l'anomenat *personal d'administració i serveis* (PAS) i, alhora, compartir el camí amb estudiants i becaris. Hem estat intentant negociar com a assemblea de professorat amb l'equip de govern tot allò que els comitès d'empresa han deixat pel camí: la no renovació de docents i investigadors en molts casos amb trajectòries acadèmiques excel·lents, formats amb recursos públics i amb un ampli recorregut temporal i internacional de recerca; la dignificació



de les condicions laborals i salarials dels falsos associats; la seva estabilització a través d'una figura contractual de caràcter indefinit que reconegui la tasca estructural que el professorat associat du a terme; l'estabilització del 40 % del PAS amb contractes temporals; l'expulsió de corporacions privades del Consell Social; la fi de la transferència de recursos públics a institucions privades, i de l'afavoriment dels màsters privats —amb professorat d'universitats públiques que ja cobren sous de la pública—, que creixen i creixen mentre l'oferta de màsters públics davalla cada any, i la fi de la privatització de serveis universitaris com l'hostaleria, la reproducció gràfica, els punts d'informació, etc. La relació d'àmbits del conflicte és inacabable. Som l'únic sindicat a la universitat que ha qüestionat els models pedagògics dominants i que ha cridat a una discussió col·lectiva sobre com construir l'educació.

Preteníem articular un instrument per dur a terme una pràctica assembleària, rupturista i independentista sense embuts. Als comitès d'empresa hi trobes gent de tots els sindicats que fa deu, quinze i vint anys que escalfa cadires; hi trobes gent que concep els sindicats no pas com a eines de lluita, sinó com a esglésies intocables; que defensa la professionalització i la burocratització de les estructures sindicals; que no vol saber què significa la paraula *rotació*; que incompleix el primer mandat de tots: defensar a mort les treballadores que diuen que representen, sempre; que incompleix el segon mandat: vehicular els mitjans perquè les preses de decisions siguin veritablement col·lectives; i que n'incompleix també el tercer: traspasar tota la informació que reben els comitès d'empresa a les assemblees de treballadors. Massa gent menteix, ho dic per experiència, no pel broc gros: menteixen sempre. El professorat ho sap i ho consent, aquest és el problema. Què hem fet nosaltres? Explicar-ho, deixar-los en evidència, dir el que ningú no havia dit mai per no incomodar gaire res, proposar alternatives i lluitar. S'ha de ser imbècil i desconèixer el veritable món real, en aquest context, per afir-

mar com un babau que tots els sindicats són iguals: a grans trets, hi ha dos models de sindicalisme, el groc i el combatiu. Al febrer del 2014 vam donar suport als estudiants autònoms perquè no s'aprovés el nou Estatut de la universitat, amb un ressò mediàtic nul sobre les raons per les quals ho fèiem i sense que cap altre sindicat obrís la boca. Hem fet molta feina en tres anys.

Ho hem fet després que al febrer del 2013, en una assemblea a la Facultat de Filologia un dissabte al matí, cridésim tots els comitès d'empresa a la unitat d'acció: completament inútil. Hem fet circular idees per introduir reflexions, argumentacions, coneixements, propostes combatives en la cultura política, sindical, laboral i acadèmica; hem donat suport a les mobilitzacions estudiantils, de professorat i de PAS que s'han decidit col·lectivament o que hem impulsat; hem organitzat i participat en assemblees, tancades al rectorat i lluites antirepressives; hem estat els primers a convocar, amb l'Ermengol de la CGT de la UAB, la gran vaga del 2013 quan ningú ho veia clar, i a convocar la resta de vagues que hi ha hagut fins ara —la darrera, al febrer del 2015, l'única secció sindical en tots els Països Catalans que vam convocar vaga de professorat a les universitats, que quasi tothom va aprofitar per fer un dia de festa—; hem donat suport al naixement de la Coordinadora UB a causa de la mort anunciada de la PUDUP per l'endogàmia sindical i les contradiccions entre discursos aquí i pràctiques grogues allà; hem denunciat problemes de salut laboral; hem qüestionat polítiques de lloguer, adquisició o venda d'edificis; hem denunciat les transferències de recursos per convenis amb empreses privades; hem esbombat la inoperància sostinguda del comitè d'empresa any rere any; hem actuat amb estudiants i assemblees fins on hem pogut, sobretot amb els nuclis del SEPC —dels quals hem rebut tot el suport, que hem mirat de correspondre—, ja que compartim formar part de l'esquerra independentista, i també amb estudiants autònoms i anarquistes, i de vegades amb la militància de l'AEP.

Persones honestes n'hi ha en totes les organitzacions. La nostra crítica s'adreça als dirigents sindicals i als membres d'uns comitès d'empresa que, en general —sempre hi ha excepcions— perpetuen models de sindicalisme groc, perquè han venut aquells que havien de defensar a canvi de la seva pròpia comoditat. N'hi ha que cobren per fer de sindicalistes; nosaltres paguem i hem decidit complicar-nos la nostra vida acadèmica, és així de trist. Hi ha coses que han de romandre en silenci, que no puc explicar. El professorat veterà que va accedir a les places funcionaries fa trenta anys no ha mogut, des d'aleshores, un dit solidàriament pels companys precaris i pels alumnes. Les generacions més joves tampoc no ho han fet —n'hi ha que fan carrera política fora de la universitat que mai no han estat capaces de moure un dit per ningú a dins (són a l'Ajuntament, al Parlament, al Congrés...). Ni el mateix professorat precari gosa fer un pas endavant. Impulsar les quatre reclamacions col·lectives de professorat associat, amb més d'un centenar de signants —sembla poc, però això a la universitat és una multitud: gent que perd la por, feia dècades que no succeïa—, fou un èxit perquè d'aquí en va sorgir l'Assemblea de Professorat Reclamant (APR), de la qual la nostra secció sindical hem volgut ser-ne un instrument de lluita per difondre'n accions i posicionaments, i per cridar a l'autoorganització i la mobilització de base assembleària.

La tasca assembleària permet trencar lògiques sindicals, i si hi ha dues companyes honestes al comitè d'empresa —que n'hi ha—, les quals vénen a l'assemblea, treballem junts. Conèixer companyes i companys d'altres facultats i rams del coneixement, amb experiències laborals i socials distintes —professorat i PAS—, i compartir neguits i reivindicacions i fragments de vida és una vivència preciosa, és un privilegi. Per a mi, dóna sentit al que fem en la mesura que converteix l'exercici mateix del treball assalariat en una qüestió menor davant de l'associacionisme que provoca: es tracta d'una afirmació del vincle social. L'APR ha dut a terme

campanyes genials com «Apadrina un associat», s'ha autoconvidat a actes institucionals per donar veu als explotats, s'ha presentat a les eleccions del maig del 2014 al Claustre i va obtenir el 34 % dels vots globals malgrat que només es va presentar en 9 de les 18 facultats, estem batallant al claustre i hi ha un company de l'APR al Consell de Govern. Plantem cara com i fins on podem als àmbits institucionals formals i als àmbits no formals. Com que defensem una autoorganització horitzontal i col·lectiva, assembleària, la censura mediàtica aquests tres anys ha estat magna, i quan no n'hi ha hagut ha sigut pitjor: parles 45 minuts de rellotge amb una periodista veterana i l'endemà ets reduït a quatre línies inexactes, esbiaixades i simplificadores. Quan mirem enrere i veiem que, al cap del temps, tot i créixer i multiplicar-nos, continuem sent massa pocs, et dius: quin sentit té jugar-me la carrera i el sou, lluitar per qui no es belluga i s'amaga? I et respon que sense la lluita anònima de tants homes i dones, des del segle XIX, per una educació pública, mixta, laica i gratuïta no hauríem ni tan sols pogut estudiar a la universitat pública. Fem per la gent allò que altra gent va fer per nosaltres. Lluitem per la gent que vindrà i per poder mirar als ulls dels alumnes i dels nostres propis companys.

Hem topat amb obstacles arreu, inclosos sindicats que ningú no pensaria mai que haguessin pogut intentar rebenotar-nos iniciatives. La victòria al lloc de treball consisteix a guanyar-te el respecte i la credibilitat, perquè som lliures. Fa un temps dèiem als 7.000 treballadors de la UB en un comunicat que estem sonats, perquè mai no ens vendrem. I el més impactant de tot és que és cert: estem sonats, i a més no ens vendrem. El que ens fa diferents és que allò que prediquem es correspon amb allò que fem, i això genera curtcircuits de tota mena.

Som a l'octubre del 2015 i milers de professors associats no cobren ni el salari mínim interprofessional. En aquestes jornades hi haurà ponents fantàstics en la reflexió, però

hipòcrites en la seva acció parasitària dins l'acadèmia. Si la societat occidental es basa en la cronificació de la mentida i l'explotació, què se'n pot esperar de la universitat? El problema real no són els equips de govern, sinó la misèria moral que reconeixem en qualsevol àmbit sociolaboral: l'assumpció de l'explotació i la injustícia. A la universitat, això es projecta d'una manera precisa a causa de la paradoxa flagrant que la realitat mostra respecte a la prestigiosa simbolització de què és objecte l'acadèmia. Potser hauríem de repartir feines i organitzar la rotació laboral: cada any, fer quatre mesos de professor, quatre d'escombriaire i dos mesos de vacances entre canvi de feina i canvi de feina. Si tothom trobés fonts de plaer i camins de creació en la feina del dia a dia, en nom del bé col·lectiu, transcendiríem el treball assalariat. La societat seria més bella de viure. El 1865, Marx advocava, al discurs titulat «Salari, preu i guany», per l'abolició del treball assalariat. L'anarquista rus Kropotkin s'hi referí (1888 i 1892) com a «treball embrutidor de les masses» i com «el mitjà per continuar sent un esclau». El 1921, quan Kropotkin morí, les escoles de Dmítrov tancaren, la quitxalla llençà branquetes de pi al pas del taüt amb el seu cos, que fou introduït en un tren cap a Moscou: allí, la gentada assistent al funeral passà pel davant del Palau del Treball i de la presó de Butyrka fins al cementiri. L'explotació és inherent a la societat capitalista, i el treball assalariat, el fonament. Discoursejar-hi i quedar raonablement bé davant l'audiència és relativament senzill, combatre-hi implica un cost. Qui està disposat a obrir escletxes per escolar-nos-hi?

## Bibliografia

- APPLEBAUM, H. (2001 [1997]). «Trabajo», 645-646, dins Th. Barfield (ed.). *Diccionario de Antropología*. Barcelona: Bellaterra.
- AUTORS DIVERSOS (1993 [?]). *Biblia Catalana Interconfessional*. Barcelona: Claret.

- DURKHEIM, É. (1982 [1893]). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1997 [1940]). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- FOLEY, D. E. (1990). *Learning capitalist culture: Deep in the heart of Tejas*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.
- GODELIER, M. (1974 [1965]). *Racionalidad e irracionalidad en economía*. Madrid: Siglo XXI.
- (1996 [1991]). «Trabajo», dins P. Bonte / M. Izard (ed.). *Diccionario de Etnología y Antropología*, 706-709. Madrid: Akal.
- (2000 [1974]). «La antropología económica», 59-131, i «Economías y sociedades: enfoques funcionalista, estructuralista y marxista», 132-175, dins *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XXI.
- HOEBEL, E. A. (1960). *The Cheyennes Indians of Great Plains*. Nova York: Holt.
- KINGSOLVER, ANN E. (1996). «Work», 564 i 565, dins A. Barnard / J. Spencer (ed.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Nova York: Routledge.
- KROPOTKIN, P. A. (26-VIII/30-IX-1888). «Le Salariat», dins *La Révolte*. París.
- (1901 [1892]). *La conquista del pan*. València: F. Sempere.
- LEE, R. B. (1981 [1966]). «La subsistencia de los bosquimanos ¡kung!», 35-64, dins J. R. Llobera (comp.). *Antropología económica. Estudios etnográficos*. Barcelona: Anagrama.
- (1979). *The ¡kung san. Men, women and work in a foraging society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALINOWSKI, B. (1986 [1922]). *Els argonautes del Pacífic Occidental*. Barcelona: Edicions 62 / Diputació de Barcelona.
- MARÍN BENET, M. R. (1993). «Trabajo», 613-618, dins Á. Aguirre Baztán (ed.). *Diccionario temático de antropología*. Barcelona: Boixareu Universitaria.
- MARX, K. (1983 [1867]). *El capital*, 6 vol. Barcelona: Edicions 62. (Traducció i edició, a cura de Jordi Moners.)

- MARX, K. / ENGELS, F. (1987 [1846]). *La ideologia alemanya*, 2 vol. Barcelona: Laia. (Traducció i edició, a cura de Jordi Moners.)
- MAUSS, M. (2003 [1923-1924]). «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», dins *Sociologie et anthropologie*. París: PUF.
- ONG, A. (1987). *Spirits of Resistance and capitalist discipline: factory women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.
- ROTHSTEIN, F. A. / Blim, M. I. (1992). *Anthropology and the global factory*. Nova York: Bargin & Garvey.
- SAHLINS, M. (1977 [1972]). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- SMITH, A. (1991 [1776]). *Indagació sobre la naturalesa i les causes de la riquesa de les nacions*. Barcelona: Edicions 62.
- SOWELL, T. (1981). *Ethnic America: a History*. Nova York: Basic.
- TROELTSCH, E. (1967 [1924]). *El protestantismo y el mundo moderno*. Mèxic, DF: FCE.
- WEBER, M. (1983 [1905]). *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62 / Diputació de Barcelona.
- WILLIS, P. (1977). *Learning to labour: how working class kids get working class jobs*. Farnborough: Saxon House.

## ¿POR QUÉ TRABAJAMOS EN SINDIHOGAR?

KARINA FULLADOSA-LEAL

Para situar mi intervención, quiero comentarles que soy activista-investigadora en Sindihogar desde el año 2011, precisamente cuando comenzaron a organizarse, y es a partir de esta posición que compartiré estas reflexiones.

Me gustaría comenzar con la pregunta que nos ha convocado a esta mesa: ¿por qué trabajamos? Nosotras trabajamos por la construcción y consolidación de un sindicato de trabajadoras del hogar y el cuidado. Y ustedes se preguntarán cómo se ha ido dando esto.

En primer lugar, decirles que Sindihogar es producto de la transformación de múltiples experiencias asociacionistas, de las cuales las trabajadoras formaban parte, hacia la construcción de una organización de base sindical (Fulladosa-Leal, 2013), constituida mayoritariamente por personas nacidas fuera de la Comunidad Europea. También es producto de un contexto donde se ha acentuado la expansión del modelo capitalista, generando mayores desigualdades y, con ellas, la feminización de la pobreza y la migración, donde las personas buscan mejorar sus condiciones de vida, entre otras cosas.

Es, por lo tanto, la economía capitalista la que ha acentuado la migración de diversos orígenes, caracterizándose paulatinamente por su feminización, según nos explican algunas autoras (Gil, 2006). Aunque, como nos dice Dolores Juliano, esto no es un fenómeno nuevo, ya que las mujeres siempre se han movilizado en busca de mejores condiciones laborales y estrategias de supervivencia. De hecho, hace referencia a que estos desplazamientos han sucedido a lo largo del tiempo, entre ellos la patrilocalidad, donde las mujeres fijaban su residencia de casadas en un ámbito diferente al de su nacimiento. Como también han podido darse por razones económicas, asignación social de tareas por sexo, desplazamiento de la zona rural a la ciudad en busca de trabajos, generalmente en el sector servicios y para mejorar sus condiciones de vida. Sin lugar a dudas, además de estas razones específicas se encuentran muchas más, como pueden ser capacitarse, reagruparse familiarmente y/o por promoción personal.

Sin embargo, podemos sospechar que la creciente vinculación de las mujeres a la migración también forma parte de la demanda de los países ricos e industrializados de mujeres para el matrimonio, como trabajadoras del hogar o como trabajadoras sexuales, con estatus legal o ilegal, ocupando espacios que han sido dejado por las mujeres autóctonas (Gandarias y Pujol, 2012). La igualdad de la mujer en el mercado de trabajo y el reparto igualitario de las tareas domésticas son cuestionados a partir de la ocupación masiva de puestos de trabajo de cuidados invisibles y desvalorizados, caracterizados por elevadas tasas de informalidad, salarios bajos y malas condiciones de trabajo, convirtiéndose en empleos de segunda realizados por mujeres, donde específicamente las mujeres migradas en tiempos de globalización son expresión de este fenómeno (Mugarik Gabe, 2013).

Algunos de estos factores son los que han impulsado a las mujeres de Sindihogar a organizarse en un sindicato independiente, siendo su principal objetivo reivindicar sus dere-

chos como trabajadoras y denunciar las condiciones de trabajo dentro de la precariedad económica (economía sumergida, bajos salarios, falta de cobertura por desempleo, entre otras), política (escaso nivel de organización, dificultades para la negociación ante sus empleadores y empleadoras y otros actores o actrices sociales, etc.) y social (desvalorización e infravaloración de su trabajo, discriminación por raza o etnia, género, sexualidad, etc.), así como ser sus propias interlocutoras ante las administraciones, la sociedad civil y diferentes organizaciones y asociaciones. Esto tiene el principal interés de no caer en tutelajes y crear sus propias agendas políticas, en torno a las problemáticas que se presentan día a día.

En segundo lugar, comentarles que a lo largo de estos años hemos estado reflexionando a través de diferentes jornadas que realizamos para articularnos con otros movimientos sociales y sindicatos, así como con los diferentes movimientos feministas. Así, hemos experimentado algunos distanciamientos respecto a las problemáticas de las trabajadoras del hogar, y también acercamientos y alianzas que nos permiten construir puentes y continuar trabajando. Un ejemplo de esto fueron las reacciones ante nuestra postura en relación con el convenio 189, donde planteábamos nuestro acuerdo, pero también crear una discusión crítica con todas las asociaciones de trabajadoras, ya que en el punto 8 del convenio se estipula que la contratación de las trabajadoras migrantes deberá realizarse desde el país de origen, a través de un contrato de trabajo. Sabiendo que existe más de un 60 % de trabajadoras migrantes, esto representaba dejar indefensas a las personas que no tienen papeles y avalarlo en una normativa internacional. Además de ser, a nuestro entender, una hipocresía, ya que sabemos que se fomenta y es útil para los países industrializados la mano de obra barata, es decir, la economía sumergida. Esto supuso algunas discrepancias con otras compañeras, pero que pudimos colocar sobre la mesa y dialogar sobre ellas.



Lo que me interesa resaltar es que la acción colectiva construida desde nuestras propias experiencias nos permite construirnos como sujetas políticas, tanto en nuestros aciertos como en nuestros errores. Esto marca la resistencia a las diferentes opresiones y ejes de desigualdad vividos. Sobre todo teniendo en cuenta que en las estructuras sindicales es difícil encontrar la participación y representación de las mujeres inmigrantes. La difícil opción de poder participar de la vida política en los países de residencia tiene que ver con múltiples factores, con los nichos que existen en el mercado laboral, las precarias condiciones laborales, la no inclusión de criterios no discriminatorios por género y, posiblemente, la no adecuación del apoyo para solucionar sus problemas específicos, según un estudio del TEAM (Trade Unions, Economic Change and Active Inclusion of Migrant Workers) de 2012. Por otro lado, las propias condiciones laborales (el trabajo de internas, horarios interminables, jornadas de hasta 16 horas...) hacen difícil la propia estructura sindical (que muchas veces perpetúa sistemas de dominación), de la que, sin embargo, las activistas de Sindihogar se reapropian para visibilizar las intersecciones (Crenshaw, 1989) de género, raza y clase que interactúan en sus experiencias vitales, construyendo un espacio flexible en horarios y estructuras para que quepan todas.

Por último, me gustaría compartir una propuesta que tiene que ver con la experiencia vivida en Sindihogar, y es cómo construir una política de los afectos. Para ello, utilizaré la «mimopolítica», como palabra que reúne aquello que se estaba colocando en el centro del quehacer con la necesidad de nombrarlo y visibilizarlo. Esto nos puede orientar para comprender los itinerarios que han tenido que hacer algunas mujeres como trabajadoras del hogar y el cuidado, específicamente las activistas de Sindihogar para organizarse colectivamente. Aquí están planteadas algunas de sus necesidades y la urgencia de apostar por otras formas de hacer política.

Cuando digo «otras formas de hacer política» me estoy refiriendo tanto a una articulación política dentro de los procesos de investigación como a las formas que he comprendido que se han construido dentro de Sindihogar. Esta noción va más allá de una idea de lo organizado, de lo ideológico y racional, entretejiéndose ese accionar político en nuestro espacio cotidiano, en la interacción dialógica con otr@s y en nuestras acciones, como nos plantea Margot Pujal (2003).

Esta posibilidad surge a partir de involucrarnos afectiva y políticamente con nuestras compañeras en procesos de transformación y reivindicación de condiciones dignas de trabajo para este sector. Así, se fue gestando una forma de hacer, vivir y compartir dentro de las asambleas, en la formación y con otros colectivos.

Es decir, dar cuenta no solo de lo que nos afecta en un plano concreto y material como personas o sujetas de derecho (condiciones laborales injustas y precarias por los bajos salarios, falta de contratos, despidos por desistimiento, abusos a las activistas que se encuentran sin papeles), sino también apostar por rescatar el cuidado (o el «mimo») dentro de estos procesos. Sin que esto se torne una carga más para los agotadores trabajos de cuidados y, por ende, surja como posibilidad pero no como una imposición más.

Enfatizar la «mimopolítica» en el espacio de nuestros quehaceres cotidianos (en nuestras prácticas activistas, académicas, vitales) nos posibilita comprometernos, apasionarnos, crear, prestar atención a los detalles, sostenernos afectivamente, confraternizar y generar apoyo mutuo. Como dice Norma Falconi, una compañera del sindicato: «Todas aportamos muchas cosas al desarrollo del grupo. Es la creación sistemática de un tejido humano, político, social, económico y de relaciones. Somos mujeres, sujetos sociales y políticos». Por tanto, también es una propuesta para construir formas organizativas como una forma de articularnos a través del tejido de intensidades vividas, sentires y fragilidades. Invitándonos a dialogar

sobre aquellas conexiones que no son posibles o aquellas donde encontramos mayor resistencias, como a veces se produce en el nodo académico-activista o, incluso, dentro de la propia organización, por los propios ejes de diferenciación que vivimos entre nosotras.

Estas formas de hacer quedan muchas veces relegadas o, simplemente, no se mencionan, por entender que nos quitan tiempo, que no son productivas, que no tienen ningún fin en sí mismas. Sabiendo que algunas veces vamos hacia ello y otras reproducimos aquello de lo cual nos queremos distanciar, generándose resquemores y celos entre las activistas (yo incluida) por los roles de liderazgo y visibilidad tanto dentro como fuera del colectivo. Lo cual no es más que otra posibilidad para trabajarla en cada asamblea y circunstancia concreta.

Por tanto, emprender prácticas donde colocar «los cuidados» en el centro también tiene sus límites. No significa que estas relaciones estén eximidas de relaciones de poder y conflictos, que muchas veces también nos generan frustraciones y agotamientos. Porque todas estamos también socializadas bajo el paraguas capitalista y patriarcal, lo cual nos lleva tiempo para transformarnos a nosotras mismas y, desde allí, comenzar un trabajo colectivo, como señala Pepe Ema (2014):

«El cuidado tiene su límite y su condición en la construcción de una distancia con los otros y con uno mismo (con la soledad intransferible que vacía nuestra intimidad más íntima). Esta distancia nos separa pero es también el terreno del vínculo social en el que aprendemos a hacer con los otros y con uno mismo sin la aspiración a resolverlo todo, a cancelar las diferencias, o a encontrar un acomodo definitivo en algún tipo de armonía o equilibrio feliz» (<http://trazofreudiano.com/2014/05/06/vinculo-y-cuidados-solo-con-otros>).

Para comprender a qué me refiero con estas prácticas mencionaré algunas que se tejen en la cotidianidad del sindicato. La primera tiene que ver con las prioridades que se nos presentan en las asambleas. Me refiero a trastocar el orden del día porque alguna compañera llega con una situación particular, en torno a lo laboral o a lo personal (celebrar cumpleaños o festividades, o la obtención de los papeles). Caso concreto cuando Joy Omoruyi (17/07/14) consiguió sus papeles y aquella asamblea fue una celebración. Se paró en medio de la asamblea y nos dijo: «Gracias a Sindihogar he podido tener mis papeles. Estoy muy feliz... Hay que seguir luchando». A lo cual Rose Odiase, otra compañera nigeriana (17/07/14), se sumó diciendo: «Mi hijo también consiguió la renovación de sus papeles». Los documentos circularon por toda la sala y los abrazos allí se multiplicaron. En el compartir los acontecimientos se genera una relación otra, donde el colectivo no sigue un curso estrictamente rígido o estructurado, sino que hay un movimiento que surge desde lo inesperado y de la alegría de que todas seamos parte de los logros tanto personales como colectivos. Así nos mancomunamos, todas damos y todas recibimos.

Pese a ello, algunas de estas acciones han sido vistas solo como un «espacio de reuniones sociales» (C. C., 17/11/14). Me pregunto entonces bajo qué premisas o miradas se está comprendiendo el hacer política. Me pregunto si no es una visión androcéntrica que no tiene en cuenta o no ha sabido modificar sus formas de organizarse, apostando por colocar los cuidados en el centro, como nos señalan algunas feministas (Orozco, 2009; Gil y Orozco, 2011).

La siguiente práctica hace mención a cómo nos involucramos tejiendo redes y alianzas entre diversas mujeres y colectivos, tanto a través de las jornadas Migróctonas como del impulso del Sindibar (formación sociolaboral, autogestionada). Estos proyectos permiten ser una confluencia, como nos explica Jenny:



«Las mujeres de Sindihogar/Sindillar trabajando sin parar para mejorar nuestra economía familiar y la independencia laboral, abriendo caminos, abriendo fronteras, fusionando saberes y sabores [...] mujeres en peligro de exclusión laboral, pero con muchas ganas de labrarse un futuro para ellas y sus hijos, dispuestas a trabajar, hemos logrado que La Bonne nos conceda un espacio, y estamos montando una pequeña cafetería taller donde haremos talleres para que aprendan un oficio y puedan enfrentarse al mundo laboral» (Jenny García, 07/05/15).

Al ocupar ese espacio, nos salimos de los carriles tradicionales de lo institucional, instituyendo otra forma hacia la autogestión a través de las mujeres que participan, con la colaboración de todo el equipo, tanto desde Sindihogar como desde La Bonne. Esta vivencia va creando un entretejido político y de amistad, a sabiendas de que no venimos todas de los mismos lugares, ni tenemos las mismas trayectorias. Sin embargo, las alianzas que allí se producen es una forma de apostar por encontrar estrategias en común. De algún modo, esto habla sobre generar espacios que rompan con lo meramente utilitario del otro u otra.

Es una apuesta por otras posibles relaciones, sin generar discursos grandilocuentes, sino comprender que el cuidado tiene que ser parte de una manera distinta de estar en el mundo, una cultura, un lenguaje, una lucha. Las jornadas, formaciones, procesos de autogestión nos ponen a dialogar y trabajar nuestras diferencias. «Todas aprendemos y todas nos transformamos. El trabajo colectivo es el objetivo para romper con los estereotipos», como nos señala Norma Falconi (29/07/15). En este tránsito vamos aprendiendo que la militancia implica desgastes, y por eso se evita generar otro deber ser. Es decir, reclamamos por no llegar a las reuniones, no estar en determinadas manifestaciones... Partimos de comprender las dificultades al cambiar horarios en los trabajos, que a una

trabajadora interna le den su día de descanso, y poder manifestarse y circular libremente si no tienes papeles.

Estas relaciones también se tornan extensivas cuando se construye un tejido sindical donde se han recibido determinados apoyos de otras asociaciones y organizaciones, que acompañan y brindan solidaridad a su vez, estableciéndose una cadena de relación de cuidados mutuos que es muy significativa (Juliano, 2015). Sin caer en paternalismos y relaciones victimistas, como ha sido el estrecho vínculo creado con Mujeres del Mundo Babel<sup>1</sup> a partir de compartir experiencias y vivencias tanto en el País Vasco como en Barcelona.

La última práctica que mencionaré hace referencia a generar espacios de autonomía, característica constitutiva del sindicato si pensamos que se ha creado de forma independiente respecto de otras formas y tutelas sindicales. Y teniendo en cuenta que aquellas estructuras se encuentran generalmente más burocratizadas e institucionalizadas, lo cual nos ha permitido generar una agenda acorde al tiempo del colectivo y sus necesidades, construir espacios de debates y diálogos propios, y no ceñirnos a las imposiciones externas o a las formas de ser y actuar de la política tradicional. Esto, además de los aprendizajes adquiridos. En este sentido, en los dos primeros años estuvimos seducidas por ese torbellino de peticiones, lo que impedía centrarnos en el desarrollo grupal como organización que acababa de nacer y que asumía un engranaje de responsabilidades. Aprendimos a decir que no, y solo se aceptaron las actividades hacia fuera que eran consideradas por Sindihogar (documento interno Sindihogar, 2015, p. 12).

---

<sup>1</sup> Mujeres del Mundo Babel es una asociación ubicada en el País Vasco que se autodefine como un grupo de MUJERES, unas nacidas aquí y otras que han llegado de otros lugares, y que desde 1999 nos juntamos porque todas tenemos mucho que aportar y queremos intercambiarlo. Las pueden encontrar en: <http://mujeresdelmundobabel.org/>.

Por último, este tipo de relaciones más amorosas e íntimas ha sido un factor para sostener espacios de creatividad. A partir de incluir el arte, la bioenergética, la danza, performando en la sonoridad de los utensilios domésticos, se genera «mucho movimiento y energía [hasta sentir] que todas salimos flotando» (Magali Quevedo, 14/07/14), ubicando el espacio de lo doméstico en otro registro. Como dice África García (30/06/14), un espacio de «participació, creativitat [...] les dones lluitadores endavant», donde «seguiem luchando [...] vivan las mujeres» (Kadiba Conde, 01/06/15). África es una compañera catalana y Kadiba es de Guinea Conakry.

## Bibliografía

- CRENSHAW, KIMBERLÉ (1989). *Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, Feminist theory and antiracist politics*, *The University of Chicago Legal Forum*, 139-167.
- EMA, JOSÉ ENRIQUE (2014). *Vínculo y cuidados: ¿solo con otros?* (Mensaje de un blog) Recuperado el 10 de marzo de 2015. <http://trazofreudiano.com/2014/05/06/vinculo-y-cuidados-solo-con-otros/>.
- FULLADOSA-LEAL, KARINA (2013). *Una aproximación a los procesos de subjetivación de las trabajadoras del hogar y el cuidado sindicalizadas*. *Summa Psicológica UST*, 10(1), 23-35.
- GANDARIAS, ITZIAR y PUJO, JOAN (2013). *De las otras al no(s)otras: encuentros, tensiones y retos en el tejido de articulaciones entre colectivos de mujeres migradas y feministas locales en el País Vasco*. *Encrucijadas Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 5, 77-91.
- JULIANO, DOLORES (2006). Género y Migración. En *Mujeres migrantes, viajeras incansables*. (pp. 7-11) Bilbao: Harresiak Apurtuz.
- MUGARIK GABE (2013), *Tribunal Internacional de Derechos de las Mujeres, Viena +20*. Euskalherria. Bilbao: Mugarik Gabe.

- PUJAL, MARGOT (2003). *La tarea crítica: interconexiones entre lenguaje, deseo y subjetividad*. *Política y Sociedad*, 40 (1), 129-140.
- SINDIHOGAR (2015). Documento interno. Manuscrito no publicado por el Sindicato de trabajadoras del hogar y el cuidado, Barcelona, España (pp.1-31).
- TEAM (2012). *Resultados principales y recomendaciones. Sindicatos, Cambio Económico e Inclusión Activa de los Trabajadores Inmigrantes*. Recuperado el 26 de noviembre de 2014 en: [http://www.ub.edu/TEAM/webfm\\_send/128](http://www.ub.edu/TEAM/webfm_send/128).

## ELS TREBALLS I ELS HOMES

FRANCESC SERÉS

Començaré pel final, pel meu darrer viatge als Emirats Àrabs, on vaig anar convidat a parlar sobre literatura i política. El taxista pakistanès que em va portar de Dubai a Abu Dhabi no passava dels 30 i tenia la família al Panjab, a Lahore. El taxista que va fer el trajecte de tornada era afganès i tenia una situació més o menys similar. Anàloga a la immensa majoria de mà d'obra no qualificada que importen els Emirats. Cambrers, personal de neteja, paletes i tants d'altres no poden cobrar mai el mínim que la llei exigeix per poder fer el reagrupament de dona i fills. Tampoc les parelles que es poden crear arribaran a aquesta xifra, de manera que no hi ha prou feina i se n'han de tornar als seus països. Indonèsis, índies, afganesos, malàisies, panjabis, iemenites, filipines i camerunesos viuen en un estat de provisionalitat total. Quants en vaig entrevistar? Una dotzena? Quinze?

Vaig deixar-ho estar després que un dels mànagers de l'hotel va avisar els treballadors, no volia causar cap problema a ningú. A fora, la temperatura arribava als 45 °C. Podia veure arreu els paletes, amb les ampolles d'aigua penjades al

cinturó. No puc parlar del treball sense parlar d'experiència i de punt de vista. No podem parlar del treball sense tenir en compte l'experiència.

Què hi feia, a la Fira del Llibre d'Abu Dhabi? Jo hi anava com a escriptor, però tenia clar que la Fira del Llibre d'Abu Dhabi és una mostra més dels intents del Govern dels Emirats per millorar la seva imatge. És a dir, en aquell moment, d'una manera o una altra era conscient que no es tractava només d'una invitació. Jo era, en certa manera, un dels molts estrangers al servei del Govern. Seria immoral comparar la meua agenda amb la penositat de les jornades laborals dels treballadors, però seria estúpid pensar que la invitació era de franc.

Crec que aquest és un dels reptes més importants que tenim els treballadors escriptors, filòsofs i sociòlegs. Començar a pensar quines són les definicions canviant de les noves situacions laborals, de vegades difícilment visibles i descriptibles. L'experiència hi té un paper clau.

Vaig entrevistar treballadors durant anys per escriure *La matèria primera* i, de retruc, *La força de la gravetat*. *Mossegat la poma* va ser una ironia sobre la classe mitjana a Catalunya, i *La pell de la frontera*, el meu darrer llibre, parla sobre els vincles que el treball ha creat entre els immigrants i la població del Baix Cinca i el Segrià. En tots els casos, el més interessant és que, a partir del treball de camp, de les entrevistes i del recull d'informació, sortien tot de figures noves, les relacions de les quals no paraven de crear àrees que no havien estat narrades.

Són figures que, com en el cas dels cambrers, taxistes i paletes d'Abu Dhabi i Dubai, només es poden veure si la posició de l'observador compleix dues condicions. La primera condició és que la posició de l'observador sigui liminar i doble, és a dir, que estigui dins del camp d'observació i que, a la vegada, mantingui un cert grau de distància respecte l'objecte observat.

La segona, conseqüència de la primera, ens parla del valor experiencial del treball. És fàcil parlar del treball, fins

i tot és possible ordenar-lo, fer-ne un discurs. Però si treballador i descriptor no comparteixen l'experiència, serà molt difícil que les conclusions tinguin un mínim de credibilitat, i molt probablement el lector no podrà fer-se càrrec de la totalitat de fets i de coses que passen en el lloc i a les persones descrits.

És a dir, per saber què significa el treball físic cal haver treballat. Pot semblar evident, però en unes jornades filosòfiques pot no ser-ho tant. Els he dit que els parlaria des del relat, des de la reconstrucció i la relació de l'experiència, i hauria d'afegir, també, des de les prevencions. Crec que s'entendrà que no m'acabi de refiar de la paraula, pel fet de ser escriptor, quan els fets tenen tant de protagonisme. El treball és un fet.

Durant quatre anys vaig treballar com a professor associat en una universitat. La meua assignatura era una matèria troncal, amb 120 alumnes per grup. Va ser una experiència magnífica, però també miserable, i aquest adjectiu l'aplicaria amb més justícia a les actituds que a un sou que, com es poden imaginar, era molt minso, algú diria que simbòlic. El sistema de castes de la universitat era —suposo que continua sent-ho— jeràrquicament sòlid. Hi havia els intocables, veritablement intocables dalt de tot. Un catedràtic cobrava vuit vegades el que podia cobrar jo. El meu, a més a més, em trucava des de la seva illa de vacances perquè li redactés, vigilés i corregís els seus exàmens i, a més, assistís a la jornada de reclamacions. No ho vaig fer mai, és clar. Treballava menys hores que jo i se suposava que jo li havia de fer la feina. Era una pràctica molt habitual. Jo m'hi negava, i ell sempre trobava un altre professor associat disposat a fer-ho.

La figura és nova, o potser no tant. Gogol ja la narra més o menys així, però els matisos són contemporanis. Es pot mantenir un sistema de privilegis bo i coneixent tota la teoria crítica que es té a l'abast. Alguns d'aquests catedràtics d'estètica, ètica i teories filosòfiques variades, havien llegit i

assumit Foucault, Adorno, Arendt o, simplement, Kant? Hem de confiar que sí, però, aleshores, on poden situar l'espai de la teoria? Per a què servia la teoria si el que feia era legitimar un espai d'abús fonamentat en la desigualtat d'esforç? Ni jo era l'únic damnificat ni el catedràtic estava sol.

La meua presència a Abu Dhabi també legitimava aquest espai d'abús. Tot i que cada vegada sóc més contrari a aquesta idea, potser hi ha parcel·les i conceptes on l'experiència no és tan necessària perquè l'experiència no forma part d'una manera tan central de l'objecte, però serveixin aquests dos casos per veure els desplaçaments i la manca de visibilitat que pot produir un discurs purament teòric. La teoria i els seus usos, de vegades, poden ser cecs.

És per això que m'agradaria situar el debat en els punts precedents. És probable que hi hagi camps d'estudi dels quals la filosofia pugui extreure conclusions sense que el treball, l'esforç físic, les conseqüències temporals, el cos o la penositat hi siguin presents. La metafísica, imagino, disculpin la caricatura, o l'estètica, tal vegada. Però si se'm convoca a parlar de treball, és impossible que la vivència i la reflexió sobre aquesta vivència, ambdues coses, no hi tinguin un paper important.

De la mateixa manera que no en fem prou només amb l'especulació. Quan es tracta de conceptes com la guerra, la malaltia o el treball, es requereix un grau d'experiència que permeti una descripció que no traeixi l'objecte. L'avaluació continuada en forma de treball de camp. I, per descomptat, es tracta de sumar i fer friccionar subjectivitats; les experiències seran precisament això.

Vaig néixer en una família i en un poble on el treball és un valor que té connotacions gairebé sagrades. M'atreuria a dir que d'alguna manera hi havia una certa ètica protestant, que veia en el treball no tan sols aquell famós ascensor social, sinó també una forma d'ésser en el món. El propi concepte d'alienació perd gran part del seu sentit. Estar alienat en mol-

tes ocasions era la manera d'estar en el món i, també, una necessitat. Una necessitat voluntàriament forçada que era l'única cosa que permetia tirar endavant la gent.

El treball era honorable i conformava una identitat. Suar, esforçar-se, carregar pesos, resistir durant hores, dies i mesos les feines més feixugues no era vist com un càstig, ans com una manera d'afirmar-se davant del món, una resposta plausible, potser l'única que moltes famílies, generació rere generació, van poder donar a un temps que avançava. La socialització de la tècnica i del saber demana un preu, i aquest preu només podia venir de la plusvàlua del seu treball. Si volien aportar alguna cosa a la societat de què formaven part perquè, finalment, la societat els reconegués, havien de pagar un preu.

Torno a l'experiència i a les històries de vida: el fruit de l'esforç de moltes generacions de la meua família és que jo avui pugui ser aquí. El seu treball i la seva capacitat de sacrifici és la que m'ha pogut donar a mi una vida diferent de la que ells van tenir.

El treball pot acabar esdevenint salvífic. Potser de la mateixa manera que ho és per a alguns treballadors que van a Abu Dhabi, que segurament voldrien una vida millor. «Com estàs, aquí?», li vaig preguntar a un noi congolès. «Ets feliç, aquí?» «Somehow», em va contestar ell, després de pensar-s'ho uns segons. Crec que la tasca del pensament i de la literatura és descriure aquest *somehow* i fer-lo comprensible, dotar-lo de tots els significats, descarregar-lo dels prejudicis que impedeixen comprendre la seva veritable naturalesa. El treball significa. El treball marca els indicadors de felicitat, de realització personal i de dignitat.

La narrativa necessita del treball, i el treball necessita de la narrativa. Impossibile concebre, en aquests anys, un binomi més necessari, més central. Tot el que diguem passarà encara pel sedàs de conceptes com classe, esforç, alienació o plusvàlua. La literatura i el pensament farien bé de no girar-los la cara, quan se'ls trobin de boca a mans. Serà fonamental per

mantenir una certa credibilitat en l'àmbit de les humanitats. De fet, es tracta de donar respostes als interrogants que una immensa part de la classe treballadora no es planteja. Les respostes són el primer pas cap a les sortides.

És feina nostra. I és feina nostra fer-ho bé.

## LES FRACTURES DE L'IMPERATIU ECONÒMIC DEL TREBALL

INGRID GUARDIOLA

«L'epifania de l'economia esborra tot rastre del treball.»

Marina Garcés

Andrés Hispano i Fèlix Pérez-Hita, en el documental *Una nueva vida de segunda mano* diuen que, després de la vista, les mans són la nostra interfície amb el món: el que la vista anuncia, la mà confirma. Les mans són tècnica i inscripció en la carn del món; com a interfície, encarnen el lloc on la matèria i el pensament i l'ànim es troben. Diu Henri Focillon a *Elogi de la mà* (1934) que, a través d'elles, l'home pren contacte amb la duresa del pensament, que la mà és acció, però també, afegim, la inscripció de l'experiència, també del treball, sobre el cos. La primera experiència del refús del treball es concentra en les mans de la meua mare. Quan jo devia tenir 7 o 8 anys em va dir: «Mira, toca» les durícies, les arrugues precoces, directament proporcionals a les hores invertides en el treball. Aquelles mans eren un llenguatge en braille que posava de manifest les conseqüències de l'excés de treball. El rostre es pot maquillar, el cos es pot transvestir, però la mà resta nua i dóna prova de les diferents formes de dominació social. En una concepció materialista i manual del treball, el



cos és afectat i la persona esdevé conscient de les condicions en què treballa, mentre que amb el treball immaterial perdem aquesta consciència.

Cada fase del capitalisme ha forjat la seva pròpia resposta oficial a la pregunta «Per què treballem?», i aquesta resposta fa que socialment es rebutgi la pròpia possibilitat de rebuig del treball.

## I. Les mans obreres

En l'època del fordisme, el que Bernard Stiegler anomena *segle del petroli i de les indústries culturals*, ens trobem amb les mans operatives, productives, esclaves, del treball mecànic, basat en les microtasques en cadena. En el capitalisme de masses es treballa per alimentar un rendiment econòmic creixent sobre la base del consum i on l'emancipació del treballador passa per la seva capacitat de consumir, trobant com a únic punt de fuga la lluita de classes. El producte li era retornat al treballador en forma de consum, establert com una nova ideologia. La pulsio de consumir era garantida pel mateix sistema a través del cinema, el màrqueting i les relacions públiques en una societat del desig en la qual les persones van començar a voler coses que no necessitaven. Les «indústries culturals» es van convertir, segons Stiegler, en les eines de destrucció dels circuits socials on es formen el desig i els processos d'identificació primària (la família) i secundària (l'escola). L'energia libidinal era creada des de la fàbrica de somnis del cinema, on les mans es convertien en prescindibles, on només eren necessaris els ulls *voyeurs* per al plaer escòpic de vides perfeccionades a través del glamur i de l'espectacle.

Després de la Segona Guerra Mundial, tal com veiem de la mà de Georges Pompidou al documental *Volem rien foutre al país* (2007), de Christophe Coello, Pierre Carles i Stéphane Goxe, es dibuixa un context laboral en el qual la feina que ha

de fer l'Estat és la de minimitzar riscos en un escenari liberal en el qual els productors viuran en la preocupació permanent per vendre al millor preu. Les mans dels treballadors han de produir encara més i, segons Pompidou, l'Estat ha de vetllar per no alimentar la mandra, convertida en el nou enemic de l'Estat. En relació amb això, Bertrand Russell escriu el 1932 *Elogi de l'ociositat* i s'encarrega d'argumentar per què el treball és nociu per a l'home, indicant que la moral del treball és la moral de l'esclau, i que sense la classe ociosa la humanitat mai no hauria sortit de la barbàrie. Proposa una jornada de quatre hores perquè tothom pugui disposar de treball i de temps lliure, però afirma que, en una plutocràcia, la idea que els pobres disposin de temps lliure escandalitza els rics perquè estan convençuts que no sabrien què fer amb el temps lliure. Indica que, si tothom treballés quatre hores, el temps que resta el podrien dedicar a fer vida social, a pintar sense morir-se de gana, a escriure sense haver d'aconterantar cap públic, a investigar sense la cotilla de l'acadèmia, i no només a veure pel·lícules o futbol, plaers passius on les mans només serveixen per aplaudir, per reafirmar l'espectacle.

## II. Les mans invisibles dels mercats financers

A finals de la dècada dels setanta ens trobem amb la crisi del petroli, del deute, amb els programes d'ajustament estructural, receptes fiscals de l'FMI i del Banc Mundial per als països en desenvolupament que fan minvar les polítiques redistributives i que treballen sobre el sistema del préstec i el deute. Aquestes receptes inclouen retallar la despesa social (austeritat), la devaluació de les monedes, la liberalització del comerç, l'increment de les inversions, la privatització del sector públic... Polítiques que van acabar de consolidar Reagan i Thatcher i que coincideixen amb la reforma econòmica xinesa per obrir-se als mercats i, finalment, uns anys després, amb la

caiguda del Mur. Estem parlant de la mundialització de l'economia, de l'entrada al neoliberalisme, on el capital esdevé especulatiu i externalitzat, on els assalariats i el sector públic perden força i el paper dels estats és el de la desregulació, la liberalització i la privatització.

De fet, Benjamin Franklin, al segle XVIII, ja deia: «El temps és diners, i el crèdit són diners. Pensa que els diners són de naturalesa fèrtil i amb capacitat de reproducció». Aquest és un dels principis de l'economia financera que caracteritzaran les últimes dècades del segle XX. Passem de les mans dels obrers a les mans invisibles dels mercats financers que Lazzarato dibuixa com a «màquines de captura predatòria». Aquesta invisibilitat fruit de la seva naturalesa abstracta problematitza la seva descripció sistèmica i, per tant, també la seva transformació, ruptura i rebuig.

El documental *Volem rien foutre al país* (2007) presenta la imatge de la patronal amb les seves noves polítiques laborals, on es passa del treball indefinit a un model indefinit de treball (temporal, precari, escàs, il·legal), i on les persones no són substituïdes per robots, sinó per persones que no es queixaran si són tractades com a robots i no es queixaran per l'extrema competència del mercat global, situació que, actualment, es veu agreujada amb el TTIP. Aquí és on hauríem de preguntar-nos si l'organització del treball com a forma de dominació racional o legal (agafant la terminologia de Max Weber) no és, sinó, una forma de dominació que hauríem de considerar il·legal.

El premi Nobel d'economia Joseph Stiglitz parla d'un model d'irracionalitat econòmica basat en la fe cega en l'autoregulació dels mercats i en la teoria del degoteig, que indica, per simplificar, que la millora de les condicions dels rics beneficiarà els més pobres. I on queden les mans en tot això? Hi ha una imatge que parla per si sola, i és la de Christine Lagarde quan era ministra d'Economia en el Govern de Sarkozy, poc abans de ser nomenada gerent de l'FMI. En una fotografia en

una revista, li van treure les joies de la mà amb Photoshop. A les mans s'inscriu el resultat de la força del treball, de nou, però les joies són el resultat d'expropiar la força del treball dels altres. L'única forma de pudor rau en la possibilitat d'eliminar amb Photoshop, momentàniament, l'acumulació de capital il·legalment expropiat. La gestió de models tecnopolítics de simulació forma part de les formes contemporànies de dominació social.

### III. Les mans nòmades, buides per necessitat

Aquesta mundialització de l'economia ens obliga a parlar de les mans nòmades, buides per necessitat, dels emigrants econòmics i dels refugiats polítics, aquells que no poden rebutjar cap forma de treball perquè ells mateixos són rebutjats, són rebuig. John Berger, en el seu llibre *Un séptimo hombre* (1975), parla dels treballadors que emigren a Europa a treballar. Indica que la decisió d'una persona d'emigrar ha de considerar-se en el marc del sistema econòmic mundial, i que una economia és subdesenvolupada a causa del que es fa al voltant d'ella, dins d'ella o en contra d'ella. De fet, hi ha organismes que s'encarreguen de subdesenvolupar, diu Berger. No es pot explicar l'Europa de les migracions sense entendre l'Europa colonial i postcolonial, els programes d'ajustament estructural i la paradoxa bicèfala que concep, alhora, una economia basada en el turisme, la mobilitat i els acords econòmics transatlàntics (TTIP), i una geopolítica basada en la protecció de les fronteres. Aquests dos fantasmes recorren Europa, el de la seva «parcematització» a les mans del turisme i el de la seva esclavització a les mans d'acords econòmics transnacionals com el del TTIP. Tensant la imatge, podríem dir que les mans dels turistes s'emporten *souvenirs* i fotografies com una reminiscència de l'espoli colonial, i les mans sota el TTIP resten encara com un enigma que més ens valdrà no arribar a descobrir.

El tercer fantasma que recorre Europa és el de l'ésser improductiu: aturats, jubilats, emigrants econòmics o refugiats polítics. En un món que ha posat el treball al centre del valor sobre l'existència dels individus, aquells que no tenen treball, els éssers improductius, són repudiats, no són res. Si aquest «altre» ve de fora, s'hi afegeix la política de la por: por que ens prenguin la feina, por que ens imposin la seva cultura, por que la pobresa es contagiï, por del desconegut, pors tan irracionals com l'economia que els ha portat aquí. «No podem canviar el món, però podem canviar el lloc de la por», diuen en el documental. O, com diu Judith Butler: «La nostra supervivència depèn, no de la vigilància i defensa d'una frontera, sinó de reconèixer la nostra estreta relació amb els altres». En relació amb això, formulo una pregunta a partir de la renda mínima garantida (*revenu universel ou d'existence*) proposat per Moulier Boutang en els seus escrits i en el marc de la seva intervenció en les Jornades Filosòfiques: en un context d'extrema mobilitat, com es gestionaria? Què i qui és un ciutadà de ple dret? Quines mans tenen dret a rebre què? Preguntes que no es poden abordar des de receptes fiscals ni solucions merament econòmiques.

#### IV. Les mans volàtils, hiperactives, del treball digital en l'era del capitalisme cognitiu

A les societats hiperindustrials basades en les tecnologies relacionals digitals, el producte del treball és un intangible. La interfície que parla als ulls a través d'intercanvis simbòlics (les noves mercaderies) s'imposa a la idea de les mans com a interfície. Segons Fumagalli, si en l'economia de l'Antic Règim s'establí un intercanvi de mercaderies per mitjà dels diners, i en el capitalisme industrial fordista es produïen diners per mitjà de les mercaderies, en el capitalisme cognitiu es produeixen diners per mitjà del coneixement i la informació.

Tan intangible és l'ecosistema que fins i tot en algunes fàbriques desapareixen els obrers, com a la Fàbrica Transparent de Volkswagen que l'empresa va construir el 2002, on el passejant podia veure el procés de producció des de fora, però les mans dels obrers havien estat substituïdes per la precisió mecànica i immaculada de les màquines.

En una època com l'actual, basada en el postfordisme o capitalisme cognitiu, en la concentració de poder a les mans de poques i gegants corporacions, i on l'economia es converteix en una dictadura econocràtica, llavors la pregunta «Per què treballem?» es complica. Ja no és només «Per què treballem?», sinó «On, com i per a qui ho fem?». Són les empreses financeres i tecnològiques, els polítics i, fins i tot, les universitats les que s'avancen a la resposta. A partir de conceptes com l'emprenedoria o figures com les dels *coaches*, venen el treball com una forma de vida i de realització personal on cada treballador s'ha d'identificar amb la pròpia empresa des d'una perspectiva salvífica i messiànica, en la línia californiana de Silicon Valley. L'emprenedor, segons Antonio Baños, és un inhibidor ètic que canvia l'humanisme per un *powerpoint* i que sucumbeix al lucre i la fe. De fet, John Berger ja ho deia en el seu llibre del 1975: «D'acord amb l'ètica capitalista, la pobresa és un estat del qual l'individu o la societat poden deslliurar-se sempre que posseeixin un esperit suficientment emprenedor [...] i, no obstant, el capitalisme manté quasi la meitat del món precisament en aquesta situació. Aquesta contradicció entre la teoria i la pràctica és una de les raons per les quals el capitalisme i les seves institucions culturals ja no són capaços d'explicar-se a si mateixos ni d'explicar el món».

Aquesta cega fe que descriuen Baños i Berger, cada un a la seva manera, ja es troba en el text *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), de Max Weber, on exposa l'origen no racional dels components racionals del món modern, exactament el vincle entre l'ascetisme protestant

i l'esperit capitalista, que, segons Weber, és una mentalitat econòmica caracteritzada per la recerca de l'enriquiment, tasca considerada com un deure que s'imposa a l'individu. El treball, posat en el centre de les vides individuals, i l'enriquiment, sempre que no porti a la luxúria i l'ociositat, són considerats bons per a la salvació cristiana. Weber posa atenció en com Luter tradueix *beruf* ('professió') com a *klesis* ('vocació', 'crida a la salvació que fa Déu als homes') i com a *ergon* o *ponos* (obra, posició). Llavors, el burgès i la seva recerca de benefici, i l'obrer auster, estan beneïts recíprocament per Déu, fins i tot el repartiment desigual dels béns d'aquest món és obra de la providència divina, diu Weber.

D'alguna manera, això recorda el rol messiànic que adquireixen alguns dels CEO de les empreses tecnològiques, com Ray Kurzweil, pare de la singularitat i un dels caps de Google, que, davant la pregunta de si existeix Déu, respon: «Encara no». Aquesta submissió al disseny de Déu del puritanisme protestant és heretat per aquestes grans corporacions o marques tecnològiques que, segons Boltanski i Chiapello, estan capitanejades per *managers* amb visions, creativitat i carisma; per equips petits, flexibles, pluridisciplinaris i externalitzats on el control que exercia l'empresa sobre els seus treballadors ha passat a les mans de l'autocontrol per part dels mateixos treballadors. Compartir el somni i les motivacions de l'empresa, la indistinció del temps i de les aspiracions laborals i personals, formen part d'aquest autocontrol o autoexploitació. Si en el capitalisme de masses el treballador fugia en els somnis que construïa per a ell la indústria de l'espectacle i de la publicitat, en el capitalisme cognitiu el treballador fuig en una carretera de direcció única pautaada per l'empresa on el somni està inclòs en el treball com una promesa d'experiència única.

\* \* \*

En aquest ecosistema digital, les mans naveguen per arquitectures digitals, però les superfícies tàctils són com el vidre dels grans edificis moderns: res pot adherir-s'hi i res pot adherir-se a la mà que s'hi acosta. Perdem, precisament, la connexió i el conflicte material amb el món, i amb aquesta pèrdua també abandonem, en part, la consciència de què significa treballar i què fa el treball amb nosaltres. Només el cap mostra senyals d'alerta a través de símptomes com la fatiga, l'insomni, l'estrès o, fins i tot, la neurosi. Les mans ja no són la interfície amb el món; el cervell connecta, a través dels tous dels dits, de la veu o, fins i tot, dels moviments oculars, amb la interfície digital en xarxa o amb els sensors biomètrics o de geolocalització. Gràcies a aquestes noves tecnologies, els individus fins i tot estan treballant, sense saber-ho, per a les empreses de gestió i venda de dades mentre es dediquen al seu temps d'oci, ja que aquelles mesuren les seves constants vitals, lúdiques i socials a través de *self-analytics* o del *self-tracking* que proveeixen les noves pròtesis electròniques. Les dades són les que treballen per nosaltres en benefici dels grans gegants de la informació. Llavors, com rebutjar una forma de treball de la qual ni tan sols, sovint, en som conscients?

Per això és bo recordar la Declaració d'Independència del Ciberespai de John Perry Barlow, de mitjan dècada dels noranta, en la qual indica: «No hemos elegido ningún gobierno, ni pretendemos tenerlo, así que me dirijo a vosotros sin más autoridad que aquella con la que la libertad siempre habla. Declaro el espacio social global que estamos construyendo independiente por naturaleza de las tiranías que estáis buscando imponernos». Només des de la neutralitat de la xarxa i des de l'apropiació dels espais de producció de capital simbòlic es fa factible la metàfora de Moulier Boutang dels internautes com abelles que pol·linitzen en la lògica d'una economia de la contribució per al bé comú.

## V. Les mans com a ruptura i com a vincle

Les xarxes digitals i humanes potencien el vincle, i el vincle recentra el lloc de la mà que s'atansa, buida, activa i afectiva, cap a l'altre, com a gest de suport i cura, però és una mà que en molts intercanvis humans es manifesta simbòlica, invisible i coral. Recordant la cadena sobre l'activitat humana que va dibuixar Cristina Carrasco en la seva intervenció a les Jornades Filosòfiques, són les mans que participen dels recursos naturals, de l'economia de la cura (afectiva, domèstica) i de les comunitats. Més enllà d'això, segons Carrasco, hi ha l'estat i el servei públic, l'economia de mercat capitalista i l'economia financera. L'activitat mercantil es presenta, així, com una part residual del total de l'activitat humana. Aquestes mans hipervinculades i multivinclades que operen més enllà de l'activitat mercantil resulten amenaçadores per a les empreses i per als governs, ja que operen al marge de l'economia productiva i financera dels mercats i desqualifiquen la brutal tasca dels estats de permetre, com indica Lazzarato a *El síntoma griego*, que els països siguin laboratoris de proves economicomercantils.

Com fer perquè, davant la pregunta «Per què treballem?», no haguem de respondre «Per pagar el deute públic»? Com poder crear també, en la lògica de Moulier Boutang i Carrasco, una societat on es reconegui l'activitat humana més enllà de l'economia de mercat amb beneficis privats? Com trencar, en la lògica de Lazzarato, amb la submissió al deute públic i privat? Queda clar que el principi bàsic del que molts teòrics, com Peter Barnes, comencen a definir com un capitalisme 3.0, és el de la cooperació i el de l'economia afectiva de la contribució en una cultura del do, l'intercanvi i l'ús, en lloc de basar-nos en una economia efectiva de l'acumulació a partir d'una cultura de l'explotació, la propietat i els rendiments creixents. Totes aquestes polítiques dels afectes i de la cura que també em van ensenyar les mans eloqüents de la meva mare.

## ¿POR QUÉ TRABAJAMOS? REHUMANIZAR LO HUMANO

DANIELA APARICIO

Según Freud, trabajar y amar son los máximos exponentes de nuestra salud mental. El que no puede amar está atrapado en las redes de su propio narcisismo, y el que no puede trabajar, lo mismo. La sublimación, o esfuerzo de superación del trabajo, es la energía que un sujeto sustrae de sus pulsiones y de sus síntomas con el fin de sublimarlos, es decir: inventar, crear, producir y entrar en los desfiladeros de la civilización habiendo renunciado al goce. En el mejor de los casos, el trabajo confirma y afirma el lazo social. La metáfora del Génesis da cuenta de ello: Adán y Eva son expulsados del paraíso terrenal para cumplir su condena, trabajar con el sudor de su frente. A estas alturas de la partida, podemos preguntarnos si Dios era el primer promotor del capitalismo. Se han hecho muchas bromas sobre esta historia; una de ellas es un juego de palabras de largo alcance: «Trabajarás con el sudor del de enfrente». Lo que nos remite a la división entre amo y esclavo, una dialéctica conocida que se encuentra en *Fenomenología del espíritu* de Hegel (capítulo IV, apartado A, titulado



«Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre») y que Lacan retoma en sus seminarios.

Con Lacan, podemos decir: «El amo le quitó al esclavo su goce, se apoderó del objeto del deseo en tanto que objeto del deseo del esclavo, pero perdió en la misma jugada su humanidad. Para nada estaba en juego el objeto del goce, sino la rivalidad en cuanto tal. ¿A quién debe su humanidad? Tan solo al reconocimiento del esclavo. Pero como él no reconoce al esclavo, este reconocimiento no tiene valor alguno. Como suele ocurrir habitualmente en la evolución concreta de las cosas, quien triunfó y conquistó el goce se vuelve completamente idiota, incapaz de hacer otra cosa más que gozar, mientras aquel a quien se privó de todo conserva su humanidad. El esclavo reconoce al amo, y tiene la posibilidad de ser reconocido por él. Iniciará la lucha a través de los siglos para lograrlo» (J. Lacan, *Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós, 1984, p. 62-63).

A lo largo de mi experiencia clínica, he escuchado a pocas personas que hablan de su trabajo con satisfacción. El trabajo es un síntoma, produce en alguna medida un sufrimiento que va desde las luchas especulares con el otro-jefe hasta la adicción incondicional del *workaholic*. El trabajo es una moneda de doble cara. El que tiene trabajo a menudo no está contento y se siente desgraciado, explotado. El que no lo tiene es «el inútil», el maltratado social, excluido del mundo.

«Nuestra historia no es solamente la de las conquistas de la razón, sino también la de sus cegueras, sus extravíos y su autodestrucción», dice Edgar Morin. Esto último da más sentido, o sinsentido, a nuestra existencia. El psicoanálisis trabaja sobre este sinsentido que parasita nuestra vida.

Hay un evidente elemento de suicidio individual y colectivo en la actual obsesión por la competitividad del mandato feroz dictado por el discurso capitalista que ha globalizado la faz de la Tierra con su imperativo «Trabaja, consume y sé feliz». Su resultado, un ejército de consumidores-consumidos.

Este malestar profundo que corroee nuestra convivencia nos obliga a una reflexión acelerada, muy rápida, para resistirnos en el tiempo que nos ha tocado vivir y para intentar transformar esa inercia. Como hemos escuchado ya, asistimos al derrumbamiento, mutación o cambio de nuestro sistema, y eso no puede ser ajeno a nuestro quehacer como psicoanalistas y como ciudadanos. Todo el mundo sabe que esta no es una declaración banal, y que hace años que asistimos —sin percatarnos del todo, sin querer saber— a lo que ahora ya es incuestionable.

Bienvenidas sean estas jornadas que nos obligan a pensar sobre nuestro deseo, a rescatar el deseo subjetivo que nos salva de la hoguera del pensamiento único.

¿Qué hace un psicoanalista aquí? Clichés aparte, hoy el analista no solo está detrás del diván, tiene que estar donde le ha tocado vivir. El analista no hace caridad, sabe que eso no ayuda. Lo que sí ayuda es la toma de conciencia para lograr una transformación subjetiva, y quizás esta incida sobre el colectivo.

Para nosotros, hay un efecto terapéutico donde hay un efecto de sujeto, un sujeto que conoce sus trabas y faltas, pero reconoce también las del otro, y así puede tacharlo. Un efecto terapéutico acontece cuando el sujeto que padece su esclavitud se desengancha del mandato superyoico de la demanda del otro y gana algo de libertad.

Cada neurosis guarda un estrecho nexo con su época. Hoy la neurosis dominante es la obsesiva. ¿Cómo definirla cuando observamos una tendencia generalizada a la obsesividad? Vivimos una vida reglada y bajo control, rutinaria hasta sus últimas consecuencias, donde todo está al servicio del trabajo, el dinero y el deber, y poco o nada del placer. Esta escisión emocional caracteriza la obsesión. O sea, hoy, con el ritual capitalista del trabajo, la obsesión se normaliza.

El obsesivo es un ser superdotado para el trabajo, que se colapsa cuando tiene que responder al deseo. ¿Quién te va a reprochar ser un gran trabajador-esclavo y poca cosa más?



Ahora bien, cuando pierdes el trabajo, este equilibrio se rompe; el sistema te expulsa, devienes un proscrito. Las pateras no solo están en la mar.

Hoy, deseo transmitirles una experiencia en la cual estoy involucrada desde hace unos años ya. Se trata del efecto de los estragos actuales sobre un grupo concreto de personas: las que han perdido su trabajo y están en el paro con síntomas de maltrato, depresión, ansiedad y riesgo de vida. Este es el relato del recorrido de un grupo y su trabajo que apunta a una rectificación subjetiva: no son objetos, sino sujetos. La dignidad de una persona no depende de sus ingresos o puesto de trabajo, es un derecho propio.

De hecho, les voy a hablar de una pesadilla, la que no permite seguir durmiendo; toca despertar.

El sujeto se constituye en el campo del otro. ¿Quién es el otro hoy y cuáles son sus efectos sobre el sujeto y sobre el lazo social que promueve?

En los grupos del paro, muchos hablan del otro que no existe, cuya indiferencia constatan cada día. Otros hablan de un deseo de muerte que les llega del otro, y a veces pasan al acto; el índice de suicidios ha aumentado de forma alarmante, aunque sabemos que los que se tiran al tren, o al metro, se llaman *precipitados*, y que muchos intentos pasan bajo el rótulo de «contingencias». El suicidio no existe, de eso no se puede hablar; la negación reina por doquier.

### La experiencia grupal: testimonios

Hace dos años aproximadamente, nos hemos agrupado unos analistas para intentar dar una respuesta al sufrimiento subjetivo que produce el paro. Todo el mundo conoce las cifras.

Este estrago de personas en el desamparo —este es el nombre de la enfermedad: DESAMPARO— da cuenta de las transformaciones del lazo social y de sus fracturas.

Les leo un fragmento de la carta que ofertaba nuestra propuesta de trabajo en grupo: «Proponemos grupos de trabajo con personas en el paro. Para que no olviden que lo son, personas, y para que sepan también que no las olvidamos. Para que recuerden que su dignidad no depende de sus ingresos, y para que puedan recuperar su lugar en el mundo, que es suyo e inalienable».

He tenido que acortar mi trabajo, que incluía algunas entrevistas con los integrantes del grupo. Les doy solo unas pinceladas mínimas.

A., 37 años, profesora: «Cortan la plantilla y me cortan a mí». Más de dos años en el paro. Hace tiempo que se siente incapaz, lo ha probado todo. «No sirvo, no sirvo» es la queja que retorna.

B., 36 años, ha estudiado Psicología y ha trabajado en el campo social. Está muy desorientada. Se deshacen de ella aprovechando su baja. La despiden sin darle explicaciones. La deshumanización del trato tiene como efecto el empuje al objeto. No sabe por dónde tirar.

D., 38 años, trabaja en Recursos Humanos haciendo suplencias, pero siempre son trabajos precarios. «Toda mi vida está en crisis; no tengo ningún apoyo, ni social, ni económico, ni afectivo.» En dos semanas se le termina el paro y está muy ansiosa. «Sin salida» es lo que repite. No puede consigo misma, se siente agotada, con el sentimiento de que, haga lo que haga, no hay salida, no hay futuro.

E., 50 años, dos años en el paro. «No me llama nadie». Cree que no existe para los demás.

F., 55 años, más de dos años en el paro. Tenía una buena posición y lo ha perdido todo. Todo son pérdidas. Desconfía de todo.

G., 58 años. Más de dos años en el paro. Se siente «un inútil integral», pero no se puede quejar; se culpa a sí mismo.

Voy a contarles, muy brevemente, algunos rasgos que despuntan en una sesión grupal. Destaco solo lo que considero más relevante.

La desconfianza es lo primero que se hace evidente en la transferencia. Temen ser utilizados nuevamente, como lo han sido. Hay un rasgo paranoide generalizado y bastante fundamentado: el otro no es de fiar, es amenazante.

Luego, se van desplegando los relatos personales centrados en su condición o identidad de «parados», para explicarlos cada uno a su manera, explicar su historia particular. De entrada, se marcan las diferencias. No hay identidad monolítica. Se sienten perdidos y desorientados, no existen para el otro político que los maltrata. Se topan con esa pared una y otra vez, y solo logran constatar su inexistencia y encajar los golpes. «Nadie te quiere.» Están «fuera»; son «extranjeros en su propio país».

Se sienten presionados para encajar en una identidad de trabajador que el mundo les niega. Aparecen los clichés de lo que hay que ser o hacer, lo que hay que tener... o no tener nada.

«Poder ser», este sería un objetivo prioritario; conservar la dignidad, no identificarse con el desecho del otro capitalista. Son cosas que trabajamos, sin olvidar que para ser hay que tener unos ingresos mínimos, también.

La formación y la compulsión para formarse, de la cual participan con esperanza, es una estafa; los engañan con una formación —cursos y cursillos— donde nunca dan la talla; siempre falta algo. Ellos están en falta.

En suma, se sienten un desecho del otro indiferente, para el cual no existen y cuyo deseo de muerte se hace notar: ellos molestan.

Desde las altas esferas políticas no hay una palabra orientadora o esperanzadora que apunte a un límite para el sufrimiento, una fecha, un año, para seguir aguantando. No hay proyecto.

Y, sin embargo, son personas creativas, activas, nada pasivas en su lucha y búsqueda. Algunas son capaces de buscarse la vida a diario, encontrar recursos varios, conocer todo

lo que se mueve todavía en un mercado agónico y compartirlo entre ellos, con el grupo. Se pone de manifiesto una generosidad solidaria. Este es uno de los efectos del grupo, y quizás el único beneficio que nos puede deparar la crisis: reconstruir nuestros vínculos. Ante la egolatría y la indiferencia dominante, reconstruir el lazo social.

Expresan un sentimiento de inutilidad, a veces de culpabilidad. Cómo cargar, o subjetivar, con lo que no es del sujeto; cómo subjetivar el maltrato del otro. Esta es una cuestión importante de nuestra historia, desde el Holocausto en adelante.

G. comenta que se siente «un inútil integral». No se reconoce; su imagen también ha cambiado. La dejadez se instala a veces lentamente. «Me han expulsado de este mundo», dice A. B. cuenta que fue a una manifestación de la enseñanza y no se sentía digna ni de manifestarse, no sabía si tenía permiso para ponerse la camiseta amarilla de profesora. Aparece la palabra DIGNIDAD, el contrapunto de la indignidad que padecen.

Las intervenciones giran en torno a la caída de las identidades y de las pérdidas, y de si estas se pueden asumir. G. pregunta: «Y ahora, ¿quién soy?».

Si la identidad de «trabajador» cae, queda la persona. Trabajamos en este sentido; en el sentido contrario al *mainstream*, para invertir lo que fue desvirtuado. Aparece la posibilidad de otra concepción y de nuevas identidades, que no se rigen por el mandato de la producción.

«Nos han eliminado en la reforma laboral.» «Nos han ELIMINADO», es lo que resuena fuertemente. ¿Será este un exterminio actual? Se instala una verdad y un duelo: nunca más vamos a tener un trabajo.

E. dice que ella ha sido una «tonta», siempre fiel y leal, que ha pagado sus impuestos religiosamente, y se siente estafada. La ética ha cambiado. Hoy impera la del corrupto, ladrón o perverso. ¿Será esa nuestra nueva ética?

Hay una «pataleta» generalizada contra un sistema que se ha burlado de ellos, los ha exprimido y luego eliminado. Esa es la tónica de los consumidores-consumidos, la nuestra. Por momentos, asoma el fantasma del «superviviente», o el de la muerte.

El amo se burla de sus esclavos —aquellos que han edificado su imperio—, y ahora los elimina como inútiles.

En mis intervenciones recalco lo mismo: tú no eres el objeto desechado del otro, tú eres un sujeto digno, con derecho a la dignidad y capaz de resituarse en el mundo.

Asoma la posibilidad de abrir otro camino, abrir nuevas vías para un mundo más solidario, un mundo en transformación. Se habla también de una revolución social, un cambio radical que pueda detener el malestar de sus ciudadanos. Asoman algunas empresas y personas solidarias que trabajan para el BIEN COMÚN; otro giro hacia un vínculo nuevo.

L. comenta: «Ahora me siento más persona». Damos por terminada la sesión.

### **Alguna conclusión de un recorrido**

El paro no es un síntoma, es un lastre social; el sujeto lo padece, como el maltrato, como un trauma, cada uno a su manera.

Para nosotros, ofrecer alguna respuesta a esta plaga es un gran reto, ya que no se trata de una cura-tipo.

Una persona en paro suele decir: «Soy un inútil, un desecho, no sirvo para nada». Esta es una expresión subjetiva, un juicio sobre su ser. Esa definición, aunque sea compartida por muchos, proviene del discurso capitalista que reduce el individuo al valor que ocupa en la máquina productiva. Al que es arrojado de la misma solo le queda el lugar del desecho. Todos hablamos «la lengua» del capitalismo y seguimos su lógica. El psicoanálisis puede dismantelar esa alienación de

identificaciones impuestas que han calado muy hondo, hasta convertirse para muchos en una identidad monolítica.

¿Cómo responder a una demanda legítima sin poder satisfacerla? ¿Qué puede sostener ahora a un sujeto cuya identidad social se ha venido abajo? ¿Cómo renovar los vínculos con el otro social y cambiar los valores en juego? Este, sin duda, es el reto.

Es por ello por lo que, desde un principio, las expectativas eran interrogantes. Nos habíamos marcado unos objetivos generales que podrían resumirse de esta forma: dismantlar las identidades monolíticas del «trabajador-consumidor-consumido» y ayudarlo a abrir nuevas dimensiones de su vida que van surgiendo.

— Promover un cambio de valores que apunta a poner las cosas en su sitio; lo que llamamos una *rectificación subjetiva*: no son objetos, sino sujetos. La dignidad de una persona no depende de sus ingresos o puesto de trabajo, es un derecho propio. Se trata de abandonar la identidad de víctima, o de desecho del maltrato ajeno, para ocupar un lugar de sujeto digno en el mundo.

— Y, asimismo, en lo posible, recuperar el sentimiento de pertenencia social y los vínculos de confianza y solidaridad con el otro, que no siempre es cruel o manipulador. Rescatar y transformar el lazo social.

— Finalmente, sufrir menos, encontrar nuevas vías de vida que puedan restaurar el deseo de cada sujeto y ayudarlo a reinstalarse en el mundo, con o sin trabajo. Creo que este es nuestro cometido como analistas.

El humano está condenado a buscar un sentido propio a su vida, a su historia, a sus esfuerzos... Y no siempre hay sentido, y si lo hay, resulta escaso, nada proporcional a la lucha titánica de una vida. Muy a menudo, escuchamos el sufrimiento repetido de la precariedad subjetiva, el sentimiento de estar

en falta, de no dar la talla, de no llegar nunca... «¿A dónde?», nos preguntamos. Nuestro sujeto piensa que esta precariedad es la señal de su fracaso personal, de su incompetencia, y no la condición natural e inherente a toda estructura humana.

Él irá a buscar su identidad soñando que esta ha de ser sólida e íntegra: «Yo soy eso o aquello». Esta suposición también es algo errónea. La identidad suele ser múltiple o fragmentada, y cuando pretende ser total resulta ilusoria, un puro espejismo, cuando no una estafa. En el mejor de los casos, son identidades, producto de unos deseos e ideales regidos por el superyó, con la ferocidad que este adquiere en cada momento de su época.

Late, como contrapunto a cierta levedad del ser, una aspiración a la completitud incrustada por figuras ideales, protagonizadas desde los dioses de la mitología hasta los jugadores de fútbol actuales y otros héroes de turno, que son todo aquello que uno nunca alcanzará a ser. Para el humano no existe una estructura completa, ya que esta está agujereada e incluye en su misma constitución una falta, que no es el fracaso de lo humano, como muchos creen, sino que es su misma condición humana, inexorable.

Este desajuste en el orden natural que soporta nuestra especie por su pertenencia al lenguaje —la letra grava y transforma la natura— introduce la dimensión específica del malestar humano. El desamparo del sujeto sujetado y su dependencia del otro lo someten a una alienación que define su condición de sujeto atrapado en el campo del otro.

Tal vez nuestra única fortaleza verdadera sería la de asumir esta falta constitutiva y no olvidarla. La integridad consiste en recordar la falta propia y ajena para poder soportarla.

El poder, el poderoso, el que se lo cree, es, finalmente, un impostor, un farsante o un loco. Pero debemos añadir algo más: sin nuestra mirada y nuestro sostén se caería y se rompería en pedazos. No podemos olvidar esta complicidad en la aspiración megalómana de algunos, que a su vez es sostenida

por la propia aspiración del otro mortal, víctima y verdugo de sí mismo que desea seguir soñando. Sin esta alianza, los excesos del poderoso en este mundo no serían posibles.

Hoy estamos rodeados por caraduras que pierden la faz y no acusan recibo; siguen deambulando como si nada hubiera pasado. Y, sin embargo, algo grave ha pasado, la dignidad se ha perdido en el camino.

En muchos casos, la prepotencia se casa con la estupidez. La imposibilidad de poner un límite, de saberse limitado, produce estragos y excesos para el mismo sujeto y para sus allegados.

En suma, podríamos apostar por una nueva lógica, para reinstaurar o reconquistar lo humano; la entidad de un humano en falta. No buscamos el ideal actual, o el ario, del hombre perfecto e infalible; este ha masacrado al hombre. Por eso sabemos que el abuso de la autoestima es mortífero, ya que sostiene un ideal imposible. Admitir la impotencia y cierto caos natural del humano sería un modo de reducir el ideal de prepotencia que ha esclavizado a generaciones para convertirlas en la masa homogénea del capitalismo.

Por todo ello, y con la oportunidad de estas jornadas, sugiero abrir una PLATAFORMA DE CONFLUENCIAS (aportaciones diversas: filosofía, antropología, política, psicoanálisis, etc.) para un debate permanente, crítico y ético que pueda investigar nuestras mutaciones sociales y subjetivas, y apuntar hacia nuevas modalidades de vida.

EL DRET A LA PERESA  
CONTRA L'OBLIGACIÓ DEL TREBALL...  
I DEL CONSUM

JOSÉ LUIS MARTÍN RAMOS

Paul Lafargue va publicar en forma d'opuscle, amb el títol *El dret a la peresa*, el 1883, una sèrie d'articles que tres anys abans havien sortit al periòdic socialista *L'Égalité*, amb l'objectiu de refutar la concepció burgesa i liberal sobre el treball, sobre el que s'anomenava *dret al treball*. El títol és llaminer, però pot portar a equívocs. Lafargue no volia fer cap elogi del no fer res, sinó defensar una concepció diferent del treball, no com un dret-obligació, sinó com una acció lliure, i en tot cas no embrutidora, com era el cas, per a les anomenades classes treballadores. D'una manera més concreta, defensar una reducció necessària de la jornada de treball, afegint que la seva conseqüència no fóra cap catàstrofe per a la producció/productivitat, com consideraven la burgesia i l'empresariat francès, sinó tot al contrari, un augment, per la millora del rendiment d'un treballador que ja no viuria per treballar, sinó que tendiria a treballar estrictament el necessari per viure un ric temps d'oci; per dir-ho amb el títol de Lafargue, una peresa humanament productiva. Lafargue, gendre de Marx,

era, juntament amb Jules Guesde, fundador del Partit Obrer Francès, primer partit marxista constituït a França —tot i que el seu marxisme era ben peculiar i acostumava a alterar els nervis al sogre—, un partit que lluitava per la reducció de la jornada de treball a vuit hores diàries, amb la mítica imatge de vuit hores de feina, vuit hores de lleure i vuit hores de son. Recordem que el més freqüent aleshores eren les jornades de treball d'entre 12 i 14 hores, de dilluns a diumenge, amb cap més descans que aquest dia al matí, per anar a missa; i que en aquestes circumstàncies, l'anomenat *dret al treball* era, de fet, una obligació que deixava amb prou feines sis hores de son, com a màxim, i breus temps de descans, impossibles d'aprofitar satisfactòriament per l'esgotament del treball. Lafargue denunciava la hipocresia burgesa que sostenia que calia tenir el treballador ocupat el màxim de temps, per evitar que en el seu oci caigués en el vici —la beguda— i la peresa; quan la realitat era que la beguda era la deriva inevitable per oblidar, ni que fos per poques hores, la realitat de l'esgotament, i que el treball esgotador era la causa del vici, i no el mitjà per evitar-lo.

La qüestió del treball formava part fonamental del pensament analític de Marx i els seus seguidors, i de la seva proposta ideològica i política. En les seves reflexions de joventut, en els *Manuscripts econòmico-filosòfics* i en *La ideologia alemanya*, Marx havia considerat el treball en termes generals com un acte de relació entre l'home i la natura, per a la producció de la seva subsistència i la satisfacció de les seves necessitats físiques i intel·lectuals; no com una maledicció bíblica, ni com una obligació redemptora. El treball havia de ser una part de la vida de l'home, la indispensable; però no la vida de l'home. I, en la seva versió òptima, ni tan sols convenia que l'home estigués adscrit a una sola i exclusiva modalitat de treball, com imposava la divisió del treball, sinó que pogués anar combinant formes i temps diversos. Aquesta naturalesa original del treball, però, havia estat pervertida per la domina-

ció econòmica —en el sentit més general del terme— d'uns homes sobre d'altres, per la implantació de la societat de classes; una perversió que arribava al seu màxim nivell en el capitalisme, quan la majoria de la població quedava constituïda precisament en classe treballadora, en una classe d'homes alienats per un treball alienat. En els seus estudis econòmics, que culminaren amb *El capital*, Marx anà establint les raons sistèmiques i els mecanismes d'aquesta alienació. El fet era que l'objectiu central del capital, dels capitalistes, era el d'obtenir el màxim benefici, i, en el procés de producció, el component que li podia assegurar aquest màxim benefici era el que afegia per si mateix el valor fonamental. Aquest component no era el capital fix, la fàbrica i les seves instal·lacions, ni la matèria primera emprada, que per si mateixos podien formar part del preu del producte, sinó l'acció del treball, que era el que transformava la matèria primera en producte final. El màxim benefici depenia d'una òptima taxa de plusvàlua, i aquesta sortia de la diferència que es produïa en el temps del treball entre el que era indispensable per a la supervivència del treballador, de la força de treball, i el temps final treballat.

La Revolució Industrial havia sotmès les classes treballadores al màxim possible de temps de treball, a la màxima jornada de treball possible per maximitzar la plusvàlua i el guany; al mateix temps que havia imposat la producció en massa, la màxima oferta productiva per generar el més gran mercat, on es pogués realitzar físicament aquell guany. El resultat era l'explotació extensiva de la mà d'obra. Aquest era l'origen de les esgotadores i embrutidores jornades de treball que denunciava Lafargue, que invocava en una propaganda dialèctica la seva antítesi del màxim d'oci, la peresa. Ara bé, l'explotació de la mà d'obra no es féu només per mitjà de sistemes extensius, de jornada. En els començaments del capitalisme industrial, i al llarg del segle XIX, al sistema de jornada s'afegí el sistema de mecanització, que multiplicava el rendiment del treballador per unitat de temps, alhora que els ni-



vells de la producció en massa. La mecanització, d'altra banda, permetia una reducció del temps de producció per unitat de producte; el que era aprofitat pel capitalista no només per produir més amb el mateix temps, sinó per convertir el temps de producció, que es reduïa no en reducció del temps del treballador individual, sinó en sobrant del treballador individual, mentre que es mantenia el temps de treball, la jornada, del que conservava la feina. Això tenia un benefici afegit: abaratia la mà d'obra ocupada per la pressió a la baixa dels salaris, que derivava d'un creixement de l'atur, és a dir, d'un desequilibri sistèmic de la demanda de treball sobre l'oferta de feina. Això ho havien percebut les classes treballadores angleses de finals del segle XVIII i començaments del XIX, quan es revoltaren contra aquest ús capitalista de la tecnologia, de la mecanització, per augmentar la seva taxa d'explotació i empitjorar la seva situació, i no al revés. I va donar lloc al fenomen luddita, la destrucció de la maquinària per sabotatge o per crema de màquines i fàbriques, no en un acte de barbàrie contra la modernitat, com denunciava la burgesia, sinó en un acte de rebel·lió contra l'ús inhumà i bàrbar de la màquina. Lafargue invitava la burgesia francesa a considerar que la mecanització podia ser aprofitada per reduir la jornada de treball, no per mantenir-la i reduir el nombre de treballadors, sense descens, ans al contrari, de la producció.

En el trànsit del segle XIX al XX, a l'ús productivista de la tecnologia s'afegí un altre sistema d'explotació intensiva del treballador, del treball. Primerament hi va haver una consideració de la millora de les condicions físiques de l'espai del treball, i de l'espai d'existència dels treballadors fora del treball. Aquesta fou una preocupació dels higienistes, que es traduí en la millora de les instal·lacions productives, de les fàbriques i de l'habitatge obrer. Bé, no es tractava de fer una fàbrica més feliç, sinó més eficient; ni un espai d'habitatge de llibertat, sinó més adequat per a la supervivència física del treballador, i més controlable socialment i políticament tam-

bé. Després, ja al segle XX, es va imposar un nou concepte, el de l'organització científica del treball, proposat en primer lloc pel nord-americà Frederick Taylor, que propugna no fer ús del treball —del treballador— de qualsevol manera, sinó d'una manera «científica», començant per fomentar l'habilitat tècnica del treballador i individualitzar-ne les capacitats, per discriminar els útils dels inútils i cronometrar el temps invertit en cada moviment per portar-lo a la màxima reducció. A aquesta primera proposta, el taylorisme, que feia caure sobre el treballador tot el pes de la ciència, se suma més tard la de Henry Ford, el fordisme, que hi afegeix el concepte d'organització a la fàbrica de la producció, per facilitar la simplificació dels moviments, per mitjà de la producció en cadena, de la producció en sèrie; tot ajustant aquesta producció amb un abaratiment del preu final del producte per vincular el seu augment amb un augment de la demanda. Relacionar producció en massa amb consum en massa perquè l'automòbil, el que fabricava Ford, deixés de ser un objecte de consum de luxe i arribés a ser objecte de consum tan popular com fos possible. El desenvolupament final, fins ara, d'aquesta lògica d'organització científica ha estat al darrer quart del segle XX, el sistema iniciat a l'empresa Toyota, el toyotisme, per fer front a la reducció del mercat com a conseqüència de la crisi del petroli. Sota una utilització demagògica del concepte de treball en equip, que en realitat és equip jerarquitzat, es tracta d'adequar la producció a la demanda existent, i potenciar aquesta no per mitjà de la producció en massa d'un mateix tipus de producte, sinó per la multiplicació dels tipus de productes, per variacions de fons o de forma. Les de forma tenen un major recorregut que les de fons, i així arriben a aquesta sorprenent propaganda dels cotxes que hem de comprar, en la qual no se'ns mostren les seves característiques tècniques, sinó l'«elegància» de les seves línies, les seves evocacions masculines o femenines, l'adequació escènica a un paisatge... I sort que, fins ara, a la televisió no podem percebre les olors, perquè, si

no, tindríem Mercedes amb flaïr de colònies o Volkswagen amb olor de vés a saber què.

Tornem a Lafargue. Ell hauria escrit també contra aquesta manera de considerar l'organització científica del treball, com el mecanisme de major —per més eficient— explotació del treballador; i li hauria donat la volta proposant aplicar la ciència per a una més gran llibertat. I s'hauria revoltat contra aquests nous sistemes que, a sobre, pretenen també manipular el temps d'oci, la peresa, de manera que deixa de ser el temps de lliure decisió de la persona, de la persona del treballador, per ser cada vegada més un temps de consum, vinculat —esclau al final, de fet— a la producció. Un consum de masses derivat de la maximització de la producció en massa, o de la seva variabilitat formal. Potser sí que hauria acabat propugnant una peresa absoluta, un absolut no fer res per boicotejar aquesta nova forma d'explotar el treballador, tant en el seu temps de treball com en el de l'oci. Tanmateix, de la mateixa manera que una vaga general del consum és difícilment concebible, i sobretot sostenible, caldrà canviar el sistema: treballar per al que necessites, produir per al que materialment cal, i deixar el camp de l'oci cada cop més gran i més dominat per la lliure imaginació de l'individu.

## EXPOSICIÓN «NE TRAVAILLEZ JAMAIS»

COMISARIAS:

BLANCA DEL RÍO, MARIELLA FRANZONI, LIDIA GONZÁLEZ ALIJA, ANTONELLA MEDICI Y LUCÍA PIEDRA

### *NE TRAVAILLEZ JAMAIS*

Exposición en ADNPlatform (21/11/2015-07/05/2016)

(Cat)

*Ne travaillez jamais* és un projecte que pren la ciutat de Sant Cugat del Vallès com a context i pretext per a problematitzar els grans relats que construeixen el que hegemònicament entenem per «treball». L'exposició reuneix els projectes dels artistes **Alán Carrasco**, **Paco Chanivet**, **Diásporas Críticas** i **Raquel Frieria**, que s'han desenvolupat en relació directa amb situacions laborals de la ciutat i amb els seus habitants, apostant així per la creació d'un contrarrelat dissident des d'on té lloc el propi treball.

(Cast)

*Ne travaillez jamais* es un proyecto que toma la ciudad de Sant Cugat del Vallès como contexto y pretexto para problematizar los grandes relatos que construyen lo que hegemónicamente entendemos por «trabajo». La exposición reúne

los proyectos de los artistas **Alán Carrasco**, **Paco Chanivet**, **Diásporas Críticas** y **Raquel Frieria**, que se han desarrollado en relación directa con situaciones laborales de la ciudad y con sus habitantes, apostando así por la creación de un contraretrato disidente desde donde acontece el propio trabajo.

(Más información: [http://www.adngaleria.com/fotos/pagines/pdf\\_4673.pdf](http://www.adngaleria.com/fotos/pagines/pdf_4673.pdf))

## DESCRIPCIÓN DE LAS OBRAS

### PACO CHANIVET

**Paco Chanivet** (Sevilla, 1984) presenta, en *Jornada de 8 actos*, un ejercicio de estilo a medio camino entre la performance y el cine-ensayo, donde desarrolla un recorrido por la historia del trabajo, desde lo artesano a lo digital, realizado en colaboración con ocho personas de Sant Cugat del Vallès. Cada una de esas personas representa, a través de su profesión y del significado de esta en el imaginario laboral, una de las diferentes etapas de ese proceso histórico. Paco propone a cada persona una acción que irrumpe en sus rutinas de trabajo, desvelando ideologías de producción implícitas en ellas y desmantelando imaginarios comunes en torno a lo que entendemos por trabajo. El video incluye ocho capítulos:

1. El palo nuestro de cada día.
2. Exhortación a la pereza.
3. Morder la mano del amo.
4. No queremos trabajo, queremos dinero.
5. El tiempo y el espacio murieron ayer
6. Ahogar la mueca.
7. Albañiles de un nuevo mundo.
8. *Ne travaillez jamais* (Título provisional)

### RAQUEL FRIERA

*One year women's performance 2015-2016 (The clock piece)* de **Raquel Frieria** es un proyecto en proceso inspirado en la performance *One Year Performance 1980-1981 (The Clock piece)* de Tehching Hsieh. Cada hora, vestido con uniforme y durante un año, este artista taiwanés fichaba en un reloj a la vez que se tomaba una foto, poniendo de manifiesto que el trabajo de un artista abarca las veinticuatro horas del día.

En contraposición, Raquel Frieria cuenta con doce ciudadanas de Sant Cugat del Vallès, una figura femenina y colectiva. Cada una de estas mujeres, durante un mes, ficha y se toma una foto cada vez que realiza en su casa una tarea considerada como trabajo doméstico o de cuidados. Además, registra en audio los momentos en que dicho trabajo sobrepasa la dimensión material, como por ejemplo la planificación o la simultaneidad de esas tareas, evidenciando así el carácter incuantificable de las mismas.

A lo largo del proceso, Raquel está desarrollando talleres con las participantes para compartir la experiencia y poner en común lo que cada una de ellas entiende por trabajo doméstico o de cuidados. Durante los mismos, están surgiendo cuestiones no contempladas inicialmente que ponen de manifiesto la delgada línea que, en nuestro imaginario colectivo, separa este trabajo del tiempo de ocio: planificar la compra semanal o qué cocinar para cenar, por ejemplo, ¿se considera trabajo doméstico? ¿Es trabajo de cuidados escuchar a un ser querido que necesita tu apoyo?

*One year women's performance 2015-2016 (The clock piece)* reflexiona sobre el trabajo no remunerado realizado por mujeres y tiene como objetivo visualizar y reconocer todas esas tareas imprescindibles para el mantenimiento de

nuestras vidas y el funcionamiento del engranaje capitalista. De hecho, sin este tipo de tareas el sistema capitalista se colapsaría. Además, la obra hace evidente cómo, en un contexto europeo en el que prevalece el trabajo inmaterial, ciertas dimensiones de la subjetividad, como el género, siguen siendo manipuladas para establecer jerarquías entre diferentes trabajos, como en este caso el artístico y el doméstico/de cuidados.

## ALÁN CARRASCO

La pieza *Ne travaillez Jamais* de **Alán Carrasco** (Burgos, 1986) toma el nombre de la máxima situacionista para la abolición del trabajo alienante. A través de su enunciado «No trabajéis nunca», nos incita a «parar la máquina» y dismantelar, por un lado, aquellos residuos que la mitología obrerista ha dejado en nuestros imaginarios –donde la dignificación y la liberación del individuo pasa por el trabajo y las posibilidades que este ofrece en la estructura social– y, por otro, los mecanismos obsesivos y saturantes del poder y sus medios, que se encargan de la producción de relatos en torno al empleo y al desempleo.

En particular, presta atención al relato que define, a través de la prensa y los medios de comunicación, a un sujeto como válido o no del sistema laboral. Alán confronta así una cantidad considerable de titulares publicados en el último año en referencia al aumento y descenso de los datos referidos al paro, con pilas de documentación en los que entremezcla escritos oficiales y textos legales con notas periodísticas, imágenes de movilizaciones con tablas estadísticas, gráficas con copias de pasquines, documentación histórica con relatos contemporáneos, casos personales con análisis globales, etc.

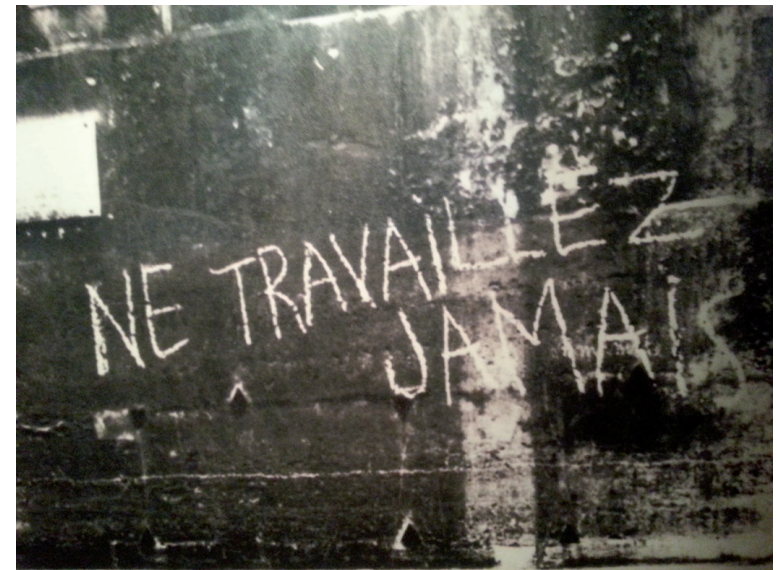
La documentación puede ser consultada e intervenida por los visitantes en todo momento, aunque siempre bajo una luz tenue –producida por dos monitores de video– que dificultará su análisis. Esta característica del *display*, junto con la propia acumulación de información, evidencia la dificultad para acceder a los datos reales y los relatos específicos y particulares, que son las verdaderas fuentes de información que nos indican cómo, por quiénes y desde dónde se produce lo que hoy entendemos por *trabajo*, desentramando el poder de la prensa y el Estado para crear imaginarios concretos sobre el sistema laboral. Además, Alán intervendrá sobre la pieza, revelando el tiempo de trabajo que ha invertido en la investigación y la realización de la obra y cada uno de sus elementos, para visibilizar así el trabajo que hay tras el proceso artístico.

## DIÁSPORAS CRÍTICAS

*Transmisión / Por qué la sexualidad es un trabajo*, de **Diásporas Críticas** (Rebeca Close, Londres, 1987; Verónica Lahitte, Buenos Aires, 1980; Anyeli Marín Cisneros, Caracas, 1977) trata sobre formas de producción cuyo reconocimiento como «trabajo» ha sido inestable: la reproducción social, el trabajo sexual y las desobediencias lingüísticas, semióticas, performativas, comunicativas y sexuales.

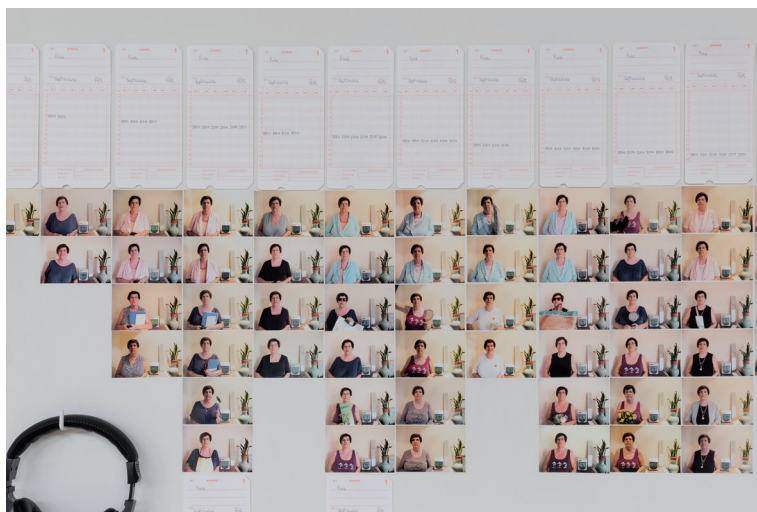
A partir de 4 manifiestos escritos en 1977 y distribuidos por varios colectivos de trabajadorxs sexuales en Europa y Estados Unidos, la pieza pretende hacer una relectura de las teorías actuales de la noción de trabajo. Los textos desbordan el marco tradicional de lo que se entiende como «trabajo sexual» y revelan el modo de producción y transmisión afectivo, comunicativo y lingüístico de las desobediencias semióticas y sexuales.

Paralelamente, Diásporas Críticas proponen una lectura-performance titulada *Por qué la sexualidad es un trabajo*, que se desarrollará en el espacio público y está compuesta por un compendio de manifiestos y conferencias que, paralelamente a los materiales expuestos, desbordan lo que se entiende como «trabajo sexual» y desestabilizan la noción que tenemos del trabajo. El guion será leído en un lugar estratégico de la ciudad de Sant Cugat, un polígono industrial que se reivindica como una de las principales zonas del corredor económico del área metropolitana de Barcelona.

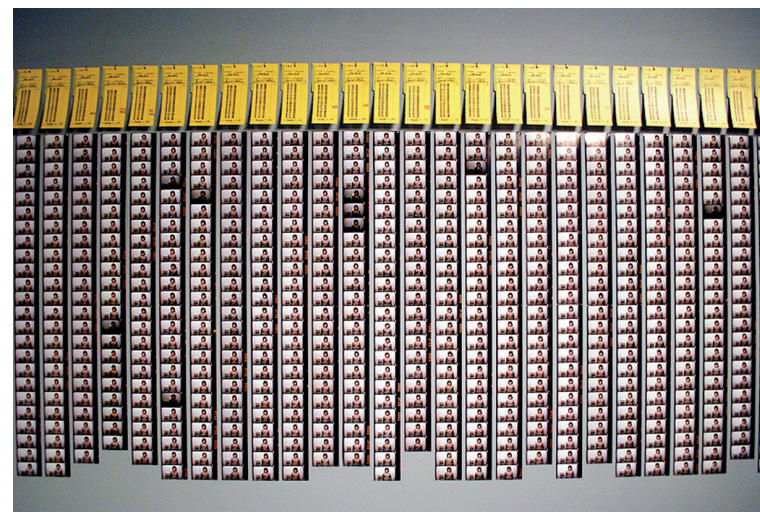


*Consigna situacionista*





*Fragmento de la instalación de Raquel Frieria  
fotos, fichas y audio de una participante*



*Instalación de Techching Hsieh,  
versionada con mujeres por Raquel Frieria*



POR QUÉ

**LA SEXUALIDAD  
ES UN TRABAJO**

Lectura-performance

delante del polígono Can Magi-parte del proyecto CIT

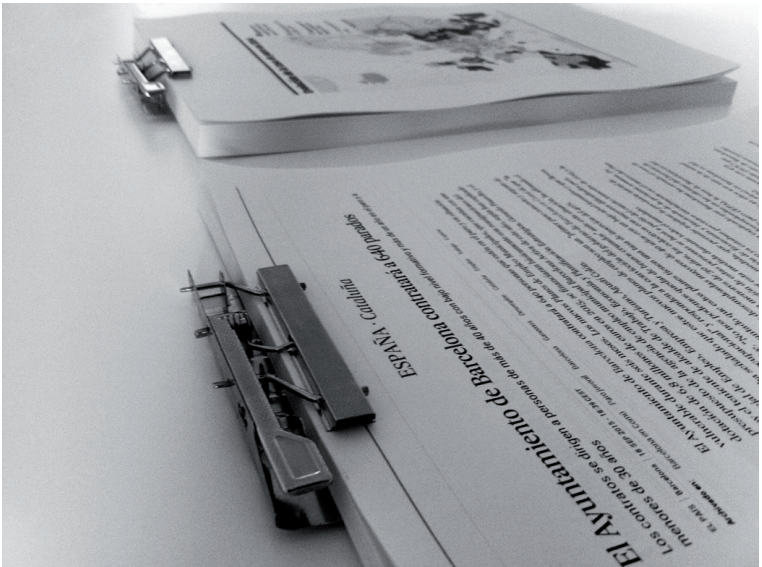
Diásporas críticas

2015

delante del polígono Can Magi-parte del proyecto CIT

2015

*Cartel de la lectura-performance de Diásporas críticas*



*Documentación de Alán Carrasco*



*Trabajadora sexual - Paco Chanivet*

## BIOGRAFIES DELS AUTORS I LES AUTORES

**Daniela Aparicio.** Psicòloga clínica (UB). Psicoanalista AME —didacta— membre de l'EPFCL. Docent d'ACCEP. Treballa en diferents recursos de la salut mental pública i privada. Ha escrit monografies clíniques en *Atención Primaria: Salud Mental* (Ediciones Doyma) i articles diversos. Forma part de DIGNITAT, que treballa amb grups de persones a l'atur de llarga durada. Investigació i participació en ponències en diferents jornades.

**Cristina Carrasco.** Professora de Teoria Econòmica a la Universitat de Barcelona. Ha treballat temes relacionats amb dones, feina i economia. Ha editat diversos llibres col·lectius amb reflexions crítiques sobre economia des d'una perspectiva de gènere (*Las mujeres y el trabajo*, Icaria, 1994; *Mujeres, trabajos y políticas sociales*, Instituto de la Mujer, 1997, en col·laboració). Darrerament, ha publicat *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política* (La Oveja Roja, 2014).

**Col·lectiu comissàries de l'exposició «Ne travaillez jamais»** (Blanca del Río, Mariella Franzoni, Lidia González Alija, Antonella Medici y Lucía Piedra). Aquest projecte pretén desestabilitzar, a través de l'art i en relació directa amb un context específic, el consens que ens ve imposat pels discursos laborals hegemònics i la seva definició del treball. L'exposició conté obres d'Alán Carrasco, Raquel Frieria, Paco Chanivet i Diásporas Críticas. A les VI Jornades Filosòfiques, van presentar les obres d'aquesta exposició.

**Karina Fulladosa-Leal.** Investigadora-activista a Sindillar des del 2011. Actualment realitza el doctorat en Investigació en Psicologia Social a la UAB i és membre del grup de recerca Fractalitats en Investigació Crítica de la UAB. Sindillar és un sindicat independent de treballadores de la llar i de la cura que es va formar el 2011 i que té com a objectiu reivindicar els seus drets com a treballadores i denunciar les condicions de treball dins de la precarietat econòmica, política i social.

**Ingrid Guardiola.** Professora de Tendències de la Televisió Contemporània a la UPF, i de Nous Formats Culturals, Documental Creatiu i Creació Audiovisual a la UdG. Ha creat projectes com [www.pioneresdelcinema.cat](http://www.pioneresdelcinema.cat). Des del 2002 col·labora amb el CCCB i coordina la mostra de televisió de qualitat MINIPUT. Ha publicat nombrosos articles en editorials i diaris de prestigi. Des del 2005 forma part del Col·lectiu de Crítics de Cinema de Girona - Cinema Truffaut.

**Gerard Horta.** Antropòleg i poeta. Doctor en Antropologia Social per la UB, el 2001 obtingué el Premi Carles Rahola d'assaig per *De la mística a les barricades*. Ha publicat quatre poemaris i també, com a antropòleg, *Cos i revolució* (Edicions de 1984, 2004), sobre la relació entre l'anarquisme

i l'esperitisme català. Ha publicat llibres sobre antropologia urbana a Barcelona i l'Àfrica. Milita des del 2011 a la Candidatura d'Unitat Popular i a la Coordinadora Obrera Sindical.

**Maurizio Lazzarato.** Sociòleg i filòsof, ha dirigit les seves recerques vers un qüestionament del deute econòmic com a mecanisme de control polític i moral de la societat (*La fabrique de l'homme endetté*, 2011, i *Gouverner par la dette*, 2014, Les Prairies Ordinaires). En el seu darrer llibre, analitza el rebuig del treball per part de Marcel Duchamp i la figura del treballador precari a les nostres societats (*Marcel Duchamp et le refus du travail*, Les Prairies Ordinaires, 2014).

**José Luis Martín Ramos.** Catedràtic d'Història Contemporània de la UAB. La seva principal línia d'investigació s'ha centrat en la història del marxisme polític, amb diverses publicacions sobre la UGT i el PSOE i, de manera molt particular, el PSUC. En els últims anys treballa en la història de la Guerra Civil a Catalunya. Ha estat codirector de la revista *L'Avenç* i director de la revista *Historiar*. Ha prologat *El dret a la peresa*, de Paul Lafargue (Índex, 2014).

**Francesc Serés.** Llicenciat en Belles Arts i en Antropologia, és autor de nombroses novel·les guardonades amb premis literaris, entre les quals destaquen *La força de la gravetat* (2006) i *La matèria primera* (2007). El seu darrer llibre és *La pell de la frontera* (2014), un recull crític i d'una gran sensibilitat poètica, a mig camí entre l'antropologia, la geografia i la literatura, sobre les vivències de treballadors immigrants a les Terres de Ponent (Premi Crítica Serra d'Or de narració 2015).

## EDITORS:

**Javier Bassas.** Doctor en Filologia francesa i Filosofia per la Universitat de la Sorbona-París IV i per la Universitat de Barcelona, on ensenya (en situació precària) a la secció d'Estudis francesos. La seva vida es concentra en tenir cura i aprendre del seu fill Felix (2015!), en l'estudi de la fenomenologia i el llenguatge. Pensa i edita indiscriminadament: filosofia, teoria política i estètica, cinema, especialitzant-se en la traducció i edició d'obres de J. Rancière, J. Derrida i J.-L. Marion. Prepara un llibre sobre el llenguatge d'aquests mateixos autors (2017?).

**Felip Martí-Jufresa.** Filòsof. Professor a l'Institut Supérieur des Arts de Toulouse (ISDAT). Ha publicat principalment: *Vigir i badar. Ontologia de la dominació i anarquisme metafísic*, Afers, Catarroja, 2016; *La possibilité d'une musique moderne*, coll. "Nous, les sans-philosophie", L'Harmattan, Paris, 2012 i *Música desconcertada*, Lleonard Muntaner, Palma, 2009.

