cuaderno del estallido social en Francia nº 194

philosophie magazine

Cada martes, un filósofo de la redacción les escribe una carta. Esta vez es la de Michel Eltchaninoff

¿Habrá una presidencial en la primavera?

Queridos lectores,

"*El tiempo se ha salido de sus goznes*", escribe Shakespeare en *Hamlet*. Es la frase que se me ocurre viendo el movimiento de los estudiantes de bachillerato y de las manifestaciones del sábado. Habitualmente, a seis meses de una gran elección, se examinan los proyectos, se argumenta, se escoge candidato, se milita, y finalmente se vota. Luego los que se decepcionan protestan. Ahora bien este calendario clásico ha quedado trastocado en la actualidad. Hasta me estoy preguntando: ¿tendremos una elección presidencial en seis meses?
Ya se lanzó la campaña electoral. Los candidatos esbozan sus propuestas y se aprestan a debatir. Pero la acción de los muchachos, a la que se sumaron luego los demás estudiantes, y el sábado los "chalecos amarillos", los tirapiedras y los saqueadores, trastorna todo. Francia entra en una crisis aguda: se declaran los toques de queda, cada bando defiende su interpretación de los acontecimientos, el gobierno no responde a las reivindicaciones, mientras que los que protestan están dispuestos a volver a las calles.
¿Qué está pasando entonces? ¿Por qué, en lugar de entrar en el ritual de los debates de la campaña, una parte de la población se rebela *desde ya*?

Yo veo tres razones.

- La primera, atmosférica, es la acumulación de angustias y de cóleras: las guerras continúan haciéndonos rabiar, y muchos se preguntan si ellas no nos irán a implicar pronto; las canículas y los incendios nos han hecho pasar un verano infernal; la situación social continúa degradándose con el alza de

los precios de la energía, la dificultad de tener vivienda, los precios de los servicios públicos; los avances de la IA provocan una nueva ansiedad. En suma, las nubes se amontonan y estalla la tormenta independientemente de la voluntad de cada uno, como por leyes físicas.

- La segunda razón tiene que ver con la psicología política. Emmanuel Macron ejerce su presidencia jupiterianamente desde hace ya pronto diez años y solamente ha cedido a muy pocas peticiones populares: no lee los cuadernos de quejas tras el movimiento de los «chalecos amarillos», organiza grandes debates y convenciones ciudadanas cuyas propuestas no pone en práctica, no escucha a los manifestantes contra la reforma de las pensiones y convoca elecciones anticipadas sin tener en cuenta sus resultados. Muchos manifestantes se dicen entonces: «No vamos a dejar que se vaya así no más».
- La tercera razón es del orden de la discordancia de los tiempos. Si la exasperación explota hoy, es porque muchos consideran que nada se arreglará con la próxima elección presidencial. Los unos temen la llegada al poder de un Rassemblement national dispuesto a modificar la Constitución y conducir a Francia a una xenofobia de Estado; los otros la llegada de la France insoumise que limitaría las libertades y que sacaría a Francia de la Unión europea; los terceros la persistencia de un centro liberal ciego a los problemas reales de los franceses. Mientras que Marine Le Pen, en su alocución solemne del sábado, hizo como si ya fuera presidente, sus opositores se rebelan ya contra ella. El tiempo se salió claramente de sus goznes. A fuerza de proyectarnos *después* de una elección que nos asusta, a pesar de que aún faltan seis meses para que se celebre, cabe preguntarse si sigue siendo necesaria. Sabemos que la época actual —la de Internet y la IA— está experimentando una aceleración sin precedentes. Quizás, en el fondo, ya estemos en junio de 2027.

Se siguen de aquí muchas paradojas. Si el movimiento actual es un ensayo general de lo que sucedería si Marine Le Pen fuera elegida, los desórdenes que la acompañan sí que le dan quizás aún más posibilidades de que gane, como en una *profecía auto-aceleradora*. Pero el efecto más perturbador de los acontecimientos actuales es el de que una campaña electoral en un país en situación de crisis grave podría llegar a cuestionarla. ¿Cómo preparar elecciones en un país sometido a restricciones de libertad, para no mencionar el estado de urgencia? ¿Cómo construir un debate democrático aceptable? ¿Cómo podrá Emmanuel Macron permanecer en su puesto hasta mayo si el Parlamento no adopta el presupuesto rápidamente?

Quizás sea la primera vez que el país aborda el sagrado período de su historia política en un tal estado de tensión. Algunos piensan que el presidente hace todo lo posible para impedir la elección, al negarse a hacer bajar la tensión. Otros piensan que la calle lo hará partir antes de tiempo. Se habla de ordanizar la autodefensa de

los ciudadanos y de los comerciantes. Hay grupos de ultra-derecha que quieren entrar a su vez en el juego. No es el momento de fantasmear ni de dramatizar, pero, en estado de cólera y de miedo los espíritus se calientan rápido.

¿Qué significa pues esta inversión de los tiempos de la manifestación y del de la campaña? En sus obras (*Le Sacre du citoyen*, 1992; *Le Peuple introuvable*, 1998; *La Démocratie inachevée*, 2000, todos editados en Folio/Histoire) sobre la manera cómo la democracia representativa, fundada en la soberanía del pueblo y la organización de las elecciones, se instaló en Francia desde la Revolución francesa, el historiador Pierre Rosanvallon muestra que la construcción de la República, ha tenido que responder, de época en época, a toda una serie de contradicciones y de críticas internas, llegando a pasar incluso por negaciones. Cita al filósofo Claude Lefort que escribe: "*La démocracia es fundamentalmente soñar que la poseemos* […]. *Ella no es más que un juego de posibles, inaugurada en un pasado aún cercano, del que tenemos todo por explorar*" (*Éléments d'une critique de la bureaucratie,* 1971). Lo que hoy nos ocurre es el signo de que nuestro esquema político –debate, elección, protestas, alternancia– se engatilló, que ya no funciona.

Si todavía tenemos la fuerza de seguir siendo optimistas, aún tenemos el tiempo de imaginar una democracia mucho más horizontal y participativa, de responder a la pregunta: "Y ahora, ¿qué hacemos?" Pero en todo caso, los meses que nos quedan antes de las elecciones van a ser larguísimos, al mismo tiempo que repletos de nuevas sorpresas.

Michel Eltchaninoff

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, octubre 23 de 2026

philosophie magazine

Violencia simbólica... ¿o real? El encuentro Aron-Bourdieu

Frédéric Manzini, publicado el 20 de octubre de 2026



© AFP - © Anne Selders/Sipa

La disputa entre Raymond Aron & Pierre Bourdieu en torno al concepto de «violencia simbólica» permite comprender mejor la situación actual. ¿Dónde comienza verdaderamente la violencia?

Vitrinas rotas, vehículos incendiados, barricadas, enfrentamientos, saqueos… Luego de estos acontecimientos regresa a menudo la misma argumentación, que explica que esta violencia física no sería más que una respuesta a otra violencia, más antigua y más taimada, que llamamos «violencia instituciona», «violencia de Estado», a veces incluso «violencia simbólica».

Si la escuela selecciona, si el alojamiento excluye, el que rompe en la calle no haría sino hacer visible una violencia que sufre desde hace tiempos y que los dominadores se negarían a ver, que tiene que ver con las desigualdades sociales. El argumento tiene una fuerza real, puesto que desplaza la mirada de los actos cometidos hacia las condiciones que los hacen comprensibles y que impide tratar al motín como un simple desorden, sin historia ni causa. Pero ¿se puede meter en la misma palabra fenómenos tan diferentes?

Comencemos por algunas distinciones.

- La «violencia institucional», término bastante vago, designa los efectos hirientes o excluyentes de instituciones en el sentido amplio, sin todavía precisar el mecanismo en juego, del que la «violencia de Estado» es un caso particular.
- La «violencia simbólica», es un concepto preciso elaborado por el sociólogo Pierre Bourdieu, que plantea la cuestión más radical, pues si la escuela, la familia o la lengua pueden, también ellas, ser llamadas violentas, ya no se sabe muy bien lo que la palabra «violencia» designa aún. Esta es la objeción que el filósofo Raymond Aron le oponía ya a Bourdieu en 1976.

Pierre Bourdieu y la violencia invisible

El concepto de «violencia simbólica» fue elaborado por Pierre Bourdieu en los años 1960, antes de recibir una formulación más sistemática en su obra *La Reproducción*, que publica en 1970 con Jean-Claude Passeron. La cuestión de partida es sociológica: ¿cómo un orden profundamente inigualitario puede durar sin que haya una rebelión permanente? Bourdieu rechaza dos explicaciones que considera demasiado simplistas: 1/ el miedo, según la cual los dominados obedecerían por que temen la sanción, y 2/ la «servidumbre voluntaria» en el sentido de La Boétie, que haría depender la dominación de una forma de disposición de los dominados para aceptar su suerte. Bourdieu plantea la hipótesis de que el orden social se perpetua por que sus jerarquías terminan por parecer naturales a aquellos mismos que las padecen. Él presenta de esto una formulación particularmente densa en las *Méditations pascaliennes*, en el capítulo «Violencia simbólica y luchas políticas»:
«La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de la adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y por tanto a la dominación) cuando solo dispone, para pensarla y pensarse o, mejor aún, para pensar sa relación con él, de instrumentos de conocimiento que tiene en común con él y que, al no ser sino la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen aparecer esta relación como natural.» Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas* (Barcelona: Anagrama, 1999, pp. 224-225).
Esta violencia que no tiene necesidad de garrote, actúa por medio del sentimiento de vergüenza y de ilegitimidad, o dicho de otro modo: por medio de la interiorización del criterio que pone en desventaja. La dominación se inscribe en las maneras de percibir, de juzgar y de juzgarse, al punto que los individuos interpretan a veces su desventaja como el signo de su menor valor. El alumno de un medio popular que fracasa en la escuela que se dice: «Yo no nací para los estudios», puede interpretar como una incapacidad personal lo que también se debe a la desigual familiaridad de los alumnos con las expectativas de la institución escolar, contribuyendo así a un orden que favorece objetivamente a los herederos del capital cultural. La violencia sería real incluso cuando, y esta es la paradoja, ella no se la vive necesariamente como tal.

En *La Reproducción* (Barcelona: Laia, 1977), Bourdieu & Passeron escriben en efecto: «*Toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural*.» (p. 45). Por «arbitrariedad cultural», hay que entender que las normas y las expectativas escolares no derivan de la naturaleza de las cosas y que ellas son el producto de una historia social, mientras que las manera de hablar, las referencias o las disposiciones valorizadas por la escuela están desigualmente distribuidas según los medios. **La institución trataría disposiciones adquiridas en algunas familias como aptitudes naturales, para luego transformar esas diferencias en diferencias de mérito y, *in fine*, en jerarquías sociales**.

Lo que no quiere decir sin embargo que toda transmisión escolar sería ilegítima, ni que todo fracaso sea imputable a la violencia simbólica. A lo que invita Bourdieu es más bien a examinar cómo una institución que transmite saberes comunes puede también reproducir jerarquías sociales; la humillación escolar, la discriminación en la contratación o el desprecio de clase pueden nutrir entonces un sentimiento de exclusión y de heridas profundas. Queda por saber si toda transmisión es un mecanismo de dominación, y si la palabra violencia permite dar cuenta de ello.

Raymond Aron: la distinción de los términos

La crítica más clara de la extensión del término de violencia no se encuentra en un texto de sociología de la educación sino en una obra consagrada a la guerra, *Pensar la guerra, Clausewitz, II, La Era planetaria* (Buenos Aires: Club Naval), publicado en 1976. Su autor, el filósofo Raymond Aron se inquieta de una inflación del concepto de violencia: si la violencia está por todas, en la escuela, en la familia, en el lenguaje, en el mercado, en el Estado, ¿cómo diablos definir entonces la guerra, el constreñimiento armado, la represión? Aron no niega la existencia de dominaciones silenciosas y de desigualdades pero, él objeta, si todo puede ser designado por el término violencia, entonces se corre el riesgo de ya no comprender más que es eso:

«Vincular la socialización con los fenómenos de dominación o las relaciones de fuerza entre los grupos sociales impide distinguir las modalidades de la socialización —es decir, la influencia inevitable y difusa que el grupo social ejerce sobre los individuos, tendiendo así a su propia reproducción— de la coacción, la cual conlleva una resistencia, consciente o no, por parte de aquellos sobre quienes recae la presión del entorno o del poder.» in Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz, II, L'Âge planétaire* (1976).

Digámoslo de otra manera, la socialización est inevitable –entrar en un mundo social que supone aprender una lengua, normas, maneras y índice comunes– mientras que el constreñimiento implica una resistencia, consciente o no, frente a un poder o a un medio.

Aron le reprocha también a Bourdieu un deslizamiento en el uso de la palabra «arbitrario/arbitrariedad», que designa ora lo que es contingente, ora lo que es

injustificado o abusivo. Que una lengua, que las normas escolares o las convenciones sociales sean históricamente contingentes no es suficiente, a sus ojos, para establecer cuáles son injustas. Enseñarle a un niño a hablar francés o a respetar los códigos de cortesía constituye una condición de entrada en un mundo común, y aun cuando halla en ello una parte de arbitrario en el primer sentido, puesto que esas reglas hubieran podido ser diferentes, esto no autoriza a concluir que socializar equivale necesariamente a violentar. Para Aron, el recurso al término «violencia» introduciría la confusión:

«Una palabra que recubre tantas relaciones, tan diferentes, sólo conserva un valor afectivo y sugestivo. Inspira la reprobación moral con respecto a los fenómenos que designa, pero no ayuda para nada en comprenderlos ni sobre todo a comprender su diversidad.» in Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz, II, L'Âge planétaire* (1976).

Acá se encuentra el corazón de su crítica, pues llamar violencia a toda desigualdad sentida como ilegítima es correr el riesgo de desarmar al lenguaje y privarse así de los medios para distinguir fenómenos que no provocan ni las mismas explicaciones ni las mismas respuestas. Una injusticia puede necesitar una reforma del derecho, una transformación de las instituciones o un combate político, mientras que una violencia física puede exigir una protección inmediata y una respuesta penal, y aunque los dos problemas puedan llegar a recortarse, ellos no se confunden.

Más allá de la querella de las palabras

El desacuerdo entre Aron y Bourdieu no se reduce a una querella de palabras. Implica dos maneras de practicar la sociología: A) distinguir rigurosamente fenómenos diferentes, para el primero; y B) para el segundo, hacer visibles relaciones de dominación que el lenguaje ordinario tiende a naturalizar, así haya que forjar nuevos conceptos.

Traduce igualmente dos sensibilidades políticas que progresivamente se volvieron muy diferentes, la de un Aron liberal y la de un Bourdieu crítico del orden social. Sin embargo, Aron llegó a tener una gran estima por el joven Bourdieu, al punto que le había confiado la dirección efectiva de su centro de investigaciones. Pero mayo del 68 cavó su desacuerdo: Aron denuncia las ilusiones revolucionarias del movimiento estudiantil en el que él veía una amenaza para el orden democrático, mientras que Bourdieu sostenía la contestación porque ella sacaba a luz las relaciones de dominación. Nunca se reconciliaron y, en sus *Memorias*, Aron describe incluso amargamente a Bourdieu como un *«jefe de secta, arrogante y dominador»*.

Más allá de esta dimensión personal, su divergencia invita a interrogarse sobre el alcance político del lenguaje. Calificar a una humillación o a una desigualdad de «violenta» no equivale solamente a describirla: es conferirle una gravedad particular, susceptible de modificar la manera como ella es percibida y cómo se considera legítimo responderle. Es esta carga la que Aron temía cuando hablaba de «un valor afectivo y sugestivo». ¿Dónde termina la constatación sociológica y

dónde comienza la toma de posición? Actualmente, cincuenta años después, la pregunta sigue abierta...

Traducción de Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, octubre 24 de 2026

Buenos días,

Maurice Merleau-Ponty afirmaba que la historia a veces tomaba la forma de un , gageo incoherente, *"como las palabras de borracho"*. Mientras que Alors que las vitrinas de los almacenes parisinos, así como las de muchas otras ciudades en el país, las tuvieron que tapar con planchas de madera a la espera de la nueva jornada de movilización, una palabra se nos ha ocurrido en la redacción de *Philosophie magazine* esta semana: *innombrable*. No en el sentido moral sino en el sentido cognitivo: no se puede ya nombrar lo real.

Sin embargo este es nuestro oficio, periodistas que filosofan, y que nos toca encontrar conceptos para *captar* lo que sucede, que es el sentido etimológico de la palabra (*cum-capere*, "captar con"). Internamente hemos puesto en marcha nuestra máquina de aferrar lo real, pero vamos a reconocer que no sabemos lo que está aconteciendo en Francia. Y vayamos más lejos aún: si algo así como el pueblo se está expresando en estas jornadas, bajo formas contradictorias (manifestación, motín, insurrección) y bajo el impulso de afectos opuestos (odio, rabia, alegría…), este mismo pueblo parece dislocado, desmembrado, como un arlequín monstruoso compuesto por hordas dispares.

Michelet, que hacía del pueblo el gran héroe de la Revolución, ha tenido también momentos de inquietud y de desánimo. Dirigiéndose por entonces a la juventud educada de su tiempo, escribe: *"Han acogido siempre con gran corazón toda palabra en favor del pueblo. Que hagan más, que le tiendan la mano, y que pronto formen con él la alianza para la regeneración común. Que no olvide esta juventud rica que carga un fardo muy pesado: la vida de sus padres, que en tan poco tiempo han ascendido, gozado y decaído; ... ella tiene una necesidad enorme de remozarse recogiendo el pensamiento popular. Su mayor fuerza reside en el hecho de que aún se encuentra muy cerca del pueblo: su raíz de la que apenas ha surgido. ¡Y bien! Que vuelva al pueblo, con la simpatía y el corazón, que vuelva a sacar de él algo de esa savia poderosa que, desde el 89, forjó el genio, la riqueza, y la fuerza de Francia"* (*el Pueblo,* 1846. Internet Archive, ebook libre, p. 90). ¿Tiene aún sentido la esperanza de que la juventud se regenere con el pueblo, en Francia, en 2026? ¿O es sólo un sueño de un *"hombre ebrio"* que se va a despertar el domingo con un "guayabo" inmenso la gueule de bois?

Buena lectura,

Martin Legros

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, octubre 25 de 2026

PHILOSOPHIE MAGAZINE

PANORAMA

El 17 de octubre descifrado en 9 conceptos

Clara Degiovanni, Octave Larmagnac-Matheron, Martin Legros, Ariane Nicolas,
publicado el 19 de octubre de 2026



© Jeff Pachoud/AFP

Insurrección, motín, revuelta… La batalla que se presenta entre las fuerzas del orden, y los contestatarios, los vándalos y los pillos por las calles de todas las grandes ciudades de Francia parece escapara a las categorías políticas habituales. ¿Y si tratáramos de verla más claramente con Marx, Blanqui, Sartre et Foucault?

Una insurrección… ¿desordenada?

Mientras que el ministro del Interior Laurent Nuñez y sus prefectos estaban convencidos que la jornada del 17 de octubre sólo iba a convocar a unos cien mil manifestantes, por las redes sociales de una parte de la juventud circulaba una palabra desde hace semanas con su aura de misterio y de recuerdos revolucionarios asociados a la Comuna de 1870 y a Mayo del 68: *Insurrección.* En los flancos de la manifestación oficial contra la vida cara se preparaban también

barricadas en las calles, ataques contra las instituciones, como la Dirección general Impuestos, o tomas por asalto de edificios oficiales, desde la Asamblea nacional hasta el Eliseo. En suma, algo así como una insurrección. Pero hasta aquí al menos, ningún *líder* ni ninguna organización ha reivindicado la dirección de las operaciones, a pesar de las acusaciones que el gobierno ha lanzado contra la ultraizquierda y el LFI.

En 1866, en *Instructions pour une prise d'armes*, Auguste Blanqui, conocido como el «Encerrado», describe precisamente este tipo de revuelta, como en junio de 1848, abocada al fracaso según él por falta de una dirección cuasi-militar y armada. *«Estalla el alzamiento. En los barrios obreros se levantan barricadas aquí y allá, a la aventura, en múltiples puntos. Cinco, diez, veinte, treinta, cincuenta hombres, reunidos por azar, la mayor parte de ellos desarmados, comienzan a volcar vehículos, levantan y amontonan adoquines para obstaculizar la vía pública, a veces en medio de las calles, lo más frecuentemente en sus intersecciones… Todo se hace sin concierto ni dirección, como lo vaya determinando la fantasía individual».* Todos los que fueron testigos de lo que pasó por las callecitas de las grandes ciudades de Francia el sábado pasado, al margen de las manifestaciones oficiales, el espontaneismo de las barricadas y de los pillajes no parece haber impedido, muy por el contrario, la eficacia de la insurrección. Durante un tiempo la represión no dio abasto y, en las cabezas en todo caso, el poder ha vacilado. Blanqui lo repetía: *«La condición* sine qua non *de la victoria es la organización, el conjunto, el orden y la disciplina. Es bien dudoso que la tropa resista durante mucho tiempo una insurrección organizada y que actúe con todo el aparato de una fuerza gubernamental. La duda los invadirá, luego la turbación, después el desánimo, en fin la debacle.»* Todo sucede como si, a la hora de las redes sociales y de una cólera fragmentada pero compartida por actores muy diferentes, aunque todos estén furiosos, la ausencia de organización fuera de ahora en adelante la mejor arma de los insurgentes. ¿Hasta lograr *«desanimar la fuerza gubernamental»*?

Martin Legros



Manifestación en Nîmes (Gard), el 17 de octubre de 2026. © Mikaël Anisset/Midi Libre/Maxppp

Goce asfixiado

«*Estamos a punto de inundar el mundo con nuestra alegría* », afirmó el joven director de la Orquesta del Nuevo Mundo Étienne Jarrier, que acompaña singularmente el movimiento de las revueltas de los estudiantes de secundaria. El 13 de octubre, la presencia de la formación musical le había dado a las manifestaciones una dimensión espectacular y llena de júbilo que había encantado tanto a los manifestantes como a los observadores curiosos. El sábado, en un ambiente pacifista, casi los 400 músicos de la orquesta tocaban pues en la plaza de la República… y de pronto, de súbito, cayeron las primeras granadas. El gas lacrimógeno invadió la plaza que poco a poco se fue vaciando de sus ocupantes, mientras que los concertistas continuaban tocando como podían, con los rostros tapados y los ojos enrojecidos, en una atmósfera que se había vuelto apocalíptica. Atónitos, terminaron por abandonar el lugar, temerosos de una carga de los CRS. Y a medida que trascurría el día, las imágenes de golpes de matraca, de degradaciones públicas, de incendios –videos de una violencia inaudita– vinieron a aplastar y asfixiar todos los movimiento de júbilo, de solidaridad y de alegría pura que sin embargo han tenido lugar en el corazón de estas manifestaciones. Desde el bebé aclamado por la muchedumbre al pasar por la alcaldía con su chaleco amarillo hasta aquel camión de bomberos aplaudido por los manifestantes… El 17 de octubre también tuvo aires de carnaval revolucionario. Si bien no sirve de nada encerrarse en un optimismo ingenuo que niega la realidad de estas violencias, resulta sin duda igual de perjudicial dejarse arrastrar por la oscuridad y la desesperación. La alegría, afirma Bergson, es «un indicio» que se puede desenterrar, localizar bajo los escombros, y cuyas huellas hay que tratar de seguir, aunque parezcan ínfimas. «Si seguimos esta nueva serie de hechos,

descubrimos que, allí donde hay alegría, hay creación», plantea el filósofo en *La energía espiritual* (1919). Los momentos de euforia no son anécdotas carentes de valor, sino «signos» destinados a mostrarnos una vía de salida creativa y nueva. «Transformen su depresión en revolución», se podía leer en uno de los carteles.

Clara Degiovanni

Pillajes & saqueos

Numerosos comercios han sido objeto de destrozos y saqueos. Este fenómeno no es inusual durante las manifestaciones de gran envergadura; por lo general, es obra de sectores altamente politizados que se centran principalmente en establecimientos considerados símbolos del capitalismo: bancos, compañías de seguros, tiendas de artículos de lujo, etc. «Esta oleada de saqueos es una respuesta natural de innumerables consumidores a quienes la "sociedad de la provocación" incita [...] a comprar, sin proporcionarles los medios para hacerlo», interpretaba Romain Gary en *Perro blanco* (1969). «¿Cómo puede uno asombrarse de que un joven negro del gueto, rodeado de Cadillacs y tiendas de lujo [...], termine abalanzándose, a la primera oportunidad, sobre los escaparates rotos y los estantes expuestos» para tomar lo que desea o destrozar aquello que no puede adquirir? Esta vez, sin embargo, también se vieron afectados numerosos «pequeños comerciantes» —a quienes los movimientos políticamente organizados suelen evitar—, lo que ha avivado un sentimiento de indignación incluso entre una buena parte de los manifestantes. «Toda destrucción caótica debilita a los débiles, enriquece a los ricos y aumenta el poder de los poderosos», escribía ya Jean-Paul Sartre, gran filósofo de izquierdas, en *El diablo y el buen Dios* (1951). ¿Existe a menudo, en el acto de destruir de manera anárquica, una forma de júbilo contraproducente? Sin duda.
¿Se puede, sin embargo, negar todo sentido o dimensión política a este saqueo, aparentemente indiscriminado —una forma de expresar algo, empleada por quienes sienten que nunca son escuchados?
En los saqueos —ya sean deliberados u oportunistas— que acompañaron a las destrucciones, cabe interpretar también una protesta contra unas condiciones de vida difíciles, a veces indignas, en una coyuntura económica complicada. Además de bolsos, ropa y ordenadores —que pronto se revendían—, parte de los robos afectó a productos alimenticios (que a veces se lanzaban a una multitud que coreaba «*tenemos hambre*» o se entregaban a personas sin hogar). Por su parte, los movimientos estudiantiles de secundaria situaban en el centro de sus reivindicaciones las condiciones concretas de estudio: instalaciones deterioradas, presencia de ratas y cucarachas, filtraciones, falta de calefacción, etc. Sin embargo, mientras que en este último caso las condiciones materiales sirvieron de germen

para una movilización colectiva, en el caso de los saqueadores suelen alimentar actitudes más egoístas.

Octave Larmagnac-Matheron



Enfrentamiento entre las fuerzas del orden y los manifestantes en el centro de Rennes (Ille-et-Vilaine), hundidos en el gas lacrimógeno. © Jean-Claude Moschetti/Réa

Brutalización policial

Las imágenes y los testimonios de las concentraciones pacíficas del sábado muestran que numerosos agentes de las fuerzas antidisturbios cargaron contra los manifestantes incluso antes de la llegada de los alborotadores. Desde hace varios años, y especialmente a raíz del movimiento de los «*chalecos amarillos*», el «*mantenimiento del orden*» se ha vuelto cada vez más brutal, con unas fuerzas policiales cada vez mejor equipadas y medios de intervención potencialmente devastadores —disparos de lanzadores de balas de goma (LBD), granadas aturdidoras, etc.—. Acudir a una manifestación conlleva hoy el riesgo de perder un ojo o una mano, tal como han sufrido varios estudiantes de secundaria desde el mes de septiembre. En este contexto ha surgido un término: el «*gaseo*», utilizado oficialmente para dispersar a los manifestantes, pero que tiene como efecto colateral disuadir a la gente de movilizarse a largo plazo.
Sin embargo, la violencia policial también produce un efecto inverso: aumenta la resistencia de los manifestantes ante ella, alimentando así un círculo vicioso mortífero.

En esto se manifiesta la esencia del concepto de «*brutalización*» desarrollado por el historiador George Mosse en relación con la Alemania posterior a 1914-1918, en su libro *De la Gran Guerra al totalitarismo. La brutalización de las sociedades europeas* (1990). Según él, la Gran Guerra «*banalizó la violencia*» en el seno de la sociedad alemana y «*brutalizó el campo político*».
«*La banalización permitía adaptarse a la guerra, sin exaltarla ni glorificarla, integrándola en un mundo familiar que rechazaba los terrores incontrolables [...] La guerra, en cierto modo, continuaba*». La brutalización actúa en ambos sentidos: afecta a los cuerpos y, a su vez, vuelve brutal al individuo. La violencia, en su indiferencia ante el sufrimiento individual, provoca un «*endurecimiento político*» y termina por presentarse como el único medio para hacerse oír —o para defenderse—. Y mientras tanto el diálogo concertado desaparece progresivamente del espacio público.

Ariane Nicolas

La indiferencia burguesa

Frente al mobiliario exterior de este café en los grandes bulevares parisinos, el domingo por la noche —mientras las sirenas incesantes y las persecuciones entre saqueadores y las fuerzas del orden se reanudaban en las pequeñas calles adyacentes—, un hombre y dos mujeres, elegantemente vestidos y de unos cuarenta años, se despiden. Pasaron la velada en la terraza, ignorando olímpicamente lo que acababa de ocurrir a escasos metros de su mesa. Y eso que allí había dos enormes camiones de bomberos —con sus luces giratorias de color naranja proyectándose sobre todas las fachadas— y, en la acera, una decena de bomberos recuperando el aliento tras su intervención de urgencia: el estanco contiguo a la cervecería había sido completamente destrozado; la puerta metálica, arrancada de cuajo, y el suelo, sembrado de cristales rotos junto a cubos de basura y bicicletas calcinados. Para los tres amigos, vestidos de domingo, era como si nada de aquello hubiera sucedido... o como si formara parte de un escenario habitual. Solo les importaba su encuentro.
En un texto de 1873 titulado *La indiferencia en materia política*, Karl Marx se pronuncia contra la actitud política de Proudhon, Bakunin y los anarquistas, quienes instan a la clase obrera a practicar el abstencionismo político —pues, a su juicio, hacer huelga, denunciar el trabajo de las mujeres y los niños, reivindicar mejores salarios, organizarse en un partido... equivaldría a reconocer el sistema asalariado y el Estado burgués, así como a renunciar a los principios de la libre competencia. Marx compara a estos «apóstoles de la indiferencia» con los primeros cristianos, a quienes se instaba a despreciar los bienes de este mundo y a soportar la opresión a la espera del paraíso futuro. Y añade:
«*Si los primeros cristianos, que también predicaban la indiferencia en materia política, necesitaron el brazo de un emperador para pasar de oprimidos a opresores, los apóstoles*

modernos de la indiferencia en materia política no creen que sus principios eternos les impongan abstenerse de los placeres mundanos y de los privilegios temporales de la sociedad burguesa.»
Este fin de semana en París, en un gran número de terrazas —mientras la ciudad ardía y corría la sangre, y los bomberos trabajaban—, la indiferencia política de una parte de la burguesía se exhibía con ostentación y no parecía exigir ninguna «abstinencia de los placeres mundanos».

Martin Legros

Fragmentación espacial

La geografía ha desempeñado un papel esencial en las manifestaciones, cuyo punto de origen está vinculado precisamente a la ocupación y el bloqueo de lugares concretos: los institutos de enseñanza secundaria. Desde la impugnación del recorrido impuesto en París por la prefectura hasta la erección de barricadas en innumerables calles —que permitían a los manifestantes controlar los flujos y los pasos—, el espacio ha sido, en sí mismo, un objeto de lucha y confrontación. Si bien el bloqueo de las calles remite más bien a las manifestaciones de siglos pasados, la movilización también se ha desplegado en un espacio paralelo eminentemente contemporáneo —ya muy utilizado, por ejemplo, durante el movimiento de los «chalecos amarillos» y, en todo el mundo, en los diversos movimientos de revuelta de la generación Z—: el ciberespacio. Gran parte de la organización tuvo lugar en línea; algo que ya ocurría en los grupos de discusión del movimiento estudiantil de secundaria. Aplicaciones como 17octobre.app, Cortège u Olago permitieron a los manifestantes señalar la presencia policial o reencontrarse en otros puntos tras ser dispersados... por las fuerzas del orden. Estas herramientas posibilitaron que los manifestantes escaparan del marco confinado en el que el poder pretendía contenerlos para controlarlos, adoptando en su lugar una estrategia de dispersión por toda la ciudad. «La disciplina procede, ante todo, a la distribución de los individuos en el espacio», señalaba Foucault en *Vigilar y castigar* (1975). «A cada individuo, su lugar; y en cada lugar, un individuo». Frente a esta cuadrícula, el filósofo abogaba por la creación de «puntos de resistencia móviles y transitorios». A la geografía del poder debe responder una contrageografía de la resistencia.

Octave Larmagnac-Matheron

17 de octubre… ¿de qué siglo?

«Nos saltamos las clases para darles una lección». Este mensaje, exhibido por los estudiantes de secundaria, debía tomarse casi literalmente, dado que las alusiones a las lecciones de historia se han multiplicado desde el surgimiento del movimiento estudiantil y durante las manifestaciones del sábado. Desde la toma de la Bastilla hasta Mayo del 68, pasando por referencias a Marx, todos los grandes

periodos revolucionarios han servido de modelo para estas revueltas. Se trata de una historización de las luchas que se arraiga en el deseo de tomar como inspiración no a héroes de guerra ni a presidentes de la República, sino a héroes populares. En un momento en que la película *Los miserables* se proyecta en Francia, los nuevos «Gavroches» —con sus *kufiyas* al cuello— han buscado referentes en lo que se denomina «la historia desde abajo»: aquella iniciada por el pueblo llano, capaz hoy de inspirar y galvanizar a las masas mediante la movilización de un universo de referencias compartidas. Pero ¿es posible remitirse al pasado sin anular la singularidad del presente? Mayo del 68, por ejemplo —una época de abundancia—, ¿no nos impide acaso reflexionar sobre el momento actual, marcado, por el contrario, por una austeridad creciente y el deterioro material del país?

«*En el tumulto de los acontecimientos mundiales*», el pasado es como un «*pálido recuerdo*», «*sin fuerza en la tormenta del presente*», escribe Hegel en sus *Lecciones sobre la historia* (1837). Algunos de los manifestantes del 17 de octubre parecían ser conscientes de esta novedad absoluta de la situación. Y con razón: no abogaban tanto por un retorno al año 1789 como por una ruptura radical con el pasado. «*La aldea despierta, el viejo mundo ha muerto esta noche*», se podía leer en las pancartas, en alusión al famoso juego del «*hombre lobo*». Y en las redes sociales cobró fuerza la consigna de una marcha que marca «*el fin de la época contemporánea*». A los manifestantes no les preocupaba tanto el pasado como la posibilidad de una ruptura tajante con el presente.

Clara Degiovanni



Tractor de la Confederación campesina con estudiantes del liceo en la manifestación del 17 de octubre por las calles del centro de Grenoble (Isère). © François Henry/Réa

¿Convergencia de las luchas?

Las manifestaciones del 17 de octubre congregaron a un sector mucho más amplio que el de los jóvenes: sindicatos, partidos políticos y asociaciones se sumaron a las marchas para exigir medidas en materia de educación, así como para protestar contra el alto costo de la vida y reclamar un futuro habitable, especialmente desde una perspectiva ecológica. ¿Estamos asistiendo a una «convergencia de luchas»? Este concepto militante, surgido en la década de 1980, constituye un viejo anhelo de la izquierda. En mayo del 68, a los estudiantes en rebeldía se unieron los docentes y, posteriormente, los trabajadores; juntos iniciaron una huelga general que dio lugar a negociaciones y, finalmente, permitió lograr avances sociales. Los llamamientos a un «bloqueo general» para el 5 de noviembre de 2026 apuntan en esa misma dirección. La cuestión es determinar hasta qué punto, en el seno del movimiento actual, las distintas luchas —de carácter económico, pero también social, generacional, político, etc.— convergen o, por el contrario, resultan antagónicas. ¿Quién pagaría la renovación de los centros de enseñanza secundaria, si no fueran los trabajadores? ¿Sigue considerándose legítima a la izquierda radical —a la que le cuesta desvincularse de la ultraizquierda violenta— para abanderar una causa? ¿Qué papel desempeñan los movimientos feministas y descoloniales en estas luchas?

Por otra parte, la presencia de saqueadores provenientes de clases populares tradicionalmente despolitizadas sugiere que las luchas sociales podrían «cruzarse» en lugar de «converger». Esto da pie a cuestionar la pertinencia de la «convergencia de las luchas». De hecho, este concepto no genera consenso en la izquierda, tal como señala el filósofo argentino Miguel Benasayag —excombatiente guevarista—, quien afirma: «*La idea de que las luchas deben converger es, precisamente, lo que siempre hace fracasar a las luchas. Tomemos como ejemplo las luchas del siglo pasado: todas aquellas que fueron radicales y singulares (las de las mujeres, los homosexuales, los negros, los derechos civiles, etc.) cambiaron el rostro del mundo. En cambio, todas las luchas que buscaron la convergencia, centralizadas por «amos-libertadores», no solo fracasaron, sino que produjeron lo contrario de lo que se pretendía*». Al sumarse al movimiento estudiantil, los funcionarios públicos, los trabajadores del sector privado, las asociaciones, los militantes de la ultraizquierda y, por supuesto, los alborotadores y saqueadores ¿no se corre el riesgo de debilitarlo?

Ariane Nicolas

¿Nueva Internacional?

Francia no ha sido el único país escenario de grandes manifestaciones este fin de semana: también se produjeron importantes movimientos de protesta en Italia, Portugal, Albania (sacudida desde hace ya varias semanas por disturbios) y, en

menor medida, en Bélgica. En Milán, concretamente, se registraron numerosos enfrentamientos, destrozos y saqueos; la Galleria Vittorio Emanuele II, una célebre galería comercial de lujo, fue uno de los objetivos. ¿Cómo explicar este «*contagio*» no coordinado que recuerda —aunque a una escala más modesta— a la «*Primavera de los Pueblos*» que sacudió Europa en 1848, o incluso a las movilizaciones de 1968? Ya en 1890, el sociólogo Gabriel Tarde aludía al creciente entrelazamiento de las vidas políticas nacionales: «*¿No es evidente que, entre pueblos que mantienen relaciones frecuentes —especialmente en nuestra época, dado que las relaciones internacionales nunca han sido tan numerosas—, la agenda de los debates sociales y políticos es la misma en todas partes?*». Esto resulta aún más cierto hoy en día, en la era de la comunicación digital. No obstante, la sincronía de estas movilizaciones plantea interrogantes a algunos observadores: ¿podría haber intentado Rusia —valiéndose de una intensa manipulación digital y desinformación— exacerbar la ira para debilitar a sus adversarios?

Octave Larmagnac-Matheron