



RADICALITZEM

la vida

La majoria de llibres de Virus editorial es troben sota llicències lliures i per la seva lliure descàrrega. Però els projectes autogestionaris i alternatius, com Virus editorial, necessiten un important suport econòmic. En la mesura que oferim bona part del nostre treball pel comú, creiem important crear també formes de col·laboració en la sostenibilitat del projecte. **Subscriu-t'hi!!**

La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, necesitan de un importante apoyo económico. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto. **¡Subscríbete!**



Satel·lit
sense quota



Càpsida



Replicant

-5%
En totes les compres de llibres

5 compres
màxim anual
per subscripció

Punt de lectura
per compra
+ punt

60€

4 llibres
Virus editorial
sin límite de precio

-5%
En totes les compres de llibres

Descuents
En grups de lectura
i altres activitats

100€

8 novetats
Virus editorial
durant un any

-5%
En totes les compres de llibres

Descuents
En grups de lectura
i altres activitats

<https://viruseditorial.net/hazte-virica/>

the $\mathcal{H}_\infty$ norm of the closed-loop system is bounded by a constant that depends only on the system parameters.

It is well known that the $\mathcal{H}_\infty$ norm of a system is the maximum singular value of the frequency response matrix. Therefore, the $\mathcal{H}_\infty$ norm of the closed-loop system is bounded by a constant if and only if the singular values of the frequency response matrix are bounded by a constant.

Let $\sigma_1(\omega)$ and $\sigma_2(\omega)$ be the singular values of the frequency response matrix. Then, the $\mathcal{H}_\infty$ norm of the closed-loop system is bounded by a constant if and only if

$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (10)$$

Since the singular values are non-negative, (10) is equivalent to

$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (11)$$

Since the singular values are non-negative, (11) is equivalent to

$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (12)$$

Since the singular values are non-negative, (12) is equivalent to

$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (13)$$

Since the singular values are non-negative, (13) is equivalent to

$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (14)$$

Since the singular values are non-negative, (14) is equivalent to

$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (15)$$

Since the singular values are non-negative, (15) is equivalent to

$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (16)$$

Since the singular values are non-negative, (16) is equivalent to

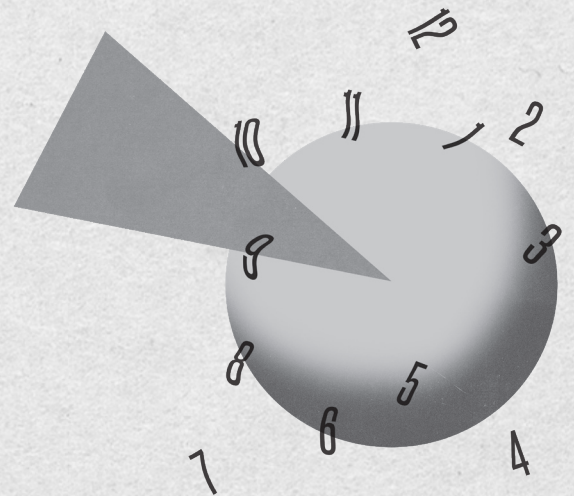
$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (17)$$

Since the singular values are non-negative, (17) is equivalent to

$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (18)$$

Since the singular values are non-negative, (18) is equivalent to

$$\sigma_1(\omega) \leq \gamma \quad \text{and} \quad \sigma_2(\omega) \leq \gamma \quad \text{for all } \omega \in \mathbb{R}. \quad (19)$$



Kristin Ross

La forma-comuna

La lluita com a manera d'habitar





Aquesta llicència permet copiar, distribuir, exhibir i interpretar aquest text, sempre que es compleixin les següents condicions:

❶ **Autoria-atribució:** s'haurà de respectar l'autoria del text i de la seva traducció. Sempre es farà constar el nom de l'autor/a i el del traductor/a.

❷ **No comercial:** no es pot utilitzar aquest treball amb finalitats comercials.

❸ **No derivats:** no es pot alterar, transformar, modificar o reconstruir aquest text.

Els termes d'aquesta llicència hauran de constar d'una manera clara per qualsevol ús o distribució del text. Aquestes condicions es podran alterar només amb el permís explícit de l'autor/a.

Aquest llibre té una llicència Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial.

Per consultar les condicions d'aquesta llicència es pot visitar creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EUA.

© 2023 La Fabrique

© 2024 de la present edició, Virus Editorial

© 2024 de la traducció, Anna Lirón Vilaró

Títol original: The Commune Form. The Transformation of Everyday Life

Disseny de col·lecció: Pilar Sánchez Molina i Silvio García-Aguirre

Disseny de coberta: Virus Editorial

Traducció de l'anglès: Anna Lirón Vilaró

Edició i maquetació: Virus Editorial

Correcció d'estil i galeries: Clara Cuennet Mas

Primera edició: octubre de 2024

ISBN: 978-84-17870-40-9

Dipòsit legal: B-18225-2024

La traducció d'aquest llibre ha estat possible gràcies a una ajuda de



Generalitat de Catalunya
Departament de Cultura



VIRUS Editorial i Distribuïdora, sccL

C/ Junta de Comerç, 18, baixos

08001 Barcelona

Tel. / Fax: 934 413 814

editorial@viruseditorial.net

www.viruseditorial.net

Índex

9	Introducció
21	Nantes en comptes de Nanterre
57	Una història de tres aeroports
77	Defensa, apropiació, composició, restitució
79	Defensa
90	Apropiació
115	Composició
128	Restitució
141	Conclusió

Introducció

«La forma era senzilla, com totes les grans coses»¹

Quan Marx, des de la perspectiva privilegiada de Londres, va llegir els informes del que succeïa als carrers de París durant la primavera de 1871, tot apunta que va començar a albirar —per primer cop a la vida— com són els treballadors corrents quan es comporten com a amos de les seves vides, en comptes de com a esclaus assalariats. A *La guerra civil a França*,² Marx detalla amb precisió els assoliments legislatius dels comuners. Ara bé, fou la *forma* que prenia la vida, l'art i la gestió de la vida quotidiana el que li va cridar l'atenció i el que canviaria la trajectòria de la seva recerca i les seves obres en la darrera dècada de la seva vida. El fet de topar amb la forma comuna va suposar

¹. Karl Marx, *The Civil War in France—First Draft*, lc.cx/v_YB_R. [Hi ha trad. cast.: enlc.cx/d1Gvfm, p. 42.]

². Karl Marx, *Civil War in France: The Paris Commune*, International Publishers, Nova York, 1940. [Hi ha trad. cat.: Karl Marx, *La guerra civil a França*, Edicions 62, Barcelona, 1970.]

una modificació substancial de les qüestions que va abordar en els últims anys i dels materials que va seleccionar, i el va portar a ampliar les seves perspectives geogràfiques, polítiques i intel·lectuals. No l'amoïnaven els ideals dels comunsers el 1871, per més elevats que fossin, sinó les pràctiques: «la pròpia existència i la seva acció»,³ com va dir. La seva curiositat i admiració se centraven en com la gent corrent, «per fi», descobria i posava en pràctica una *forma*: «la forma política a la fi trobada que permetia de realitzar l'emancipació econòmica del treball».⁴

Resulta que l'emancipació econòmica del treball no era un objectiu que calia perseguir ni una recompensa per un bon comportament. Aquesta emancipació *ja estava materialment en marxa* en la forma viva i bategant de la gent que tirava endavant una vida sense guió, basada en la cooperació i l'associació, en la «col·laboració apassionada», com deia Fourier. Els treballadors volien organitzar la seva vida social d'acord amb els principis d'associació i cooperació. D'aquest desig en van dir «comuna», fent ressò de l'eslògan que havia començat a sentir-se en les trobades i clubs d'obres de tota la ciutat a les acaballes del Segon Imperi.

La Comuna de París fou una intervenció pragmàtica en l'ara i l'aquí. La forma comuna, fonamentalment,

versa sobre persones que viuen de maneres diferents i que transformen les seves circumstàncies treballant en el marc de les condicions en què es troben en el moment. En aquest sentit, la forma com a forma era indistingible de les persones concretes que canviaven les seves vides per viure d'una altra manera, en aquell moment i en aquell lloc, i dels barris en què ho feien.

En una altra formulació molt citada, Marx afirma que els comunsers «esclafaven l'estat».⁵ Malgrat això, al meu parer, les activitats quotidianes dels comunsers no se centraven tant a esclafar l'estat com a desmantellar-lo de mica en mica, per dir-ne d'alguna manera. El desmantellament d'un reguitzell de funcions i jerarquies estatals estava en marxa i, sobretot, d'aquella que fa de la política una activitat especialitzada reservada a uns quants que treballen a porta tancada.

A la Comuna de París de 1871, allà on Marx veia el descobriment transcendent d'una forma, sembla que Kropotkin hi veia més aviat el redescobriment de la forma. De manera que una de les reflexions més interessants de Kropotkin sobre la forma comuna no parteix de la insurrecció de 1871, sinó que apareix en la seva llarga història d'una altra insurrecció francesa, la gran, com en va dir al títol del seu llibre: *La Grande Révolution*. L'ànima de la Revolució Francesa de

³ *Ibid.*, p. 65 [en català, p. 86].

⁴ *Ibid.*, p. 60 [en català, p. 79].

⁵ Karl Marx, carta a Dr. Kugelmann (12 d'abril de 1871), a *Civil War...*, *op. cit.*, p. 86. [Hi ha trad. cat.: *Cartes a Kugelmann*, trad. Manuel Carbonell, Edicions 62, p. 72.]

1789, el seu únic vigor, escriu, foren els seixanta districtes i escaig que van sorgir directament dels moviments populars i que no es van separar del poble, els districtes que van fer de la ciutat de París una vasta comuna insurreccional:

*La novetat que [el poble francès] va introduir a la vida de França, des dels seus primers aixecaments, fou la Comuna popular. La centralització governamental va venir més tard; però la Revolució va començar per crear la Comuna.*⁶

Aclareix que tan importants com els districtes veïnals de la capital van ser les comunitats camperoles de pagès.⁷ Les successives insurreccions camperoles van tenir un paper decisiu —tot i que, en general, se subestima— en la radicalització del procés revolucionari entre 1789 i 1794. Van ser aquestes forces rurals les que exigien l'abolició dels drets feudals i el retorn de les terres feudals, que d'ençà del segle XVII havien estat arrabassades dels pobles pels senyors i els clergues. Al capdavant, com ens recorda Kropotkin, el principal

instrument de l'explotació del treball humà en aquella època no era la fàbrica, que amb prou feines existia, sinó la terra. Fou en la possessió comuna de la terra que es va centrar el pensament revolucionari del segle XVIII. (I afegiria que, de la nostra època, en podríem dir el mateix.) La insurrecció de les comunes rurals, escriu, «és l'essència mateixa, el fons de la Gran Revolució».⁸ Alhora, París «va preferir organitzar-se en una vasta comuna insurrecta, i aquesta comuna, com les comunes de l'edat mitjana, va prendre totes les mesures de defensa necessàries contra el rei».⁹ París com a Comuna va derrocar el rei, va esdevenir l'arma dels *sans-culotte* contra la reialesa i els conspiradors i va emprendre l'anivellament de les fortunes. Els districtes parisencs van mantenir viva la iniciativa revolucionària durant gairebé dos anys. Els districtes no només eren «el veritable focus i la veritable força de la Revolució»,¹⁰ sinó que quan van morir, va acabar la revolució mateixa, mentre començava a consolidar-se un govern centralitzat.

Tant per a Marx com per a Kropotkin, la revolució és indistingible de la democràcia directa de la forma comuna, i aquesta democràcia és un moviment per

⁶ Piotr Kropotkin, *La Grande Révolution*, Stock, París, 1909, p. 234. [Hi ha trad. cast.: *La Gran Revolución Francesa 1789-1793*, trad. Anselmo Lorenzo, Utopía Libertaria, Bons Aires, 2015.]

⁷ Optem per traduir *paysan* per «pagès» perquè es tracta de termes equivalents tant pel seu significat com des del punt de vista etimològic (*N. de la T.*).

⁸ Kropotkin, *La Grande Révolution*, *op. cit.*, p. 124, les cursives són de Kropotkin [en castellà, p. 87.]

⁹ Kropotkin, *La Grande Révolution*, *op. cit.*, p. 117 [en castellà, p. 84.]

¹⁰ Kropotkin, *La Grande Révolution*, *op. cit.*, p. 235 [en castellà, p. 147.]

damunt de les formes polítiques vigents. Marx es referia a això quan parlava de la Comuna de París com «una forma política totalment susceptible d'expansió».¹¹ Tant per a Marx com per a Kropotkin, la forma comuna és, alhora, el context i el contingut de la revolució, o, en paraules de Kropotkin : «el marc necessari per a la revolució i els mitjans per dur-la a terme».¹²

De fet, el nom «comuna» representa i engloba allò que Kropotkin (així com la majoria dels historiadors) entén que és la força més radicalment democràtica que opera en la Revolució Francesa. Kropotkin, però, va més enllà. Des del seu punt de vista, la revolució no és res més que el conflicte entre l'estat, d'una banda, i les comunes de l'altra. No contraposa estat i anarquia, sinó estat i una altra organització de la vida política, una intel·ligència política alternativa, una comunitat diferent. En la mesura que recula l'estat, les comunes i el seu mode de vida prosperen. Si el paper de l'estat és, de fet, gestionar tots els aspectes de les societats alhora que les domina i les perpetua, llavors potser és més convenient considerar que la forma estatal no és una cosa

acabada, aconclerta. Seria més adequat entendre-la com una tendència, una orientació. Per tant, passaria el mateix amb la forma comuna: no s'ha de concebre com una cosa aconclerta, sinó com una tendència, una orientació.

Les observacions que fan Marx i Kropotkin sobre la forma comuna en la història revolucionària francesa ens permeten aïllar uns quants filaments o components reconeixibles i recurrents de la forma política en qüestió. L'espai-temps de la forma comuna s'arrela en l'art i l'organització de la vida quotidiana i en una presa de responsabilitat individual i col·lectiva en relació amb els mitjans de subsistència. De manera que implica necessàriament una intervenció molt pragmàtica en l'aquí i l'ara i un compromís de treballar amb els ingredients del moment actual. Així mateix, pressuposa un escenari local, de barri o restringit. Les diverses dimensions espacials i la temporalitat de la forma comuna es despleguen en paral·lel amb —o en el context de— un estat distant, desmantellat o en procés de desmantellament, o bé un estat els serveis del qual han esdevingut superflus per a un grup de gent que ha decidit fer-se càrrec dels seus assumptes.

En aquestes breus reflexions, no pretenc proporcionar una definició d'una forma que —per la seva contingència, manca d'abstracció i per la seva naturalesa inacabada i en desenvolupament— difícilment s'hi prestaria. Tal com apunta Kropotkin, una comprensió relacional de la forma és preferible a una de definicional. Si la forma de vida comunal prospera a

¹¹. Marx, *La guerra civil...*, op. cit., p. 60 [en català, p. 78].

¹². Piotr Kropotkin, *Words of a Rebel*, trad. de George Woodcock, Black Rose Books, Montreal, 1992, p. 81. [Hi ha trad. cast.: *Palabras de un rebelde*, trad. Daniel León Gómez, Edhasa, Barcelona, 2001. Dels capítols 9 («La Commune») i 10 («La Commune de Paris») d'aquest llibre, aquesta traducció ha omès el primer, on figura aquesta cita.]

mesura que recula l'estat, hem de fer un cop d'ull a la història de la veritable lluita material per trobar-hi moments de creacions alternatives i tornar a escenificar-ne, tan bé com puguem, el «funcionament» particular. En la nostra època, lluites pel territori dinàmiques com ara la *ZAD* de Notre-Dame-des-Landes —l'exemple de la qual destaca al llarg d'aquest assaig— o les ocupacions d'oleoductes a l'Amèrica del Nord han revifat alguns aspectes de la forma comuna i se n'han apropiat.¹³ Aquests moviments contemporanis són molt potents a l'hora d'intervenir sobre la destrucció accelerada de l'entorn vital que es produeix arreu. La seva existència, però, també té un efecte secundari —tot i que no menys espectacular— que és el que descriu en aquest llibre: alteren allò que percebem del passat recent, sobretot de les dècades de 1960 i 1970. Les lluites pel territori contemporànies ens permeten donar un nou sentit a les principals línies de conflicte des de la segona meitat del segle *xx* fins a l'actualitat. Canvien la nostra concepció sobre què era

¹³. Tot i que la immensa majoria dels exemples que poso en aquest text (encara que no tots) són de França i moderns, vull aprofitar per deixar clar que, òbviament, no sostinc ni que la forma comuna és una novetat ni que és una particularitat francesa, sinó que són limitacions de la meua formació. Per a una bibliografia recent d'estudis sobre la Comuna de París entesa en la seva dimensió internacional, vegeu Quentin Deluermoz i Eric Fournier, «Persistances de la Commune» a *Revue d'Histoire du XIXième Siècle*, 63 (2021/2022), p. 9-19.

important aleshores i què és rellevant i útil ara. Les batalles sostingudes a llarg termini durant la dècada de 1970 que van dur a terme els pagesos i els seus aliats al sud de França i als afores de Tòquio per evitar que els expropiessin les terres es fan visibles gràcies al que ara ens adonem que són: les lluites definitòries d'una època. El panorama teòric recent es reconfigura, també, amb els moviments contemporanis. Les obres del marxisme antiproductivista dels anys setanta escrites per un pensador com Henri Lefebvre —que en general van ser ignorades a França, però no a Amèrica— prenen una resonància nova, en bona part gràcies a la seva preocupació per la qüestió central de la forma comuna en la vida quotidiana, els seus malestars i les seves alternatives. Els seus escrits i altres obres dels anys setanta, com apunto a la darrera part del llibre, se'ns presenten de nou com a eines per mirar de superar la lògica capitalista en l'aquí i l'ara mitjançant la reconquesta del temps i l'espai viscuts.

Aquestes històries regionals que ens arriben del passat recent —així com el pensament antiproductivista dels setanta— avui dia són, per descomptat, molt valuoses per als habitants dels territoris en el procés de reinventar formes de vida comunals en zones rurals que han conservat un seguit de pràctiques i costums precapitalistes. En la segona part del llibre, analitzo algunes d'aquestes pràctiques no acumulatives —defensa, apropiació, composició, restitució— basades en una intimitat amb la terra i vinculades amb

la subsistència i amb la figura del pagès. Aquestes pràctiques, que formaven part integral de la intel·ligència política de la *ZAD*, ara de nou es fan paleses en el moviment actual sorgit de la *ZAD* que evoco en la conclusió del llibre: els Aixecaments de la Terra. Ara per ara, aquest moviment jove està establint un seguit de prioritats i passa obertament a l'ofensiva contra l'expropiació i el saqueig de la terra. Mitjançant la creativitat i la flexibilitat, gràcies a una visió clara de l'enemic compartit i, per sobre de tot, per mitjà de gestos de cooperació reiterats, els diversos grups i individus que en formen part constitueixen un front comú. I d'aquesta manera ens ofereixen una de les representacions més vives de la forma comuna en la nostra època.

Nantes en comptes
de Nanterre

Si ens situem a les acaballes de la dècada de 1960, en el context d'una vaga general convocada a tot França (emmarcada en l'agitació política i social que aleshores recorria el món), és imprescindible estudiar a fons el curs concret —de fet, únic— dels esdeveniments que es van produir a la ciutat de Nantes entre el maig i el juny del 1968. Nantes fou l'única ciutat del país que va respondre al col·lapse generalitzat dels serveis públics que es va donar durant la vaga general organitzant una mena d'administració paral·lela a fi de satisfer les necessitats bàsiques de la ciutat de formes alternatives i d'allò més pràctiques. És per això que la ciutat autogestionada durant unes quantes setmanes del 68 se sol recordar com la «Comuna de Nantes».

Joseph Potiron, un pagès actiu en les lluites que van situar el Loira Atlàntic al capdavant de la insur-gència rural durant els anys seixanta i setanta, fa una mirada retrospectiva mig segle després i defuig de fer

servir el terme «Comuna de Nantes» per descriure el que va succeir aquells dies. «La Comuna de Nantes és una expressió grandiloqüent. Més aviat diríem que, en molts llocs, espontàniament, sense que se'ls donés instruccions, alguns pagesos van decidir passar a l'acció».¹ Tanmateix, l'opinió de Potiron xoca ni més ni menys que amb la de Jean-Émile Vié, el prefecte conservador de Nantes durant el 1968, que solia parlar de la «Comuna de Nantes» per descriure la situació amb què ell i altres governants s'havien hagut d'enfrontar a la ciutat.² Anys més tard, continuava apuntant en la mateixa línia: «Tot i que arreu de França, la interrupció del funcionament dels grans serveis públics va tendir a paralitzar l'acció de les autoritats legals, sembla que només el Loira Atlàntic va presenciar l'aparició d'una administració paral·lela dirigida pels vaguistes».³

Els treballadors van ocupar la fàbrica aeronàutica Sud-Aviation situada als afores de Nantes, fet que va desencadenar una onada d'ocupacions de fàbriques arreu del país. Tot seguit, gràcies a les xarxes de cooperatives de pagesos —que funcionaven des de feia molts anys— els pagesos de la regió de Nantes van

començar a proporcionar aliments de proximitat a les famílies dels obrers en vaga a preu de cost i, de vegades, de franc. No només s'alimentava les famílies pobres, sinó que s'eludien els mètodes capitalistes habituals de distribució alimentària —molt mediatitzats pels intermediaris— i es qüestionava sense embuts la necessitat de mantenir-los. Durant el final de maig i l'inici de juny, un govern popular sota la forma d'un comitè central de vaga, situat a l'ajuntament, coordinava la distribució col·lectiva d'aliments i altres operacions als barris.

Tot va començar al final de la segona setmana de vaga (24 de maig) en un barri de Nantes, les Batignolles, on el 95 % de la població eren obrers. Les dones dels vaguistes agrupades en associacions de famílies (...) van decidir organitzar elles mateixes l'avituallament. Van passar amb un altaveu per les cases del barri per convocar la població a una reunió informativa. (...) Després de la reunió, una delegació d'un centenar de dones de vaguistes van dirigir-se a la fàbrica més propera per posar-se en contacte amb els comitès de vaga.

Tot seguit, es va crear un comitè d'avituallament que reunia les tres associacions de familiars d'obers (...). Aquest comitè va establir contacte directe amb els sindicats de pagesos del poble més pròxim: La Chapelle-sur-Erdre. En una

¹ Joseph Potiron, citat a Guillaume Désanges i François Piron, *Contre-vents*, Ville de Saint-Nazaire i Le Grand Café, Paragui, 2021, p. 177.

² Jean-Émile Vié, citat a *Ouest-France*, 9 de maig, 2008.

³ Jean-Émile Vié, citat a Sarah Guilbaud, *Mai 68 Nantes*, Coiffard Édition, París, 2004, p. 97.

*reunió on van assistir quinze pagesos sindicats i una delegació d'obers i estudiants, es va decidir garantir un vincle permanent per organitzar una xarxa de distribució sense intermediaris.*⁴

Les iniciatives de les associacions de veïns per establir contactes amb els pagesos i ramaders de la zona i abordar els problemes quotidians, així com la coordinació d'aquestes comunicacions —encara que fos efímera— per part d'un comitè de vaga que estava ocupant l'ajuntament, constitueixen ben bé una administració paral·lela. Les noves maneres d'enfocar la cura de la canalla, la gestió de les escombraries, el combustible i els aliments gaudien d'una gran popularitat. «La influència d'aquests circuits paral·lels va ser tan considerable que la població volia que es prolongués l'experiència».⁵ En especial, va arrelar a les zones més pobres de la ciutat, on les famílies dels obrers patien més durament els efectes de la vaga i on una cooperativa de ramaders va distribuir cinc-cents litres de llet diaris a partir del 26 de maig. Que la població, i sobretot els pobres, volgués que s'allargués l'experiència no hauria de sorprendre ningú. Quan les qüestions relatives a l'existència i, en especial, a la subsistència,

deixen de plantejar-se a una escala individual o familiar; quan el poder no prové de les lleis aprovades al parlament, sinó de la iniciativa directa de la gent de baix, que treballa sense intermediaris a cada zona per abordar els problemes comuns, qui no voldria que continués una situació així?

Aquestes maneres alternatives de gestionar la vida quotidiana, tant des del punt de vista social com material, en una relativa independència de l'estat, solen designar-se amb el terme «poder dual». Lenin va fer servir aquesta expressió per referir-se a l'ajuda pràctica que oferien diàriament —i el fet que fos un procés diari és clau— les xarxes de soviets i consells obrers el 1917, que representaven una certa alternativa al govern provisional i hi coexistien. De fet, descrivia un conflicte polític de transició que calia resoldre: una situació inestable i temporal en què els consells obrers competien pel poder amb l'estat. Tanmateix, aquest terme s'ha recuperat recentment per fer referència a la pràctica —que opera a més llarg termini— de treballar en paral·lel, i sovint d'esquena, a les estructures estatals, en el procés de dependre'n cada cop menys, per tal que, en últim terme, acabin sent supèrflues. Es tracta d'un procés que sol exigir desenterrar destreses oblidades i desenvolupar noves aptituds. Fins i tot en els circuits paral·lels efímers —com els que van sorgir a Nantes aquells mesos de maig i juny—, calia reactivar velles capacitats, com ara les que caracteritzaven les associacions de veïns i les pràctiques pageses

⁴ Fragment de la revista *Les Cahiers de Mai*, edició especial de Nantes, juny 1968, p. 9-10.

⁵ Yannick Guin, *La Commune de Nantes*, Maspero, París, 1969, p. 133.

cooperatives que ja existien en l'«agricultura de grup», que històricament havia contribuït a protegir l'autonomia de les famílies pageses en les males temporades. Alhora, però, també calia forjar nous talents i mecanismes col·lectius i, sobretot, noves aliances, per adaptar-se a les noves circumstàncies.

Potser, el que més encaixa amb la Comuna de Nantes de 1968 és un fet llunyà, però que succeïa a la mateixa època als carrers de Detroit (Oakland) i altres grans ciutats dels Estats Units, quan els membres del Partit Pantera Negra d'Autodefensa van començar a encarregar-se de la gestió dels barris negres. Els esmorzars escolars, els forns i altres organitzacions comunitàries de base van fer que aquelles comunitats i barris esdevinguessin comunes de poder dual.⁶ Tant a Nantes com a Oakland la revolució era indeslligable de la vida quotidiana. Les persones que participaven en les feines del dia a dia de les comunes sabien que si treballaven sobre la vida quotidiana (i no sobre la ideologia) —és a dir, si aconseguien transformar substancialment la vida quotidiana perquè esdevingués una qüestió col·lectiva, si se'n reapropriaven, en efecte, mitjançant la lluita política— feien la revolució a una escala que la gent podia reconèixer.

⁶ Vegeu el text de Lorenzo Kom'boa Ervin's, exmembre del Partit Pantera Negra, escrit el 1993 «Anarchism and the Black Revolution», disponible a: lc.cx/fdotGn.

En les pàgines següents tornaré un cop i un altre sobre la qüestió de la vida quotidiana. Ara, però, hem d'acabar la comparació entre Nantes i Oakland. Mentre que la força del Partit Pantera Negra provenia de validar i defensar la identitat negra i els barris on vivia la població negra, la força del moviment de Nantes derivava d'una coordinació essencial entre tres grups socials diferents: pagesos, obrers i estudiants. Aquesta aliança només es va produir a Nantes. Era una forma de solidaritat que s'allargaria durant la dècada dels setanta i desembocaria en el desenvolupament del moviment dels *paysans-travailleurs*, un moviment que va originar la fundació de la Confédération Paysanne l'any 1987. Van ser els membres d'aquest moviment que van encapçalar la lluita política més llarga de la França de la postguerra: la batalla per evitar la construcció d'un aeroport internacional al lloc on estava previst, una zona agrícola a Notre-Dame-des-Landes, als afores de Nantes. Era una solidaritat inaudita aleshores, entre un ventall molt divers de gent amb formes de vida oposades, però que tindria conseqüències prou importants. Els problemes contemporanis amb què avui ens enfrontem, en especial de caràcter ecològic, em fan pensar que les solidaritats que es van desenvolupar a l'oest de França durant aquells anys són, com a mínim, igual d'interessants (o potser més i tot) que qualsevol de les solidaritats que ens venen al cap quan parlem, diguem-ne, del «Sud Global».

Les aliances entre la ciutat i el camp a la regió del Loira Atlàntic durant les dècades dels seixanta i els setanta són encara més sorprenents quan recordem que, el 1871 —durant una altra creació experimental de la forma comuna—, les enormes distàncies i allò que Marx anomenava «la muralla xinesa de mentides» separaven els comuners parisencs dels companys que podrien haver tingut en altres ciutats de França així com dels potencials companys o (en el cas que ens ocupa) queviures, que podrien haver trobat al camp. La separació entre París i les zones rurals i tot el que aquesta fractura evidenciava sobre, d'una banda, la capacitat de Versalles de controlar la representació del que succeïa a la capital; i de l'altra, la incapacitat dels parisencs de superar l'aïllament militar; va originar molts dels comentaris —escrits durant i després de la insurrecció per part de comuners com André Léo i Benoît Malon, entre d'altres— sobre les dificultats amb què van topar els comuners de París. Durant els anys posteriors a la massacre dels comuners, Elisée Reclus va mirar de rectificar l'exclusió sistemàtica de les temàtiques i els treballadors del camp en els discursos i les imatges de l'esquerra, en especial, en el pamflet «A mon frère, le paysan». Reclus cada cop veia més clar que la divisió entre treballadors urbans i rurals era l'escull més perillós amb què s'enfrontava l'esquerra, un problema que es feia més vigorós encara perquè l'esquerra urbana ni tan sols el concebia com un problema. En efecte, l'esquerra no s'adonava que, en les

seves anàlisis, les zones urbanes i els seus habitants ocupaven un lloc privilegiat. Quan Piotr Kropotkin va reescriure la història de la Comuna de París el 1892 a *La conquesta del pa*, va posar sobre la taula la fantasia d'una Illa de França i els departaments del voltant convertits en territoris en mans dels treballadors i transformats en vastos horts autogestionats per mantenir viva la ciutat revolucionària. Potser aquesta obra és la primera que defensa la idea que la proximitat amb els mitjans de subsistència i el fet d'implicar-s'hi directament són essencials no només per establir i mantenir un lligam viu amb el territori, sinó per a la continuïtat del moviment. La participació activa d'un sector dels pagesos i ramaders de Nantes durant el Maig del 68 —que duïen aliments a les fàbriques i universitats ocupades i en facilitaven la distribució als barris— va crear la perspectiva, si no la realitat, d'una lluita amb durada. La coalició entre pagesos, estudiants i treballadors va posar en escena, encara que no per gaire temps, una mena de poder dual que projectava Nantes molt més enllà d'uns aldarulls o una vaga general; i l'acostava a les dimensions quasi impossibles de Kropotkin: Nantes encaixava amb els esquemes de com seria la vida si les infraestructures d'una ciutat i les zones rurals del voltant fossin gestionades de manera autònoma com una comuna insurreccional.

La integració dels pagesos en la coalició obrera va fer de Nantes, potser, la manifestació més singular de la subjectivitat relacional, que se sol dir que es trobava

al cor de la política dels anys seixanta. Henri Lefebvre, per exemple, deia que el Maig del 68 a França es va produir, en bona part, gràcies al disseny del metro, que obligava els estudiants de Nanterre a travessar cada dia els barris de barraques algerians per arribar al seu campus nou de trinca. A Lefebvre li agradava repetir aquest comentari perquè il·lustrava amb concisió la seva teoria de la contradicció espacial. Segons Lefebvre, la dialèctica —que els postestructuralistes havien relegat a l'abocador de la història— no havia desaparegut en la nostra època, senzillament, havia estat desplaçada. Era perceptible en les contradiccions de l'espai efectives, en les experiències —viscudes diàriament, i aquest ritme temporal és essencial de nou— d'un desenvolupament desigual. Aquestes eren les experiències que, per a ell, tenien conseqüències. La desigualtat econòmica —resultat tangible d'un procés de modernització engegat després de la guerra i dirigit per l'estat— generava no només contrastos en els panorames i els entorns viscuts, sinó també temporalitats absolutament diferents; tal com va copsar memorablement Ernst Bloch: «No tothom viu en el mateix Ara».⁷ L'heterogeneïtat espacial i temporal —que es feia palesa no tant pel contrast entre entitats particulars com un «campus

⁷ Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, traducció de Neville i Stephen Plaice, University of California Press, Berkeley, 1990, p. 97. [Hi ha trad. cast.: *Herencia de esta época*, Technos, 2019, p. 111.]

funcionalista» i un «barri de barraques d'immigrants», sinó per la seva *proximitat viscuda*— es trobaven al cor de la subjectivitat política que va sorgir el 68 a París. Quan la vaga va interrompre aquell trajecte diari per arribar a classe, les noves trajectòries van portar els estudiants a organitzar-se en les llars algerianes. Les trobades precàries i efímeres —farcides de tota la incertesa, el desig, l'empatia, la ignorància i l'engany que marcaven aquests acostaments que partien de distàncies socials immenses— van impregnar la nova subjectivitat política que va sorgir el 68. Eren el laboratori d'una nova consciència.⁸

A primer cop d'ull, a Nantes —on la participació de la pagesia va forjar una solidaritat més concreta i fèrtil que la que es donava a París—, les distàncies socials que calia superar no eren tan extremes. Al capdavant, els obrers industrials de la regió del Loira Atlàntic —els treballadors del port i de l'aviació, entre d'altres— tenien veritables arrels a les zones rurals, per exemple, bona part dels treballadors del port de Saint-Nazaire havia nascut a les zones rurals d'allà a la vora i molts encara hi vivien. Compartien amb els pagesos de la regió un lligam profund amb el territori. I, si seguim l'anàlisi plantejada per Bernard Lambert en el seu text

⁸ Vegeu Vincent Lemire, «Nanterre, les bidonvilles et les étudiants», a Philippe Artières i Michelle Zancarini-Fournel, ed., *68: une histoire collective (1962-1981)*, La Découverte, París, 2008, p. 137-143.

innovador de 1970, *Les paysans dans la lutte des classes*,⁹ els joves pagesos —que trontollaven pels efectes de l'entrada directa i dirigida de capital industrial i financer a l'agricultura francesa a partir de 1965, ofegats pels grans contractes que els carregaven tots els riscos financers i no els oferien cap dels beneficis— aquests pagesos, doncs, un gran percentatge dels quals ja estaven substancialment endeutats, ja estaven «proletaritzats». Allò que més tard Lambert anomenaria «el casament entre obrers i pagesos» ja començava a perfilar-se.

Ara bé, la comprensió teòrica de la pròpia situació de proletarització no condueix per força a una modificació de la vida social ni a una transformació del panorama polític. En l'experiència viscuda, els mons dels treballadors de les fàbriques i els ramaders del sector làctic poques vegades coincidien. Per a molts pagesos i ramaders, el Maig del 68 va ser una oportunitat per trobar-se amb els obrers, molts cops de casualitat, i sovint gràcies a la mediació d'estudiants i grups de dones que els buscaven activament per aconseguir que donessin suport a la lluita. «Els obrers pensaven que els pagesos eren petits patrons propietaris i els pagesos, que els obrers sempre estaven en vaga. [...] Ningú es coneixia. Ningú es comprenia. Vaig entendre que la

millor arma de la burgesia contra els treballadors i treballadores era el corporativisme».¹⁰ Un dels factors fonamentals que va motivar els pagesos a unir-se al que succeïa i, fins i tot, prendre un paper capdavanter en l'elaboració de les accions (com ara la manifestació del 24 de maig), era el desig de trencar amb el corporativisme i obrir el diàleg amb altres tipus de gent. Va ser llavors, potser per primer cop, que els pagesos francesos van començar a enfocar els problemes de l'agricultura de la seva regió i del camp en general, des de la perspectiva de la política mundial, i no només des de la sociologia. Volien autoafirmar-se com a grup social que patia uns problemes particulars i ben feixucs que anaven lligats a l'explotació que provocava la penetració del gran capital a les zones rurals, amb els efectes que tenia en cada aspecte de la vida. Volien autoafirmar-se, però, sense caure en el corporativisme. Volien respondre als problemes amb què s'enfrontava tot el país (i no només els pagesos i ramaders): l'ús de l'espai, els residus del colonialisme, la manera en què la presa de decisions que afectaven el camp estava centralitzada a la capital, la qüestió de la producció d'armes, el destí de la terra —l'ús i la propietat de la terra— en general. A principis de la dècada de 1970, els *paysans-travailleurs* van organitzar llargues marxes en reacció al sindicat nacional d'agricultors, el FNSEA, que havia

⁹ Bernard Lambert, *Les paysans dans la lutte des classes*, Seuil, París, 1970. [Hi ha trad. cast.: *Els pagesos i la lluita de classes*, La Magrana, Barcelona, 1979.]

¹⁰ Potiron, *Contre-vents*, op. cit., p. 176.

exigit que la seva marxa cap a la capital s'aturés a Orléans «perquè no vinguin a tocar els nassos a París». I, igual d'important, perquè no establissin contacte amb cap mena de «púrria urbana», és a dir, revolucionaris.¹¹ En nombrosos casos, però, aquells revolucionaris urbans, en forma d'estudiants maoistes que buscaven pràctiques o fer d'aprenents de pagesos, ja anaven a trobar els pagesos i a passar-hi temporades. Des de l'estiu de 1968, els estudiants maoistes de París i altres grans ciutats van iniciar «llargues marxes» cap al camp, molts cap a la Bretanya, on un dels pagesos que els acollia a l'estable i que els va conèixer recorda: «Els maoistes venien amb la idea que, per aconseguir qualsevol cosa, calia unir-se. Això coincidia amb la nostra acció a la zona, on la gent procurava lluitar unida».¹²

Força abans de 1968, en l'època de la Jeunesse Agricole Catholique, a les dècades dels quaranta i els cinquanta, la regió del Loira Atlàntic podia presumir de ser el bressol d'una nova esquerra agrària. «És el sistema capitalista basat en els beneficis, el que cal canviar», va escriure Bernard Lambert en un article titulat «La machine triomphera-t-elle de l'homme?» publicat a *Jeunes Forces Rurales*, el diari de la JAC, que gaudia d'una àmplia difusió. «El sistema s'oposa al fet que

cada home, independentment del lloc on hagi nascut o de la seva riquesa, ocupi un lloc en la societat en funció de les seves facultats manuals i intel·lectuals».¹³ Des de principis dels anys seixanta, els camperols regionals van estar al capdavant de la insurgència pagesa contra les restriccions cada cop més dures que imposaven el capitalisme i l'estat al seu mode de vida. Van buscar una forma d'autonomia regional, cosa que implicava una ruptura amb els sindicats d'abast nacional. Pel que fa a les noves pràctiques trencadores que s'apartaven de la vigilància i la jurisdicció dels sindicats nacionals, Bernard Lambert va assenyalar més tard en una entrevista: «Haviem perdut el costum de preguntar als nostres pares espirituals de París què en pensaven, de les accions que dúiem a terme».¹⁴ La reivindicació d'acostar-se a l'autonomia regional traspuava en l'eslògan sota el qual van manifestar-se unes 100.000 persones als pobles de l'oest, la majoria pagesos i ramaders —30.000 dels quals van sortir a Nantes—, en l'acte del 8 de maig, que va suposar l'inici del Maig del 68 a Nantes: «L'Oest vol viure». Va ser precisament l'aïllament que vivien, la separació del poder nacional i dels centres de presa de decisió ubicats a la capital, que va anar esdevenint un factor favorable per experimentar amb diferents maneres de coexistir i

¹¹. Bernard Lambert, citat a Bernard Lambert, Françoise Bourquelot i Nicole Mathieu, «Paroles de Bernard Lambert: un Paysan révolutionnaire», *Strates* 4, 1989, p. 10.

¹². Olivier Tric, citat a *Contre-vents, op. cit.*, p. 179.

¹³. Lambert, citat a Yves Chavagne, *Bernard Lambert: 30 ans de combat paysan*, Éditions la digitale, Quimper, 1988, p. 33.

¹⁴. Lambert, *Strates, op. cit.*, p. 6.

abordar col·lectivament els problemes. Van ser els agricultors que van iniciar la gran manifestació del 24 de maig, quan van portar els tractors al centre de la ciutat i van rebatejar la plaça principal amb el nom de «Place du Peuple» (plaça del Poble). Va ser el començament de la Comuna de Nantes.

Molts ramaders i pagesos van viure el Maig del 68 no tant com un episodi separat, sinó com un moment de la llarga continuïtat de la lluita regional que el va precedir i que va venir a continuació. En aquest sentit, el text de Bernard Lambert *Les Paysans dans la lutte des classes* realment representava el que proclamava el seu prefaci: «Una sola ploma condensa el pensament de tot un entorn de treballadors que lluiten contra la dominació del capitalisme».¹⁵ Com a document social i polític és comparable amb el gènere *testimonio* que es va popularitzar a l'Amèrica Llatina a la dècada de 1970. *Les Paysans...* va ser la primera obra que situava pagesos i treballadors en la mateixa situació estructural en relació amb la modernitat capitalista, i això enmig d'una crida general a generar un «poder regional real» i descolonitzar les províncies. Lambert, en el breu període de vida que li va ser concedit, va viure la transició d'un món rural centrat en el castell i el capellà cap a les noves explotacions mecanitzades de l'agroindústria. Quan va morir, el 1984, tot just començava a qüestionar-se el

productivisme agrari. Ja el 1957, Lambert es dirigia als pagesos de Breton i els recomanava «no deixar de ser treballadors lliures en explotacions d'escala humana».¹⁶ A *Les paysans...* se centra en els joves agricultors modernitzats: aquells que havien estat «comprats», gairebé literalment, pel discurs estatal sobre la modernització; aquells que es creien les promeses; que demanaven crèdits; que renunciaven a la policultura i adoptaven pràctiques especialitzades; que compraven maquinària nova i fertilitzants industrials i, potser, ampliaven els seus terrenys; i, més tard, tot d'una descobrien que tot aquell progrés tecnològic que de sobte tenien a l'abast no els proporcionava les millores promeses. Alhora es veien abocats despietadament a cotes cada cop més altes de competició i endeutament. Per a Lambert, aquests agricultors proletaritzats, mers tributaris de la indústria, s'havien integrat en l'economia, però des d'una posició d'explotació i dominació. I, per tant, constituïen un subjecte revolucionari clarament nou.

Al meu parer, aquest llibre és comparable als textos revolucionaris canònics de l'època, com ara *Els condemnats de la terra* de Frantz Fanon o *El segon sexe* de Simone de Beauvoir, i no tan sols per l'àmplia distribució que va tenir en publicar-se. De fet, se'n van vendre més de 100.000 còpies i de seguida es va traduir a l'alemany, l'italià i el portuguès. Igual que les altres dues obres, el llibre de Lambert

¹⁵ Michel Rocard, «Prefaci», a Lambert, *Les Paysans...*, op. cit., p. 9.

¹⁶ Lambert, citat a René Bourrigaud, *Paysans de Loire-Atlantique*, Éditions du Centre d'histoire du travail, Nantes, 2001, p. 234.

dona veu a una subjectivitat política genuïnament nova que ja apareix al títol. En les pàgines del llibre hi sorgeix una nova subjectivització per acompanyar la de la dona o el colonitzat: es tracta del pagès, defensor de la terra. És el pagès —que dibuixa el paisatge i hi treballa, que coneix a fons un entorn concret, que té molt clar com servir-se’n sense abusar-ne— que fa el país. Avui molts joves encara escullen el terme «pagès» per autodenominar-se, rescaten el terme de la denigració i hi donen un nou valor, mentre que es considera que el terme «agricultor» redueix el treballador de la terra al rang de qualsevol altre productor de mercaderies. Mentre l’agricultor modern depreda tot allò que és viu, en redueix la diversitat i constitueix un factor important del deteriorament ecològic, el pagès fa una contribució al món viu.

Al llibre que vaig escriure fa molts anys sobre els debats al voltant del Maig del 68 i les seves conseqüències, vaig caure de manera breu i inusual en la profecia i vaig preveure de passada que arribaria un dia en què un pagès autodidacta com Lambert es consolidaria com una representació més potent que Daniel Cohn-Bendit de la política del 68 a França. I vaig apuntar que el que va ocórrer fora d’escena a Nantes aquella primavera algun dia seria més significatiu i tindria més ressò en la imaginació política del món actual que el que va succeir a l’escenari central de París.¹⁷ Eren les acaballes dels anys

¹⁷. Vegeu Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Éditions Complexe i Le Monde Diplomatique, Brusel·les, 2005,

noranta, estava enllestint el llibre i, és clar, havia llegit sobre l’atac contra McDonald’s a Millau, la destrossa de conreus modificats genèticament i alguna altra de les primeres accions de la Confédération Paysanne. Quan va arribar el cinquantè aniversari, el maig del 2018, era clar que, en efecte, havia arribat el dia que jo havia predit. Jaques Willemont —que el juny de 1968 era un jove estudiant de cinema que es va desplaçar als afores industrials de París quan la vaga general arribava a un final dolorós i se les va enginyar per gravar les imatges més colpidores i essencials de l’època (*La Reprise du Travail aux usines Wonder*)—¹⁸ va fer una altra pel·lícula meravellosa titulada *L’autre mai, Nantes mai 68*.¹⁹ A les seqüències documentals que Willemont va recopilar, sentim com l’ancià exprefecte conservador de Nantes que he esmentat més amunt, Jean-Émile Vié, descriu el funcionament de la comuna de Nantes; presenciem com els tractors atrotinats arriben a la Place Royale al centre de la ciutat el 24 de maig i els estudiants penjen el nou cartell al monument central («No al règim capitalista, sí a la

p. 15-16. [Hi ha trad. cast.: *Mayo del 68 y sus vidas posteriores. Ensayo contra la despolitización de la memoria*, trad. Tomás González Cobos, Acuarela & Machado, Madrid, 2008, p. 36.]

¹⁸. Jacques Willemont, *La Reprise du Travail aux usines Wonder*, Les États généraux du cinéma, 1968.

¹⁹. Jacques Willemont, *L’autre mai, Nantes mai 68*, Les films du Babilari, France 3, l’INA, TéléNantes i Jacques Willemont, 2008.

revolució completa de la societat»); sentim Marie-Paule Lambert, la vídua de Bernard, i altres pagesos parlar sobre les xarxes de distribució d'aliments.

De fet, l'emissió del documental de Willemont va ser una pinzellada de color en el ritual mortífer de commemoració del Maig del 68. Es va emetre un sol cop, penso, a France 3, i no va tenir gaire audiència. A París, la commemoració estava en ple apogeu: Daniel Cohn-Bendit havia acceptat ser una mena de mestre de cerimònia per satisfer el desig d'Emmanuel Macron d'organitzar i presidir una celebració oficial de l'Elisi del Maig del 68, programada per durar tot l'any. Aquesta idea peculiar, però, no es va arribar a materialitzar, potser, en part, perquè, a diferència de Cohn-Bendit, molt pocs dels altres convidats a la gala estaven disposats a acceptar una invitació a celebrar amb l'Estat. Igual que totes les commemoracions patrocinades per l'Estat, aquesta no pretenia res més que evocar el passat per tal de consagrar el present. Tanmateix, el «Maig del 68» i les imatges que l'acompanyen eren un cop més als carrers, a tot arreu, cridant des dels quioscs, a cartells que anunciaven exposicions als museus, obrint-se pas als col·loquis de la universitat, a les sèries, a les memòries i als números especials de tota mena de publicacions, des de revistes amb un gran públic fins a revistes acadèmiques arcanes. Malgrat la commemoració, semblava que la manera en què aquella temporalitat peculiar configurava les imatges i saturava l'espai urbà engolia qualsevol interès

convinent que poguessin despertar les referències al 68.

Hi va haver una excepció. Només un cop, un aspecte del 68 va esquitllar-se entre la boira de la commemoració per entrar directament, amb un alt grau de necessitat política, a la plasticitat del moment actual. El gener de 2018, els mitjans van centrar l'atenció del públic en la reinvocació de la batalla de deu anys que havia arrencat el 1971 al sud de França. Es tractava de la lluita dels ramaders de bestiar oví de l'altiplà de Larzac per conservar les terres de pastura que el govern pretenia convertir en terrenys d'entrenament militar. De sobte, aquells que eren prou grans per recordar-se'n desenterraven els records de les tardes d'estiu de solidaritat que s'havien produït als camps de Larzac, mentre que els joves periodistes s'afanyaven per conèixer fil per randa cada detall de la ramaderia ovina. El compromís que el 1971 havien adoptat cent tres famílies de l'Avairon per impedir l'expropiació de les seves terres per part del govern va donar lloc a una lluita que es va allargar una dècada, durant la qual centenars de milers de persones provinents de França i d'arreu van acostar-se a l'altiplà de Larzac per mostrar el seu suport a la lluita dels ramaders, que finalment va acabar en victòria. Va ser el primer cop que un nombre tan alt de francesos sentia la necessitat de desplaçar-se distàncies tan llargues per raons polítiques.

La reaparició sobtada d'una lluita que s'havia resolt amb victòria dels ramaders uns quaranta anys abans,

tenia molta relació amb un fet que es va produir el mateix mes de gener de 2018. El 18 de gener, va concloure la batalla més llarga de la història de la França de postguerra, que havia començat també a les acaballes dels anys seixanta, principis dels setanta. Les persones que participaven en l'ocupació d'un petit racó rural als afores de Nantes per impedir que s'hi construís un aeroport internacional van aconseguir una victòria decisiva. El que havia començat quan uns quants pagesos del poble de Notre-Dame-des-Landes s'havien negat a vendre les terres —unes 1600 hectàrees que el govern volia destinar a un nou aeroport— en els darrers deu anys havia esdevingut una ocupació en tota regla coneguda com la *zad*: un compendi multicolor de pagesos, representants electes, gent de la zona, naturalistes i ocupants que van reeixir a impedir qualsevol avanç de la construcció. Tal com els pastors d'ovelles de Larzac dels 1970, al llarg dels anys, la *zad* va atraure desenes de centenars de persones que hi donaven suport: ajudaven a erigir les construccions i els allotjaments comunals; participaven en les plantacions, collites, manifestacions i banquets col·lectius; defensaven la vida silvestre i els aiguamolls, així com, al final, la forma de vida col·lectiva, autònoma i semiindependent que s'hi havia desenvolupat, sobretot a partir de 2012. El gener de 2018, la *zad* va guanyar la batalla. El govern de Macron va anunciar una decisió definitiva respecte a l'aeroport: no es construiria. En efecte, l'Estat havia col·lapsat davant l'oposició col·lectiva

incessant. Aquest sol fet va provocar que es dissipessin meravellosament els sentiments massa familiars d'impotència i fatalitat que tant impregnen el clima polític actual. Durant els mesos d'eufòria que van succeir la decisió, van ressorgir els fets de Larzac per ser analitzats i estudiats a la premsa. S'enfocaven com un possible precedent, una mena de model, una forma que els ocupants i els pagesos de la *zad* poguessin romandre a les terres, mantenir-ne el control i conrear-les col·lectivament tal com s'havien acostumat a fer. Tot d'una, s'entenia Larzac no només com una ocurrència tardana o un moment ja de davallada de la llarga dècada dels seixanta, sinó com una fita les aspiracions de la qual només es podien complir en el present, sota la forma dels experiments comunistes de la *zad*. La victòria de la *zad* va fer visible de nou Larzac i, de cop, es va redibuixar tota la història del darrer mig segle.

N'hi ha prou amb una simple observació per adonar-nos de fins a quin punt va arribar a redibuixar-se. La *zad* va fer que Larzac tornés a la memòria de la gent. En canvi, no va fer reviscolar, per exemple, l'altra gran lluita dels anys setanta a França, que, en aquella època solia comparar-se amb Larzac o, fins i tot, agermanar-s'hi: la lluita dels obrers de la fàbrica Lip de Besançon, que el 1973 van començar una vaga llarguíssima. En efecte, l'ocupació de la fàbrica i l'experiment d'autogestió a llarg termini tan emblemàtics que es van produir a la Lip anaven de costat amb Larzac: la causa dels fabricants de rellotges, la majoria

dones, que van ocupar la fàbrica per tal de salvar el seu lloc de feina va ser recollida i abraçada per l'esquerra d'arreu del país, tal com s'havia adoptat l'esforç dels ramaders per quedar-se a les seves terres. L'agost de 1973, des del capdamunt de l'altiplà de Larzac, Bernard Lambert va dirigir-se a una multitud de gairebé cent mil persones —entre les quals hi havia dos-cents obrers de la Lip que s'havien desplaçat fins allà en una mostra de solidaritat— i va fer una crida al «casament entre els obrers i els pagesos, el casament de Lip i Larzac».²⁰ La crida de Lambert concorda amb el pensament i la pràctica del moviment que aleshores encapçalava, els *paysans-travailleurs*. De fet, els membres dels *paysans-travailleurs* havien dirigit el comboi de tractors cap al centre de Nantes el Maig del 68, havien marxat amb Lambert des de la Bretanya per donar suport als ramaders de bestiar oví d'Avairon i n'hi havia que es trobaven entre els pagesos que es negaven a vendre les terres de Notre-Dame-des-Landes per satisfer les necessitats del comerç internacional. Era el mateix comerç internacional (o internacionalitzador), per cert, que havia desencadenat la vaga a la fàbrica de Lip, quan l'amo havia intentat despatxar un nombre considerable de treballadors, amb la intenció

²⁰ Bernard Lambert, discurs a Larzac, estiu de 1973. Pel·lícula, Christian Rouaud, «Paysan et rebelle. Un portrait de Bernard Lambert», Pathé Télévision, INA Entreprise, France 2 i France 3 ouest, 2002.

de deslocalitzar els llocs de feina i traslladar-los a Mèxic. El desig de casament de Lambert mostra com Lip i Larzac aleshores es pensaven en conjunt, en el mateix alè: eren batalles polítiques d'una longevitat excepcional que implicaven una aposta alta i suposaven una demanda indeslligable i compartida d'autogestió i autonomia.

En qualsevol cas, vista la llarga història de les representacions urbanes sobre el conservadorisme arrelat dels pagesos, el seu aïllament, la seva suposada incapacitat per organitzar-se políticament i el seu fracàs continu a l'hora de forjar la solidaritat no només amb els obrers de les fàbriques, sinó fins i tot dins del seu sector, semblaria que haurien de ser ells, els pagesos, els més beneficiats amb el casament. Seria un casament que els convindria. Al capdavant, eren retrògrades que s'aferraven desesperadament a les velles formes desfades, mentre que els obrers de les fàbriques de la ciutat habitaven de ple l'era històrica moderna. Com a elements centrals del desenvolupament i el funcionament del capitalisme, els obrers de les fàbriques n'eren, de fet, la personificació musculosa. En canvi, segons un parer generalitzat —des de Vladimir Lenin fins al modernitzador capitalista més fervorós—, els pagesos eren vestigis que, amb el temps, estaven destinats a ser escombrats. Eren relíquies que havien de ser superades o substituïdes. Un d'aquests modernitzadors més fervents, Michel Debré, va esbombar als quatre vents l'estereotip quan va explicar per què el govern havia

escollit l'altiplà de Larzac com a emplaçament preferent per als entrenaments de l'exèrcit. Segons ell, l'altiplà estava habitat per «uns quants pastors, no gaires, que maldaven per criar quatre ovelles i portaven una vida més o menys medieval».²¹ Llavors, ¿per què el 2018 eren els vaguistes de la fàbrica de rellotges els qui quedaven entelats en la història —com si s'haguessin perdut en un passat remot— mentre que els ramaders de Larzac encarnaven el futur?

És cert que des de la perspectiva privilegiada del 2018, es podia percebre Lip com la cloenda d'una seqüència política concreta —l'ocupació de fàbriques en vaga—, que s'havia inaugurat com a pràctica massiva durant la vaga general de 1936 i que havia estat represa seriosament el 1968 a la Sud-Aviation i altres fàbriques. Des d'un punt de vista històric, la pràctica d'ocupar fàbriques tenia diversos objectius: abans que res demostrava la força i la importància d'una vaga, atès que posava sobre la taula la voluntat de distingir-se clarament d'altres accions més superficials, com ara mítings o demandes, així com de les vagues parcials «simbòliques» que anaven sota el segell dels sindicats i que ja no mobilitzaven els obrers. Ocupar una fàbrica era, sens dubte, diferent de manifestar-se al carrer per

²¹. Michel Debré, discurs televisat del 28 d'octubre de 1971, citat al vídeo «La lutte du Larzac, 1971-1981», Atelier Arcadie, distribució «Gardarem lo Larzac» Potensac, APAL, 2000, 185 mm.

un augment de salari: proclamava la voluntat d'apoderar-se del propi lloc de treball, del ritme i de l'organització espacial. Per tant, una ocupació afirmava el principi que la fàbrica i la maquinària pertanyien a aquells que sabien fer-les anar. A més, sovint constituïa un trasbals econòmic important per a l'amo i la direcció, ja fos arran de l'aturada de la feina o arran de l'apropiació per part dels obrers dels fruits del treball: per exemple, els obrers en vaga de Lip, quan van anar a visitar Larzac, van portar els rellotges que havien fabricat per vendre'ls. D'altra banda, també implicava una transformació total de l'espai interior de la fàbrica, quan, de fet, els obrers substituïen els ritmes stakhanovistes de la cadena de muntatge pels ritmes i la sociabilitat de la vida quotidiana; reconfiguraven i conquerien la fàbrica com a espai per fer sopars, cuinar la canalla, estudiar, debatre o desenvolupar l'art.²² Els fets de Lip eren l'última alenada de les ocupacions de fàbriques, de l'organització dins l'espai de la fàbrica i, potser, el principi del final de l'organització política al voltant del treball assalariat, més en general, com a principi de solidaritat. Tal com ens recorda Grégoire Chamayou, a França, la paraula «multinacional» va obrir-se pas al vocabulari més o menys quan els obrers de la Lip van declarar-se en vaga. Durant la dècada de 1960 era un mot desconegut i el fet que

²². Vegeu Donald Reid, *L'Affaire Lip: 1968-1981*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2020.

entrés al vocabulari va anar acompanyat de l'inici del llarg procés de deslocalització de la mà d'obra a l'altra punta del món.²³ La internacionalització del comerç va desplaçar el subjecte obrer francès i, literalment, el va apartar «del centre». Certament, el subjecte obrer francès ja no encarnava, ni es podia esperar que encarnés, l'únic grup social destinat a crear el comunisme.

Ara bé, una cosa és reconèixer el desplaçament progressiu dels obrers de les fàbriques franceses durant els darrers cinquanta anys i una altra és situar els pagesos o la ruralitat com a representació del futur. Aquesta segona opció exigeix un canvi de perspectiva força més pronunciat pel que fa a la situació anacrònica dels pagesos al si de la modernització capitalista, en especial, després de la Segona Guerra Mundial. L'estudi d'Erag Ramizi sobre la figura de la pagesia a inicis del segle xx en la narrativa europea deixa clar que l'enorme persistència de l'activitat camperola i l'economia pagesa basades en bona part, si no completament, en la subsistència —treballar la terra, garantir la reproducció del mas, la gent i el bestiar d'una forma no acumulativa— genera una incongruència amb el capitalisme urbà que no s'explica només per la distància

²³ Grégoire Chamayou, *La Société ingouvernable*, La Fabrique, París, 2018, p. 157. [Hi ha trad. cast.: *La sociedad ingobernable*, trad. Alcira Bixio, Akal, Madrid, 2022, p. 257.]

física amb els centres de poder urbans.²⁴ Les famílies que es dediquen a la producció agrícola que, en general (tot i que no sempre), tenen una economia de subsistència, també representen una incongruència *temporal*, tant en els ritmes de la vida quotidiana com en la seva dimensió històrica. L'arrelament a la terra ja indica que les seves prioritats rauen, en bona part, en el passat i, per tant, xoquen i entren en conflicte amb els interessos del present capitalista: creixement, progrés, acumulació, moviment, rapidesa, fungibilitat. En aquest sentit, per a Ramizi, els pagesos són exemples vius del que Raymond Williams anomena forces «residuals»: «Clarament, formades en el passat, però... encara actives en el procés cultural».²⁵ En efecte, són vestigis humans: apareixen amb el segell del passat, però es tracta d'un passat que perviu en el present. Els comentaris constants sobre el «conservadorisme» o tradicionalisme dels pagesos, sovint només fan referència a la sòlida determinació que els cal per defensar i preservar la supervivència de la seva unitat bàsica tant de producció com de consum: el mas familiar. Per a ells

²⁴ Vegeu Erag Ramizi, «Troublesome Anachronisms: The Peasant Question and European Realism, 1887-1917», tesi doctoral, Universitat de Nova York, Nova York, setembre de 2016, p. 1-48.

²⁵ Raymond Williams, *Marxism and Literature*, citat a Ramizi, *op. cit.*, p. 22. [Hi ha trad. cast.: *Marxismo y literatura*, trad. Pablo di Masso, Península, Barcelona, 1988, p. 25.]

es tracta de quedar-se amb el que és vell i funciona. Des de la visió privilegiada de la ciutat, el fet que estiguin exclosos del procés de modernització imperant fa que semblin desfasats, fins i tot, com diu Ramizi, «extravagants atàvics»; les seves revoltes i malestars esporàdics manifesten un conservadorisme etern i la manca de voluntat de deixar anar les velles formes. Lambert, que se situava a les primeres línies per mirar de fer de pont entre dos punts de vista tan allunyats com el de la metròpoli i el camp, era molt conscient que els estereotips que operaven estaven molt arrelats. Pel que sembla, molts cops havia d'entomar la tasca difícil però absolutament indispensable d'«oferir una interpretació política correcta d'accions que sovint corren el risc de semblar revoltes poujadistes».²⁶ De fet, per a Lambert, aquesta tasca crucial de formació política es trobava al cor del programa polític de la pagesia radical. Des del punt de vista de l'esquerra urbana, poc havia canviat des de l'època en què Elisée Reclus havia escrit el pamflet «A mon frère, le paysan». El malestar dels pagesos només podia aparèixer en la distància i ser entès com un poujadisme incipient.²⁷

²⁶ Bernard Lambert, citat a Gaël Franquemagne, «Les Mobilisations socio-territoriales: Le Larzac, une cause en mouvement». *Science Politique*. Universitat Montesquieu-Bordeus IV; Institut d'estudis polítics de Bordeus, 2009, p. 231.

²⁷ El *poujadisme* (1953-1958) va ser un moviment polític i sin-

Ara bé, què passaria si en comptes de la perspectiva de la ciutat ens situéssim en el que Maria Mies i Veronika Bennholdt-Thomsen anomenen «la perspectiva de subsistència»?²⁸ La perspectiva de subsistència no és un model teòric abstracte, sinó una perspectiva generada des del si d'una concepció alternativa de l'«economia», una concepció que és més antiga i, alhora, més jove que el capitalisme i que té per principi cabdal la vida i la preservació del que és viu.²⁹

L'enfocament de la perspectiva de subsistència es distingeix clarament de la producció de mercaderies, atès que implica planificar com i quant es vol produir i consumir, i organitzar-se col·lectivament per assolir-ho.

La perspectiva de la subsistència proporciona una manera d'imaginar i posar en pràctica una economia diferent i generar una altra mena de relacions socials. Transforma l'exclusió de la pagesia del funcionament

dical francès, impulsat per Pierre Poujade. Reivindicava la defensa dels comerciants i artesans davant dels grans centres comercials i criticava el parlamentarisme de la Quarta República. El terme va adquirir un matís pejoratiu i s'utilitza per referir-se a un moviment polític corporativista, de tendències reaccionàries, propi de les classes mitjanes. [N. de la T.]

²⁸ Maria Mies i Veronika Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*, traducció de Patrick Camiller, Maria Mies i Gerd Weih, Zed Books, Londres, 1999.

²⁹ Per a una anàlisi sociològica feminista d'aquesta economia alternativa, vegeu Geneviève Pruvost, *Quotidien politique*, La Découverte, París, 2021.

dominant de la modernització en una nova via per avançar. Converteix el fet que no estigui completament subordinada a les relacions de mercat en una esclatxa, una potencialitat, una regeneració. La subsistència esdevé sinònim d'abundància, no pas d'escassetat. Al capdavant, tal com Williams ens recorda, «allò residual» pot contenir «una alternativa i, fins i tot, una relació d'oposició a la cultura dominant».³⁰ Pel mer fet de xocar amb el present i els seus interessos, el desfament d'allò residual pot esdevenir «emergent». Com que representa «una fissura, una ruptura, un xoc», allò anacrònic pot esdevenir, en paraules de Ramizi, «un presagi del que vindrà».

D'acord amb l'anàlisi de Ramizi, la transformació es produeix quan els pagesos no es limiten a ser figures inertes de l'anacronisme (els «sacs de patates» de Marx)³¹ i esdevenen *activament*, fins i tot, *impúdicament* anacrònics, quan se serveixen del conflicte amb el present per convertir-se —com els ramaders de Larzac— en corcons actius o en pals a les rodes als tancs de l'exèrcit.

³⁰. Raymond Williams, citat a Ramizi, *op. cit.*, p. 22.

³¹. A *El 18 de brumari*, Marx compara els pagesos amb «sacs de patates» i és la caracterització dels pagesos que més se cita de Marx: «La parcel·la, el pagès i la família; al costat una altra parcel·la, un altre pagès i una altra família. Un grapat en fan un poble, i un grapat de pobles, un departament. Així la gran massa de la nació francesa es constitueix per l'addició simple de quantitats similars, just com les patates d'un sac constitueixen un sac de patates».

Transformen la situació cada cop que planten cara o es neguen a deixar que els seus ritmes temporals, prou marcats, quedin determinats o sotmesos al temps de treball uniforme de l'economia capitalista moderna. Al cap i a la fi, el benefici individual i la competició són aliens a l'economia de subsistència i a la cultura pagesa en general. Se sap que hi ha elements de comunisme pràctic i solidaritat orgànica que han persistit en l'agricultura autòctona i les pràctiques pageses. El petit conreador autònom manté la productivitat ajustant-se tant a la tradició com a les condicions naturals tal com les ha trobat. El principi de producció en l'economia pagesa és el de satisfer les necessitats immediates de la família per tal de desenvolupar i preservar l'autonomia familiar. El pagès és una font de memòria i història, perquè és el dipositari dels valors d'ús així com del coneixement de la terra i els seus costums. L'intercanvi, per contra, no té història. L'agricultura capitalista, l'única perspectiva de la qual és la taxació i el benefici, dissol les pràctiques mil·lenàries de conreus regeneradors i reorganitza per complet el procés de producció, des de les condicions tecnològiques i materials fins a la temporalitat.

El món agrari ens ofereix un punt de vista idoni per adonar-nos de quan l'objectiu econòmic a què aspira una societat està condemnat justament per la manera en què es pretén assolir. Gràcies a les seves característiques i condicions materials concretes, la vida agrària és, per força, la base de qualsevol economia

alternativa, de qualsevol societat alternativa. Mentre els pagesos estiguin protegits davant les vicissituds i les pressions del mercat capitalista, és del tot possible que no actuïn com a forces contrarevolucionàries ni com a dipositaris d'una essència nacional, sinó com a portadors d'un conjunt alternatiu de pràctiques i sabers, fins i tot, potser, com a guardians d'una economia basada en la reciprocitat i l'intercanvi dels valors d'ús. La gent que Marx va anomenar «la classe que representa la barbàrie al si de la civilització» pot albergar el potencial per a un nou futur polític.³²

Per a Bernard Lambert, ja s'havia arribat al punt d'inflexió, encarnat en la transformació que havien experimentat al llarg dels anys setanta els *paysans-travailleurs* de l'oest i els ramaders de Larzac. «Mai més», continuava en el discurs que va adreçar a les masses a l'altiplà de Larzac l'estiu de 1973, «els pagesos mai més seran versallesos... Ho hem demostrat». Els pagesos no tornarien a ser els instruments de repressió de la Comuna, sinó que en garantirien la persistència, la regeneració.

Una història de tres aeroports

³². Karl Marx, *Class Struggles in France 1848-1850*, International Publishers, Nova York, 1964, p. 71. [Hi ha trad. cast.: *Las luchas de clases en Francia*, Progreso, Moscú, 1979, p. 67.]

Cinquanta anys més tard, la victòria de la *zad* a Notre-Dame-des-Landes brindaria una nova força i ressò al discurs ja apassionat de Lambert, atès que revifava la guerra dels ramaders ovins contra l'estat i la presentava com una trama de gran rellevància fins al present. És a dir, és només gràcies a l'existència de la *zad* a Notre-Dame-des-Landes i d'ocupacions semblants en el nostre panorama polític, que avui podem copsar la genealogia que estic traçant o una figura com la de Bernard Lambert. I, ara, amb Larzac de rerefons, podem observar altres lluites pel territori contemporànies des d'un nou punt de vista. A les acaballes de la dècada de 1960, els camperols japonesos de la prefectura de Chiba, als afores de Tòquio, van deixar clar que estaven decidits a impedir que les seves terres es convertissin en el que ara és l'aeroport de Narita. L'emplaçament escollit pel govern —a la plana de Kanto, a més de seixanta quilòmetres del centre de Tòquio— resultaria

desastrós. Aleshores, el país estava encapçalat per l'anomenat «triangle de ferro»: una aliança entre l'administració pública, els grans grups industrials agrupats a Keidranren i els polítics conservadors del partit Democràtic Liberal (un partit que no era ni liberal ni democràtic).¹ Després d'haver fet la mala elecció de Narita —en part, perquè era fàcil apropiat-se dels terrenys que hi tenia la família imperial i destinar-los al projecte—, el poderós ministre de Transport va anar un pas més enllà i va exigir als camperols de la zona que també cedissin les seves terres per encabir-hi les cinc pistes d'aterratge que preveia l'ambiciós pla. La resistència local davant de la construcció d'una «porta al buit», com en deien els camperols, va començar a organitzar-se el 1966 i va encetar una dècada de durs enfrontaments entre l'Estat i els camperols que es negaven a lliurar les terres, amb l'hàbil suport de l'extrema esquerra per part de Zengakuren (membres del Sindicat Nacional d'Estudiants).² Van ser aquestes batalles tan exemplars, fins i tot homèriques —immortalitzades a les pel·lícules de Shinsuke Ogawa i el documentalista bretó Yann Le Masson—, que, segons

¹ Philippe Riès fa aquest comentari en un article breu però molt revelador, «De Narita à Notre-Dame-des-Landes: chronique de l'obstination bureaucratique», 18 de novembre de 2012.

² Shima, citat a Shadojin, *Kaishi-suru Fukeyi/ A Dying Landscape: The Words and Lives of the Sanrizuka Peasants* (Soshisha [1976]), 2005, p. 13.

el testimoni de molts militants francesos de l'època, van inspirar els xocs amb la policia als carrers de París i altres ciutats franceses el 1968.³ Sanrizuka, el nom amb què es va popularitzar la lluita, havia esdevingut un món que quedava, almenys parcialment, fora de la jurisdicció estatal.

Els aldarulls més violents van tenir lloc el setembre de 1971, quan van morir tres policies en una batalla on combatien milers de persones en cada bàndol. Tot i que s'havia anunciat que l'aeroport s'inauguraria aquell any, el primer avió hi va aterrar el 1978, en l'única pista que s'havia construït (no se'n va construir cap altra fins al 2002). Des del punt de vista logístic, Narita —que va costar milers de milions de dòlars— va ser un fracàs: tancava de nit, era massa lluny de Tòquio i excessivament car per a moltes companyies d'aviació, i només s'hi accedia des d'autopistes on sempre hi havia embussos.

Si fa no fa, al mateix temps que arrencava la lluita dels camperols japonesos contra l'expropiació de terres, el govern francès va designar un racó de terres de conreu als afores de Nantes per construir-hi un nou aeroport internacional. Al llarg dels anys, ara i adés en

³ Vegeu el cicle de documentals de Shinsuke Ogawa, *Summer in Sanrizuka* (1968), *Narita: The Peasants of the Second Fortress* (1971), *Sanrizuka—Heta Village* (1973) i *Sanrizuka—The Skies of May, the Road to the Village* (1977). Vegeu també Yann Le Masson, *Kashima Paradise* (1973).

van anar canviant les justificacions i els patrocinadors. Tanmateix, l'origen del projecte rau en els somnis i el pensament màgic d'una burgesia regional, fins i tot criolla, enlluernada per l'esplendorosa retòrica del desenvolupament dels anys àlgids dels anomenats «els trenta gloriosos». En un moment donat, l'aeroport havia de ser el punt d'enlairament i aterratge del Concorde, per alleujar París de l'enorme contaminació acústica. En conseqüència, es va presentar com el tercer aeroport de l'àrea metropolitana de París. Més endavant, se'n va dir «el Gran Aeroport de l'Oest»: d'alguna manera, es buscava destacar-lo en el marc de la ferotge competició regional per atreure el turisme i les oportunitats comercials. L'import destinat a «estudis» que pretenien donar una aparença científica al projecte excedia de bon tros el preu d'adquisició dels terrenys, que es trobaven en una zona que els funcionaris solien descriure com «gairebé un desert». La comparació amb el desert remetia a les tropes colonialistes que, com hem vist, Michel Debré va mobilitzar contra els ramaders de Larzac, després d'indicar que, suposadament, amb prou feines hi havia habitants abans de la invasió. Les terres designades per a l'aeroport no eren un desert —de fet, irònicament, en bona part eren aiguamolls, una categoria pràcticament desconeguda i sense reconeixement als anys setanta—. I estaven poblades per pagesos que les treballaven.

De manera que, el 1974, es va decidir que una zona d'unes 1600 hectàrees, on hi havia unes quantes desenes

de masos, seria l'emplaçament per al futur aeroport. La zona va ser declarada administrativament *zone d'aménagement différé* (ZAD), una zona de desenvolupament diferit. Aquest estatut donava temps a l'Estat per començar a comprar les terres als pagesos disposats a desprendre-se'n o —segons el patró d'èxode rural familiar— adquirir-les quan un pagès moria i els fills les venien. Mentre avançava aquest lent procés d'expropiació, la crisi energètica va provocar que tot el projecte entrés en una de les llargues aturades intermitents que en van marcar la història. Aquesta interrupció es va prolongar durant els anys vuitanta i noranta, l'aeroport va caure en l'oblit: ni viu ni mort del tot. Mentrestant, però, la zona havia gaudit del que tan sols podem considerar un benefici secundari de la desgràcia d'haver estat destinada a quedar, tard o d'hora, coberta de formigó. Tal com va passar a l'illa de Cuba durant el període especial —massa empobrida per comprar els fertilitzants químics que fins al moment li havia proporcionat Rússia—, inadvertidament, aquells terrenys s'havien transformat, de facto, en una zona agrícola protegida, en un *bocage*, el paisatge típic de la regió, amb totes les bardisses, els boscos i els camps multicolors intactes, diversificats i complexos.

Qualsevol que els darrers anys hagi passat pels extensos conreus de la França rural destinats als monocultius plans i vastos, sabrà fins a quin punt és insòlit l'antic paisatge medieval del *bocage*. I haurà vist, potser sense adonar-se'n, les forces que han destruït el *bocage*:

una mena de reïficació rural i un agressiu procés de «reordenació» conegut pels urbanistes, que al camp s'anomena «concentració parcel·lària». La concentració parcel·lària, que va accelerar-se durant les dècades de 1980 i 1990, es produeix quan un territori destinat a la subsistència es reorienta i es restableix per maximitzar els beneficis. Arran de la irrupció de la maquinària agrícola de grans dimensions, sobretot a la Bretanya, s'anivellen les bardisses i altres obstacles naturals per donar lloc a parcel·les de l'agroindústria a mans d'un únic propietari destinades als monocultius. Arrabassar les bardisses i ofegar els camps amb productes químics proporciona un major rendiment i abarateix els aliments, però té un preu molt alt: l'esgotament de la terra. Ja al segle XIX, Marx era ben conscient que allò que es considerava «progrés» al camp era també el que provocava la degradació del sòl:

*I cada progrès de l'agricultura capitalista no és solament un avenç en l'art d'espoliar l'obrer, sinó també en l'art d'espoliar el sòl; cada progrès en l'increment de la seva fertilitat durant un període de temps donat, és també un progrès en la ruïna de les fonts duradores d'aquesta fertilitat.*⁴

⁴ Karl Marx, *Capital* (vol. 1), Penguin, Londres, 1976, p. 637-638. [Hi ha trad. cat.: *El capital* (vol. 2), trad. Jordi Monners, Tigre de Paper, Manresa, 2018, p. 151]. L'èmfasi és de l'original.

La concentració parcel·lària converteix el monocultiu en una obligació ineludible mitjançant la imposició de les seves tècniques i tecnologies. Com més se simplifiquen i s'aplanen els ecosistemes conreats per transformar-los en superfícies horitzontals immenses, més tecnològicament complexes i deshumanitzades esdevenen les tecnologies que calen per treballar-hi.⁵ En canviar l'aspecte superficial del terreny alhora que se'n modifica l'ús, la concentració parcel·lària esborra també la memòria corporal de la regió. Tot plegat, irònicament, és el destí que, de fet, *va estalviar-se* Notre-Dame-des-Landes quan va ser escollit per acollir el futur aeroport. Els promotors immobiliaris no es decidien a construir a prop d'un futur aeroport, i ningú volia viure-hi al costat; a més, es va evitar la concentració parcel·lària i les urbanitzacions que s'estenien per gairebé tota la rodalia de Nantes no van proliferar a Notre-Dame-des-Landes. El paisatge medieval del *bocage* va esdevenir una mena de vestigi feudal o un tesseractis, una arruga en el temps preservada en el present.

I, al mateix temps que s'esbossava l'aeroport de Notre-Dame-des-Landes, a l'altra punta del món, el govern canadenc, anticipant-se als Jocs Olímpics d'hivern de 1976, va decidir construir als afores de Montreal

⁵ Aquest punt es desenvolupa amb eloquència en un text recent d'un col·lectiu de pagesos militants: *L'Atelier Paysan, Reprendre la terre aux machines*, Seuil, París, 2021, p. 128.

el que de seguida va esdevenir l'aeroport més gran del món pel que fa a superfície que s'hagués planificat mai. El projecte implicava l'expropiació de terrenys més important de la història del Canadà: el govern va apropiat-se de 39.000 hectàrees repartides entre setze ciutats, pobles i aldees. El 75 % eren terrenys agrícoles, molts dels quals d'una gran qualitat. Es van arrasar boscos i masos intergeneracionals, es van enderrocar pobles sencers i es van destrossar comunitats.

Igual que a França, es va posar en marxa, a tot volum, la retòrica del desenvolupament característica dels darrers anys del boom de la postguerra, per tal de generar acceptació i, fins i tot, entusiasme en relació amb el projecte de l'aeroport. A diferència del Japó, l'oposició organitzada dels agricultors quebequesos contra l'expropiació va trigar a créixer. Unes tres-centes famílies pageses es van negar a vendre les terres durant força anys. «És la terra de la meua família. Vaig néixer i vaig créixer aquí, el mas és meu des de fa vint-i-un anys. Conec aquesta terra i sé què pot donar, m'ha costat molt de temps aprendre-ho».⁶ La immensa majoria dels camperols, però, va acceptar les ofertes del govern, que més endavant es va demostrar que estaven força per sota del preu de mercat. El març

de 1969 unes 12.000 persones havien perdut les seves terres.

Un cop es va aconseguir deixar fora de joc els camperols i expropiar-los els terrenys, es va construir l'aeroport de Mirabel, que va obrir les portes l'octubre de 1975. Pel que sembla, però, es va construir un pèl massa lluny de la ciutat i, com Narita, va ser un fracàs logístic. Els passatgers s'estimaven més fer servir l'aeroport anterior, més a prop de la ciutat, i evitaven el nou —conegut popularment com «l'elefant blanc»—, que, en conseqüència, va haver de dedicar-se exclusivament al transport de mercaderies i carregaments. I ni tan sols així era rendible. Durant un munt d'anys, l'únic veritable ús que se'n va fer va ser filmar-hi pel·lícules. Va ser enderrocat el 2014 amb un alt cost. Molts anys més tard, quan el govern va mirar de tornar a atreure els camperols cap a aquella zona no se'n va sortir.

Entre 1972 i 1985, en general, els camperols que havien patit l'expropiació i el desallotjament no disposaven de prou diners per establir-se en terres semblants. En la majoria dels casos, van haver d'adquirir parcel·les més petites o no en van poder comprar cap. N'hi ha que van traslladar-se a les zones urbanes del voltant i van abandonar per sempre l'agricultura. [...] A l'hora de la readquisició, es va donar prioritat als antics residents, però no tots els que havien marxat a les ciutats van tornar, de manera que unes quantes famílies van decidir aprofitar l'oportunitat de comprar la terra

⁶ Fernand Ladoucer, citat a Paul Waters, «Progress Spells Doom for Family Farms», *Montreal Gazette*, 15 de desembre de 1972, p. 10.

dels seus antics veïns, cosa que va aplanar el terreny a l'agricultura industrial a la zona.⁷

Després de la desposseïció generalitzada que va provocar, l'interval catastròfic de Mirabel va contribuir a transformar una regió d'agricultura de subsistència en vastes parcel·les agroindustrials en mans de grans terratinents. Fins i tot sense l'aeroport, «la visió de Mirabel» va resultar avantatjosa per a l'era jet del futur.

El que ens demostren aquests tres exemples —d'Europa, Àsia i Amèrica— és que dels anys seixanta ençà, l'aeroport (o, més ben dit, l'aeroport internacional) s'ha consolidat arreu del món com un símbol destacat del que ara es coneix com projectes faraònics d'infraestructures imposats per l'estat.

Aquests macroprojectes s'erigeixen sobre el deute contractat amb fons públics per tal de finançar els beneficis privats i, en qualsevol cas, es caracteritzen per unes despeses que ultrapassen les previsions i per unes ineficiències generalitzades durant la construcció. Invariablement, provoquen una destrucció enorme de l'entorn material i natural on se situen. Per posar-ne només un exemple, considerem què va comportar condicionar els terrenys agrícoles quebequesos perquè poguessin acollir pistes d'aterratge: tan sols la primera pista va requerir 209.488 metres cúbics de formigó,

⁷ Eric Gagnon Poulin, «Mirabel Airport: In the Name of Development, Modernity, and Canadian Unity», *Economic Anthropology*, abril de 2022, p. 7.

308 milions de quilos de grava, 662 milions de quilos de sorra i 38,5 milions de quilos de mescla d'asfalt calent.⁸ Dels tres aeroports, només resta en peu del de Narita —un monument a l'obstinació burocràtica que rau en l'arrel de tots tres projectes—. Un dels aspectes més peculiars dels projectes d'aquests aeroports en particular era la redundància. En tots tres casos, ja hi havia un aeroport internacional en ple funcionament a prop: a Montreal, a Nantes i a Tòquio. S'esperava que Narita ampliés la projecció internacional del Japó respecte a l'aeroport de Haneda; i, com hem vist, Mirabel es va planificar amb vista als Jocs Olímpics del 76, alhora que encarnava allò que el president de l'època, Trudeau, va anomenar modestament «un projecte per al segle XXI». Els impulsors de Mirabel, que solien ser d'Ottawa i no del Quebec, estaven convençuts que l'aeroport canviaria la imatge «endarrerida» del Canadà francòfon i faria que, fora del país, més gent «associés Montreal i els seus habitants amb el fet de ser modern i tenir projecció mundial».⁹ A més a més, serviria per disciplinar una província rebel, que havia posat en qüestió la mida i la localització de l'aeroport, i per demostrar al Quebec que qui manava era el govern

⁸ Bret Edwards, «Breaking New Ground: Montreal's Mirabel International Airport, Mass Aerobility, and Megaproject Development in 1960s and 70s Canada», a *The Journal of Canadian Studies* 50, núm. 1, 2016, p. 25.

⁹ *Ibid.*, p. 21.

federal. Pel que fa a l'aeroport dels afores de Nantes, a les acaballes dels anys seixanta i durant la dècada dels setanta, quan es va idear el projecte, els homes de negocis de Nantes van decidir que la seva regió tindria un futur industrial que aviat faria tremolar els alemanys i els japonesos: per crear «un Rotterdam aeri a Europa»¹⁰ només calia desplaçar l'aeroport de la ciutat vint quilòmetres més enllà.

El fet que per respondre a la competència d'un comerç internacional en expansió i a l'inici de la davallada del boom econòmic de la postguerra calgués expropiar les terres que conreaven els pagesos per tal de construir nous aeroports internacionals a l'Àsia, Europa i Amèrica fa palès fins a quin punt havia esdevingut omnipresent la lògica del «món aeri» i del comerç internacional que l'alimenta.¹¹ Hi havia un acord universal sobre el fet que el comerç mundial de mercaderies de luxe —el transport ràpid de roses del Perú, d'iPads i de salmó fumats, que ara viatjaven en avió com la immensa majoria dels productes de luxe— era el motor del creixement econòmic. Hi havia un acord universal

sobre el fet que el creixement econòmic era tot el que ara, i en última instància, comptava de debò. Un avantatge addicional que oferien els aeroports internacionals era (i és) el doble paper que tenen a l'hora de subministrar articles de luxe. Tenen la qualitat d'estendre la «cultura del centre comercial» i fan les funcions d'un aparador perfecte: exhibeixen mercaderies inútils de gamma alta en botigues cares i mal ventilades a passatgers que cada cop han de passar més hores atrapats als controls de seguretat i esperant vols.

La qualitat que més se'n valorava era l'absència de friccions: la capacitat de fer circular persones i béns per tot el món a la màxima velocitat i amb el mínim esforç possible. El món aeri és un món en què el valor de qualsevol article de la vida terrenal es calcula en funció del servei que presta al capital. Les persones i els objectes —arrencats de les seves funcions vitals— són alliberats per esdevenir inversions mòbils i prou, en un món on la fungibilitat de l'espai, a diferència del temps, es dona per feta. I malgrat que cada cop més proves apunten en sentit contrari, es considera que tot progrés és lineal, inevitable i beneficiós: qualsevol fre a aquesta fantasia, a l'ampliació d'aquest «món aeri», equival a ensorrar-se de nou a les caveres dels nostres avantpassats. O potser ara podríem dir que significa caure de nou en el *bocage*, amb totes les connotacions de retrògrad, curt de mires, endarrerit i obscurantista que encara circulen en les dites populars franceses com ara: «Cal que surti del *bocage*, aquest!».

¹⁰ Jean de Legge i Roger Le Guen, *Dégage!... On aménage*, col·lecció «La province trahie», Éditions le Cercle d'or, Les Sables-d'Olonne, 1976.

¹¹ Vegeu John Kasarda i Greg Lindsey, *Aeropolis: The Way We Live*, Farrar, Strauss and Giroux, Nova York, 2011. Vegeu també la ressenya de Will Self d'*Aeropolis* a *London Review of Books*, 28 d'abril de 2011, p. 10-11.

L'absència de friccions en un nivell adequat per al món aeri i la seva lògica exigeix integrar totes les tecnologies en un mateix sistema: una mena de modernització integral de la vida quotidiana. Cap als anys setanta, al Nord Global s'havia assolit, en tots els sentits, un espai/temps d'aquesta índole, totalment administrat i interconnectat. I un dels principals indicadors que feien palès l'assoliment d'aquest grau de modernització capitalista al Nord Global era que s'havien eliminat de la població nacional la pagesia i altres «vestigis del passat» empipadors, juntament amb la seva economia i el seu ritme de vida diferenciats.

Així mateix, a partir de la història dels tres aeroports podem sostenir que, des de la llarga dècada de 1960 ençà, la veritable batalla entre els treballadors i el capital no s'ha lliurat a les ciutats en disputes sobre exigències salarials per part dels sindicats i els treballadors assalariats, el problema de l'atur o el grau de creació de plusvàlua. Més aviat, s'ha encetat una lluita en forma de guerra contra la pagesia arreu del món, d'acumulació primitiva incessant i d'acaparament de territoris, que priva la gent no només de terra —malgrat que, al capdavant, se sol dir que la terra és el que més compta— sinó que també els desposseeix dels mitjans de producció i de la capacitat d'autoabastir-se, de la seva autonomia. La terra i la manera de treballar-la constitueixen el factor més important en una societat ecològica alternativa. La veritable guerra del capital és contra la subsistència, perquè la subsistència implica

una economia qualitativament diferent: vol dir que la gent, efectivament, viu d'una manera diferent, d'acord amb uns altres conceptes de riquesa i misèria. S'orienta envers el valor intrínsec i l'interès dels petits productors, artesans i pagesos. Suposa la creació gradual d'un teixit de solidaritats viscudes i d'una vida social construïda mitjançant intercanvis de serveis, cooperatives informals, col·laboració i associació. Pretén ampliar els cercles d'activitat en què no preval la racionalitat econòmica. Respon a una vida que no està configurada pel mercat mundial, una vida que es viu als marges del món organitzat per l'estat i les finances. Es tracta de les línies generals de la forma comuna.

Maria Mies i Veronika Bennholdt Thomsen ens recorden que el gir a gran escala del món rural cap a una economia d'acumulació no fa gaire que s'ha produït a Europa, per exemple, on es va donar en bona part durant les dècades de 1960 i 1970. Consideren que és important subratllar aquest aspecte, perquè significa que la perspectiva de la subsistència connecta de manera orgànica amb un temps i una història que molts encara recordem bé, si no és que forma part de la nostra experiència personal. Des d'aquesta perspectiva, la *zad* de Notre-Dame-des-Landes no era un exercici de voluntariat que s'havien empescat quatre activistes anarquistes. La intel·ligència política de la *zad* radica en la capacitat per connectar amb la llarga història i els desitjos de la insurgència pagesa de la zona, de la mateixa manera que fa revifar la memòria viva de la lluita

de Larzac i altres batalles pel territori del passat recent. La possibilitat d'una vida diferent era molt més fàcil de concebre perquè hi havia gent que recordava una època en què la vida era diferent. «Un altre món és possible» era un dels eslògans de Larzac, el moviment que, segons Bernard Lambert, havia d'esdevenir «el laboratori dels territoris a França».¹² Un altre món és possible perquè un altre món era possible, i no fa gaire.

El que vull assenyalar és que l'existència de la *zad*, així com d'altres lluites en defensa del territori d'avui dia, altera la nostra percepció del passat recent, sobretot la visió que tenim de les dècades de 1960 i 1970. Els moviments contemporanis transformen i reconfiguren el que és visible d'aquells temps no tan llunyans i posen paraules noves al que ara veiem i recordem. Arran de la forma que han pres les lluites i ocupacions ecologistes contemporànies, avui podem considerar que Larzac i Sanrizuka (Narita) es troben entre les lluites més decisives que es van donar als anys seixanta arreu del món.¹³

En efecte, van redefinir les línies de conflicte d'una època. En altres paraules, la dècada dels seixanta, fos el que fos, remet al moment en què la gent arreu del món va començar a adonar-se que la tensió entre la lògica

del desenvolupament i la de les bases ecològiques de la vida havia esdevingut la principal contradicció de la seva vida. En podríem parlar com un moment de despertar, o potser, més aviat, un nou despertar de l'inconscient comunal. A partir d'aleshores, doncs, caldria conjugar qualsevol esforç per combatre la desigualtat social amb un altre imperatiu: el de preservar la vida. No hi pot haver política tret de política ecològica, no es pot prendre cap decisió sense tenir en compte les condicions necessàries per mantenir la vida: la composició de l'atmosfera, la qualitat i la quantitat de terra cultivable, la disponibilitat d'aigua, el nivell de pol·lució. El que van iniciar aquests moviments i la *zad* va confirmar és que defensar les condicions per a la vida al planeta havia esdevingut un horitzó de significat nou i incontrovertible per a qualsevol lluita política. Així, feien sorgir la silueta d'un nou tarannà polític quotidià i un nou estil de gestionar els assumptes comuns. I amb tot plegat, arribava una nova —o més aviat nova i vella— manera d'organitzar-se, basada en el concepte de territori com una praxi produïda per relacions basades en l'espai: el que estem anomenant forma comuna.

¹². Bernard Lambert, citat per José Bové a Chavagne, *Bernard Lambert: 30 ans de combat paysan*, p. 179.

¹³. Per fer-vos una idea de com s'han desenvolupat les lluites contra el món aeri en la nostra època, vegeu: antiaero.org.

Defensa, apropiació,
composició, restitució

Defensa

Així doncs, ¿quines són les pràctiques que comparteixen moviments tan diversos com la Comuna de París de 1871, la *zad* de Notre-Dame-des-Landes i la lluita de Sanrizuka al Japó, més enllà del fet de servir-se de l'ocupació com a forma d'acció directa? El més important d'aquesta pràctica és l'acte de defensa en si, encarnat, tal com hem vist, en la figura del pagès, el nom del qual, des del punt de vista etimològic, ens llega la noció de defensa del territori. Així mateix, la defensa destaca en una expressió —o més aviat una sigla— que avui és sorprenentment familiar per a la majoria de francesos, tenint en compte que fa pocs anys que es va incloure al diccionari de la llengua francesa: *zad* o «zona a defensar».¹ Als documentals

¹. La paraula *zad* va entrar al diccionari de la llengua francesa

d'Oshima, hi veiem imatges dels agricultors japonesos de Sanrizuka que, prenent exemple dels camperols del Vietnam del Nord en la guerra contra els EUA, s'enterren en túnels subterranis i rases per impedir que la maquinària de construcció a gran escala accedeixi a la zona. En un moment en què l'empenta modernitzadora encapçalada per l'estat havia fet de la industrialització accelerada l'únic valor nacional del Japó —tal com passava en moltes altres nacions que podríem esmentar— els agricultors s'hi oposaven convençuts que la construcció i el funcionament de l'aeroport destruiria els valors *essencials per a la vida*. Shima, un camperol que participava en la lluita, descrivia el conflicte així:

Els camperols perdrem el nostre lloc de refugi. [...] ¿És l'oportunitat per desenvolupar un Japó gloriós, o perquè milers i milers de persones i famílies quedin sepultades per l'autoritat de l'estat? No es tracta tan sols d'una oposició política a l'aeroport fruit d'un desacord sobre com cal procedir en la indústria i l'agricultura. Són només les nostres vides, les vides dels camperols, les vides dels llauradors que es dediquen a conrear la terra

Petit Robert el 2016, definida com «espai, generalment rural, ocupat per militants que s'oposen a un projecte de desenvolupament que consideren que és innecessari, costós i que pot ser perjudicial per al medi ambient i els interessos de la població local».

*les que estan quedant enterrades sota les pistes d'aterratge i la polseguera.*²

Els camperols japonesos van assumir la responsabilitat de parlar en nom de la coherència i la integritat de l'antic poble (*kyodo tai*) i el cos comunal, col·lectiu dels seus habitants. Evocaven la llarga tradició de revoltes pageses que es van estendre des de les acaballes del segle XVIII fins a l'època Meiji, emmarcant la lluita en la història de defensa contra la usurpació i l'acorralament de la seva forma de vida. D'acord amb la particularitat de la regió —una zona caracteritzada durant segles per fortes tradicions nativistes i l'autonomia dels pobles i aldees—, un camperol anomenat Sannomiya assenyalava la naturalesa defensiva del paper que havia adquirit la pagesia:

*Tot i que hem estat llauradors des de l'antiguitat, crec que, per a nosaltres, el més important és la protecció i la cura de les terres de conreu. En l'antic poble teníem cura de la terra en tot moment i penso que val la pena lluitar per això. Conrear també és important. No és un bon motiu per lluitar junts? La nostra història en l'antic poble fa que aquesta lluita sigui diferent.*³

². *Kaishi-suru Fukei/A Dying Landscape*, op. cit., p. 13-14. L'èmfasi és de l'original.

³. Sannomiya, citat a *Kaishi-suru Fukei/A Dying Landscape*, op. cit., p. 16.

Aquí, l'acte quotidià i estacional de cultivar la terra i alimentar els habitants del poble es distingeix d'una funció més general i característica que consisteix a protegir i guardar les terres de conreu i garantir-ne l'ús futur. El fet que els camperols hagin conreat la terra des de l'època dels antics pobles els ha conferit l'honor i la responsabilitat de tenir-ne cura, de custodiar-la i defensar-la.

A Notre-Dame-des-Landes, la defensa va esdevenir un element central del moviment quan, a partir del 2009, als pagesos que s'havien negat a vendre les terres al govern, s'hi van unir persones de la ciutat i un nou grup: okupes i individus que aviat es convertirien en habitants del territori. Amb l'arribada dels primers okupes, va començar a prendre forma la naturalesa defensiva de l'ocupació, fet que es va confirmar quan van capgirar la sigla del govern i se'n van apropiar. La *ZAD* (*zone d'aménagement différé* o zona de desenvolupament diferit segons el llenguatge burocràtic) va esdevenir una *ZAD* (zona a defensar) i la sigla va omplir-se d'un nou significat combatiu. Per als qui s'oposaven a la construcció de l'aeroport, el perímetre administratiu de la zona ara delimitava un conjunt porós de línies de batalla. L'acte de defensa havia substituït l'acció que avui dia sovint ens veiem cridats a dur a terme: resistir.

¿Per què la història de la *zad*, la de Sanrizuka, així com altres exemples de la forma comuna, ens mostren que l'acte de defensa genera més solidaritat que l'acte de resistència? La resistència implica que la batalla

—si és que n'hi ha hagut cap— ja ha estat perduda i només queda intentar resistir desesperadament davant l'enorme poder que atribuïm a l'altre bàndol. La defensa, en canvi, dona a entendre que encara hi ha alguna cosa de la nostra banda que posseïm, que valorem, que apreciem i, per tant, val la pena lluitar per conservar-la. Els afroamericans d'Oakland i Chicago n'eren ben conscients quan el Partit Pantera Negra d'*Autodefensa* (cal que ens hi referim amb el nom sencer) va declarar que els barris negres i la negritud en si eren valuosos i calia defensar-los. La forma comuna —que fa convergir dos aspectes igual d'apreciats: un territori compartit i un moviment— ens anuncia amb força que, per guanyar terreny en la batalla contra el tancament de terres (perquè tota la lluita rau en això), de fet, necessitem guanyar terreny. És a dir, plantar-nos en un punt, romandre-hi, retirar-nos a algun lloc i defensar-lo. Fins i tot si només és, com en el cas dels comuners de París, una ciutat exhausta després de mesos de setge i misèria; o en el cas de les armilles grogues, el nou punt de trobada, la rotonda de sociabilitat, envoltada de grans superfícies comercials als afores de la ciutat; o en el cas dels ramaders de Larzac, en paraules de Michel Debré, «un altiplà desolat de roca calcària on viuen uns quants pastors com en l'època medieval»; o en el cas de la *zad*, una extensió de terra semicultivable que el govern insistia a descriure com un desert —per sorpresa dels pagesos que hi havien viscut i treballat durant dècades—.

La resistència, bàsicament, significa deixar que l'estat fixi l'agenda. En canvi, la defensa parteix d'una temporalitat i un seguit de prioritats generades per la comunitat local en formació.

L'enorme potència política de decidir que cal defensar una zona radica en el fet que, d'alguna manera, capgira els valors: s'atribueix valor a una cosa en funció d'una mesura que no és la del mercat ni, necessàriament, la de la llista de prioritats de l'estat. A més, l'atribució de valor tampoc s'adapta a les jerarquies socials vigents. Per il·lustrar millor què vull dir amb «capgirar els valors» tornem a la Comuna de París de 1871. El gest de defensa arrenca proclamant un valor, fins i tot, i sobretot, un valor excessiu, allà on abans no es considerava que n'existís cap. El valor es mesura amb uns patrons que no es poden quantificar amb els mitjans habituals, d'una manera que he exposat en altres escrits, que els comuners de París van batejar encertadament amb l'oxímoron de «luxo comunal».⁴ L'abril de 1871, Eugène Pottier, juntament amb altres artistes i artesans de la Comuna, va trasbalsar la jerarquia que durant molt de temps havia regit el món de l'art, que atribuïa grans privilegis d'estatus, benestar econòmic i altres beneficis als artistes que es dedicaven a les belles

arts (pintors i escultors). Es tractava d'uns privilegis i una seguretat econòmica que, sota el Segon Imperi, no s'estenien als artesans destres, als actors de teatre, als compositors ni als artistes decoratius. Per què la labor dels artesans no havia de tenir el mateix valor que el treball dels artistes? Per què no s'havia de defensar la seva traça i la seva obra de la mateixa manera que es vetllava per les habilitats dels qui es dedicaven a les belles arts? La Federació d'Artistes sota la Comuna insistia a promoure «un agrupament de totes les intelligències artístiques», amb completa independència de l'estat, sota l'únic títol d'«artista». Junts, artistes i artesans, van escriure un manifest en aquest sentit, que acaba amb la següent frase: «El comitè concorrerà a la nostra regeneració, a la inauguració del luxe comunal i als esplendors del futur i a la República Universal».⁵

El que Pottier i els altres membres de la Federació volien dir amb «luxo comunal» era, en part, una cosa semblant a la creació de «bellesa pública»: millorar l'entorn de vida als pobles i ciutats, garantir el dret de tothom de treballar i viure en un entorn agradable. Tot plegat pot semblar una exigència petita, potser fins i tot «decorativa», per part de quatre simples artistes «decoratius». Ara bé, el que vaig intentar fer palès a

⁴ Vegeu Ross, *L'Imaginaire de la Commune*, La Fabrique, París, 2015, p. 51-81. [Hi ha trad. cast.: *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*, trad. Juanmari Madariaga, Akal, Madrid, 2015, p. 40-64.]

⁵ «Manifeste de la Fédération des Artistes de Paris», 15 d'abril de 1871, a *Journal officiel de la République française sous la Commune* [1871], Éditions Ressouvenances, París, 1995, p. 274.

Communal Luxury era que aquesta demanda —o més aviat el conjunt de pràctiques que es posaven en marxa per fer-la efectiva—, de fet, suposa, no només una reconfiguració total de la relació amb l'art, sinó també de la relació amb el treball, les relacions socials, la natura i l'entorn on vivim. Sens dubte, significa que es desprivatitzen l'art i la bellesa, que s'integren plenament a la vida quotidiana i deixen d'estar amagats en sales privades o centralitzats en una obscena monumentalitat nacionalista. Sobretot, però, obre les portes a una completa mobilització de les dues consignes de la forma comuna: descentralització i participació.

En altres paraules, la tasca que van emprendre els comuns consistia a desmantellar per complet les categories caduques i socialment determinades de la pràctica artística. Per fer-ho, proclamaven i defensaven el valor del treball artesanal i les arts decoratives.

Avui, mentre veiem com els estats redistribueixen la riquesa cap als rics en nom de l'austeritat, és interessant prendre en consideració fins a quin punt una idea com el «luxo comunal» desafia la lògica subjacent al discurs de l'austeritat. En afirmar que calia defensar a ultrança coses que abans, en la jerarquia de valors vigent, tenien molt poc valor o no en tenien gens, no es feia una crida a l'equivalència o la justícia en el marc d'un sistema preexistent com podria ser el mercat (com passa en un règim d'austeritat, en les demandes a favor d'una distribució més justa o en eslògans com «compartir la riquesa»). No s'exigeix la porció justa

en el repartiment del pastís. El luxe comunal implica que tothom té dret no només a una porció justa, sinó a una porció *del millor*. El luxe comunal posa en dubte les maneres mateixes en què es viu i es mesura la prosperitat, qüestiona què reconeix i aprecia la societat, què considera riquesa i benestar, i què està disposada a defensar.

I què és allò que es defensa, és clar, varia amb el temps. A diferència de la Comuna de 1871; Larzac, Notre-Dame-des-Landes i Sanrizuka eren allò que els maoistes anomenaven «guerres prolongades»: lluites que no paren de canviar mentre duren i que obliguen la població a inventar cada dos per tres formes noves i creatives d'*habitar* el conflicte. La longevitat extraordinària d'aquestes batalles no s'entendria si no fos per la proximitat dels mitjans de subsistència, és a dir, per la capacitat de la població de produir els aliments que necessita i sostenir-se amb un alt grau de semiautonomia. Aquesta llarga duració també té relació amb la innegociabilitat de la qüestió en disputa. Un aeroport o es construeix o no es construeix. Potser, però, hauríem de mirar-nos-ho al revés: l'aeroport, es podria objectar, es pot construir a un altre lloc. Les terres de conreu, d'altra banda, o bé són terres de conreu o bé esdevenen una altra cosa, posem per cas, promocions immobiliàries o terrenys d'entrenament militar. David Harvey apunta que aquesta dialèctica d'«una cosa o l'altra», que es genera pel fet d'estar lligat a un espai o lloc concret, és diferent de

la dialèctica hegeliana habitual, de caràcter transcendent.⁶ Aquesta dimensió de les lluites centrades en un espai concret i definides geogràficament els proporciona una mena d'improvisació matussera refrescant. Lluitar per un indret no és el mateix que lluitar per una idea. Les demandes, les prioritats i les aspiracions específiques d'un espai generen una situació política que convida a una decisió existencial clara: estic a favor de l'aeroport o hi estic en contra; i si és que hi estic en contra, canvio la meua vida en conseqüència. Tal com afirmava Marx en les paraules que va adreçar a Vera Zasulich en el context d'una batalla rural prèvia en què la forma comuna s'enfrontava a l'estat: «Ja no es tracta de resoldre un problema, sinó de vèncer un enemic. [...] Ja no és una qüestió teòrica [...], sinó simplement un enemic que cal vèncer».⁷

Amb el transcurs del temps, canvia la naturalesa del que es defensa. Allà on es tractava d'un entorn sense

contaminació o de terres de conreu, a mesura que s'aprofundeix en la lluita, el que es defensa passen a ser els nous lligams socials, les solidaritats, les relacions afectives i els trencaclosques viscuts que ha generat la lluita. El caràcter de qualsevol lloc es forja a partir de les experiències que proporciona a aquells que hi viuen o que hi passen temps, entre les quals hi ha una nova relació física amb el territori concret (Gaston Bachelard en deia «consciència muscular»). Es tracta d'una intimitat que deriva, en part, del ritme estacional de les tasques agrícoles i, en part —sobretot en els casos de la *zad* i Sanrizuka— dels combats físics durant les múltiples escaramusses i confrontacions frontals amb les forces de l'ordre. La noció mateixa de territori amb tota la seva particularitat ajuda a crear un entorn que —en paraules de Raymond Williams— pot ser «rebut, fet i refet»; modelat activament i assolit mitjançant el treball, el joc i la lluita; en definitiva, com comentaré més endavant, un entorn del qual ens podem «apropriar».⁸ El territori contrasta directament amb els espais que es construeixen sense cap mena de relació amb la comunitat o el medi, espais pels quals viatgem, espais on

⁶ David Harvey, *Spaces of Hope*, University of California Press, Berkeley, 2000, p. 164-175. [Hi ha trad. cast.: *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid, 2003, p. 201-208.]

⁷ Karl Marx, «Marx-Zasulich Correspondence: Letters and Drafts», a Theodor Shanin, ed., *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, Monthly Review Press, Nova York, 1983, p. 116. La correspondència entre Marx i Zasulich sobre el destí dels comuns rurals russos és essencial per a qualsevol estudi de la forma comuna. Podeu consultar el volum editat per Shanin o bé el meu estudi *L'Imaginaire de la Commune*, p. 94-109 [en castellà, p. 94-109].

⁸ Raymond Williams, citat a David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, p. 29. [Hi ha trad. cast.: *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*, Traficantes de sueños, Madrid, 2018, la cita a l'original diu així: «Llavors, què és el que s'estava construint la gent a les Muntanyes Negres? Era un lloc que “es va afirmar, es va fer i refer”», p. 48.]

consumim sense solta ni volta, on no queda ni rastre, o gairebé, dels nostres compromisos existencials. Al cor de la relació viscuda amb el territori hi ha una forma d'arrelament que alguns ocupants de la *zad* de Notre-Dame-des-Landes descriuen com la ruptura en la vida quotidiana amb qualsevol distinció entre estar-se en un lloc i defensar-lo. Aquest arrelament, però, en cap sentit de la paraula —malgrat certes representacions mediàtiques que apunten en sentit contrari— pren la forma d'un enclavament reclòs en si mateix. En efecte, el territori genera en l'habitant una òptica vivencial des de la qual percep millor el món i s'hi compromet més profundament. Li proporciona una manera de comprendre, d'orientar-se, un centre de gravetat polític que es basteix sobre el compromís actiu en les tasques i les pràctiques, així com informació material per abordar les qüestions col·lectivament en el dia a dia: sigui a l'hora de conrear la terra, de tenir cura dels animals i la canalla, de construir un espai de trobada o d'organitzar una biblioteca. Defensar el territori en una guerra prolongada implica acabar defensant el projecte de vida col·lectiu que ha sorgit durant la defensa. Construïm la nostra comunitat quan la defensem.

Apropiació

El que més em va sorprendre els primers cops que vaig visitar la *zad* de Notre-Dame-des-Landes no va ser ni

el paisatge ni la gent que hi vivia, sinó la manera peculiar en què hi transcorria el temps. M'hi van convidar a principis de 2016, arran d'un llibre que havia publicat l'any anterior: *Communal Luxury*. En aquest punt —un moment de renovació i experimentació prolongades que arribava uns anys després del violent assalt per part del govern el 2012— alguns dels que hi vivien buscaven, amb plena consciència, models que els ajudessin a sostenir una vida que s'apartava intencionadament del món organitzat per l'estat i les finances. N'hi havia que s'havien fixat en Chiapas i els zapatistes per trobar idees pràctiques; mentre que altres havien retrocedit en el temps, especialment cap a la Comuna de París, com si fos una espècie de «fitxer utilitzable». Algunes persones de la *zad* s'havien inspirat amb el concepte de luxe comunal glorificat pels artesans durant la Comuna i amb el paper principal que els comuners conferien a l'estètica i el plaer en la transformació social. Havien organitzat un cap de setmana de formació i debat sobre la Comuna, al qual no vaig poder assistir. Un mes més tard, en canvi, m'havien encarregat una tasca per a la meua visita. Havia de fer una xerrada i dinamitzar un debat sobre les continuïtats i ruptures que es podien traçar entre l'experiència dels insurgents parisencs de 1871 i el que llavors s'estava generant entre els habitants de Notre-Dame-des-Landes. Miràriem de pensar alhora sobre el que va passar el segle XIX a París i la «qüestió pagesa» avui. En sabia molt poc, de la *zad*. Aleshores, els mitjans de

comunicació de masses encara anaven plens de relats que presentaven els habitants de la *zad* com personatges extrets de la trilogia de Mad Max. En sabia prou, però, («ben pantanós», havia sentit, «en aquesta època de l'any») per dur botes de goma a més del raspall de dents i un jersei gruixut. També portava apunts sobre el tema de debat. Tot i que encara tenia el llibre fresc a la memòria, necessitava els apunts —a tall de cros-sa psicològica, més que res— per parlar en francès en públic.

Malgrat que el treball acadèmic no és, de cap manera, l'activitat més disciplinada o rígida, sol cenyir-se a un cert protocol o un seguit de costums a què ens habituem. Es recull la ponent a l'estació, se la porta al lloc on passarà la nit, se la deixa sola per ordenar els pensaments, després hi ha la xerrada, el debat, uns beures, el sopar i a dormir. La meua amfitriona principal, l'Uma, una jove amb un somriure meravellós, em va donar la benvinguda a l'estació de tren de Nantes. Tot just havia arribat a l'andana. Havia aconseguit trobar-me, contra tot pronòstic, a temps, després de moltes hores d'autoestop i viatges d'autocar des de la vall de Susa (Itàlia), on un gran col·lectiu d'habitants mirava d'aturar la construcció d'una línia de tren d'alta velocitat entre Torí i Lió. Vam seure en una cafeteria prop de l'estació, sense presses, vam prendre un cafè i ens vam dedicar a conèixer-nos, pel que sembla, perquè al nano que tenia les claus del cotxe l'havien retin-gut en un control policial fora de l'estació. També

esperàvem, per tornar tots plegats cap a la *zad*, una gent que venia de París, que hi havia anat per participar en les manifestacions d'aquella primavera contra la reforma laboral.

A la *zad*, a una cabana a Saint-Jean-du-Tertre, vaig conèixer altres membres del col·lectiu Mauvaise Troupe, un grup de joves ocupants de la *zad* que havien escrit un reportatge tan llarg com un llibre, que enllaçava el seu moviment amb el dels italians que l'Uma havia anat a visitar, un llibre que, per cert, més endavant jo mateixa traduiria.⁹ L'Uma i una altra jove em van portar a fer un tomb per aquella part de la *zad*. Vam visitar tot un seguit de cabanes i instal·lacions de diverses mides i en diversos estats de conservació: n'hi havia de diminutes i ben amagades, d'altres a mig construir, la majoria envoltades de caravanes i horts. Em van indicar el lloc on cada setmana es feia el «no mercat». Sobre el terreny, em venien al cap les comparacions cinematogràfiques i els habitants no eren ben bé com els de *Mad Max*, sinó una cosa entre les línies de *McCabe i la senyora Miller* i *Deadwood*. Una construcció en curs que semblava del Far West, amb tot el trull, l'enrenou i l'alegria de la construcció col·lectiva i el sentit palpable d'un món que es fa realitat: habitatges físics així com espais de transformació i experimentació social

⁹. Vegeu Collectif Mauvaise Troupe, *Contrées. Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No Tav dans le Val Susa*, L'Éclat, París, 2016.

col·lectiva. Li vaig preguntar a la companya de l'Uma quina era la tasca de la *zad* que menys li agradava. Esperava una resposta com «fer les latrines», una feina vital, atès que no hi havia clavegueram. Tanmateix, ella —mai vaig esbrinar com es deia— va dir-me que el pitjor de tot era «formar part del Cicle dels Dotze». Em va explicar que el Cicle dels Dotze era un mecanisme que havia inventat la *zad* per abordar les disputes conflictives o les actituds antisocials al si de la comunitat. Els Dotze constituïen una comissió de mediació i els noms dels integrants es treien un cop al mes a sorts d'un barret on es ficava el nom de tots els membres dels diferents grups de convivència. Aquests dotze feien les funcions d'una mena de comissió assessora rotativa i no tenien cap autoritat més enllà de la capacitat d'escoltar les dues bandes d'una pugna o un conflicte —molts dels quals sorgien arran dels gossos— i de proposar-hi possibles solucions o determinar algun tipus de recompensa per a la persona agreujada. Participar en la comissió significava haver de fer front a les àrdues disputes i revenges que sorgeixen quan conviuen persones que no comparteixen codis polítics. A més, calia mirar de trobar, de manera col·laborativa, una solució local al problema sense recórrer a llibres de lleis ni a codis morals immemorables i sense soscavar la solidaritat en la diversitat que mantenia la *zad* en marxa. Vaig adonar-me que tenia raó: fer les latrines no devia ser tan esgotador!

No semblava que hi hagués gens de pressa per començar la xerrada. De fet, de seguida va aparèixer una tasca més urgent: calia dur un ramat de vaques des d'una part de la *zad* a un camp situat a l'altra banda de la carretera. Vam sortir amb les vaques, que eren dòcils i fàcils de menar. Pel camí vam xerrar sobre Larzac, ens anàvem aturant a parlar amb les persones que trobàvem i n'hi havia que acabaven venint amb nosaltres. Més endavant, una dona d'un campament veí que estava dormant un petit ramat de cavalls salvatges necessitava ajuda per desplaçar-ne uns quants a diferents pastures. Això ja va ser una altra història: els cavalls van tocar el dos i els van haver d'enxampar, amb grans dificultats, bosc endins. No va ser, doncs, fins gairebé el vespre que vam tornar i la gent va començar a posar els bancs en cercle en una clariana assolellada per iniciar el debat. ¿Els cavalls ens havien fet endarrerir o ja tenien la idea de començar la xerrada just quan el pa dels forns d'allà el costat —en feien cada dia amb farina integral de blat sarraí, molta als vells molins que havia fotografiat feia una estona— acabés de coure's i pogués circular, calent i fresc, per la rotllana de participants grans i joves, amb una gran presència de dones, ocupants de la *zad* i amics de Rennes? No ho sabrem mai, però entre el banc, el pa i el sol que enlluernava m'era massa difícil consultar els apunts. El debat es va encarrilar de seguida i al final no em van fer falta.

A la *zad*, la jornada laboral s'allargava o s'escurçava en funció de les tasques que calia fer: des de cuinar per

portar menjar als carters de Nantes en vaga, reparar un tractor, escriure un text o ordenar els llibres de la biblioteca. Aquesta elasticitat temporal se'm va fer palesa quan vaig anar-hi coincidint amb un equinocci o solstici: llavors es duïen a terme grans treballs col·lectius de sembra i collita. Com que al *bocage* de Notre-Dame-des-Landes, de fet, hi ha una bona part d'aiguamolls, la majoria dels mètodes d'agricultura regenerativa, de les eines i la manera de treballar semblaven extrets del segle XIX. La maquinària pesant per treballar a gran escala s'hauria enfonsat en el fang (com va passar amb els tancs militars que Macron va enviar-hi el març del 2018). Per apallerar vaig haver d'agafar una força de tres branques sorprenentment corbades, estretes i delicades. També vaig haver d'aprendre, tot i que mai me'n vaig sortir del tot, l'intricat pas de ballet sincronitzat de dues persones: enfil·lar les bales de palla alhora i pivotar junts per enviar-les al capdamunt de la pila gegantina de bales de palla, que avançava a poc a poc damunt d'un carro remolcat per un tractor petit que conduïa una jove molt bronzejada amb un altre somriure esplèndid. Els homes i algunes dones aixecaven les bales tots sols; n'hi havia d'altres que, com jo, treballaven per parelles. Fent equilibris com cabres al capdamunt de les bales, en Jojo o en Christian arranaven les bales que els tiràvem per tal que no caiguessin mentre el carro avançava lentament pel camp. L'activitat d'apallerar podia allargar-se fins entrada la nit, de fet, era millor continuar treballant després de la posta de

sol: a partir de les deu hi havia creps i vi per prendre allà mateix.

Soc conscient que amb l'exemple del treball amb la palla correm el risc de caure en una romantització. De fet, penso que la manera particular en què el temps transcorria a la *zad* podia atribuir-se només en part als ritmes estacionals de la vida rural, les tasques agrícoles i la bellesa del *bocage*. Aquell cansament tan característic, intens i físicament satisfactori, que experimentava després de cada visita a la *zad* tenia més relació amb la densitat i la intensitat socials produïdes per la mescla del treball i la interacció social, sobretot per a una persona com jo, avesada a passar la major part del temps sola. Per descomptat, també era una experiència que s'apartava completament dels ritmes del treball assalariat. Per a mi, Notre-Dame-des-Landes era una mena d'oasi de realitat humana i no humana, un lloc en què la pressa es considerava una manca de tacte i les feines s'enllaçaven en una successió lògica del que, de fet, era genuïnament necessari. Calia munyir les vaques, tenir cura de les ovelles i protegir-les dels depredadors, calia fer pa, tot i que els horaris dels àpats i de moltes altres activitats no eren gaire precisos. En el treball cooperatiu per resoldre problemes pràctics hi intervenien improvisacions fluïdes, intercanvis de sabers, consultes i interrupcions, malgrat que la qüestió sobre què constitueix una interrupció a la *zad* requeriria un text a part.

Henri Lefebvre podria haver definit la temporalitat de la *zad* com una «temporalitat apropiada», en el

sentit fort i molt particular que ell donava al terme. El «temps apropiat» té característiques pròpies:

*Normal o excepcional, és un temps que s'oblida del temps, després del qual el temps ja no (es) compta. Arriba o sobrevé quan una activitat aporta una plenitud, sigui aquesta activitat banal (un quefer, una feina) o subtil (meditació, contemplació), espontània (un joc infantil o d'adults) o sofisticada. Aquesta activitat s'entén a si mateixa i entén el món.*¹⁰

El temps es pot vendre, però també es pot viure. L'experiència del «temps apropiat» ens brinda, en retrospectiva, el coneixement i la consciència precisa del seu contrari. És a dir, el reconeixement que l'agenda estatal i el mercat capitalista no només organitzen la vida social, sinó que *confisquen* activament l'organització de la vida social i ens desposseeixen de l'oportunitat d'organitzar-la a la nostra manera, al nostre ritme.

L'«apropriació» no va trigar a presentar-se com una part essencial dels plantejaments de Lefebvre sobre l'alienació. Ara bé, contínuament recodifica el seu pensament sobre el procés al llarg de la seva llarga carrera per abordar diferents contextos que l'amoïnen en moments donats, sigui l'espai urbà, la crítica de la vida quotidiana o l'ecologia. L'elaboració del procés d'apropriació

va ser, en bona part, el que va permetre a Lefebvre trencar amb el productivisme marxista, teoritzar espais polítics fora del lloc de treball i deixar empremta —al costat d'André Gorz, Ivan Illich, Murray Bookchin i Maria Mies, entre d'altres— com una força important en la teoria antiproductivista ecologista que va florir als anys setanta.

*La ideologia del creixement ha estat tocada de mort: abans crèiem, amb optimisme tenaç, en el creixement indefinit de la producció i la productivitat: cada cop més cotxes, més televisors, més rentadores, més calculadores. Pensàvem, amb el mateix optimisme, que aquest creixement econòmic, tard o d'hora, satisfaria totes les necessitats: materials i «espirituals», com en diuen. [...] Crèiem, encara amb la mateixa ideologia, en el caràcter favorable de les grans empreses, en els beneficis del creixement demogràfic i tècnic. Aquesta vasta construcció ideològica s'esfondra lentament, però sense remei. A què es deu això? Al malestar urbà, a la destrucció de la natura i els seus recursos, als entrebancs de tota mena que paralitzen el desenvolupament social, tot i que no impedeixen el creixement econòmic. [...] El creixement pel mer creixement, d'ara endavant, ha quedat antiquat...*¹¹

¹⁰. Henri Lefebvre i Catherine Régulier, «Le projet rythmanalytique», *Communications* 41, 1985, p. 194.

¹¹. Henri Lefebvre, *Espace et Politique*, Anthropos, París, 2000, p. 146. [Hi ha trad. cast.: *Espacio y política*, trad. Janine

Potser els lectors que no coneixen Lefebvre se sorprenden de saber que va fer aquestes reflexions ja el 1972, en un discurs pronunciat a Santiago de Xile. Tanmateix, va ser durant la dècada de 1970 que gairebé totes les comunitats humanes van integrar-se a un sistema globalitzat de control estatal i capitalista, pel que sembla, atretes per la promesa d'un nou nivell de seguretat. El final de l'anomenat «compromís fordista» i l'esvaïment del regnat de l'ordre keynesià a la dècada dels setanta es van produir més o menys clandestinament: no se'n van percebre del tot els resultats ni es va donar nom a aquest procés fins a la dècada següent, quan es va començar a parlar de «neoliberalisme». Tal com apunta el discurs de Lefebvre, però, les conseqüències i repercussions d'aquesta ampliació del cicle d'expropiació capitalista ja es notaven a la vida quotidiana, el «nivell» de l'existència humana en què Lefebvre s'havia centrat durant un temps. En el període que va transcórrer des que es van desencadenar les energies emancipadores del 68 fins que la contrarevolució va aconseguir agrupar forces —fet que es va fer palès cap a mitjans dels anys setanta—, es va produir el ressorgiment d'una cosa semblant a un inconscient comunal. Les lluites per un espai, massives i sostingudes en el temps, com la de Larzac o Sanrizuka feien com el canari a la mina de carbó: alertaven a aquells

Muls de Liarás i Jaime Liarás García, Península, Barcelona, 1976, p. 131-132.]

que hi paraven atenció del canvi a gran escala que s'estava produint al camp cap a una economia d'acumulació. Alhora, arran del 1968, a França i a altres territoris va tenir lloc un èxode considerable d'habitants de les grans ciutats, sobretot joves, que estaven decidits a continuar la reestructuració social i existencial que les insurreccions del 68 havien alimentat pel que fa a la vida quotidiana, en forma d'experiments de vida comunal. En general, van traslladar-se a zones rurals apartades, on la terra era barata. Alguns d'aquests experiments van ser efímers, mentre que altres (com Longo Mai o Ambiance Bois, a prop de Limoges) van perdurar en el temps.¹² Ara bé, el fort canvi de perspectiva que es va produir envers el camp —o, per parafrasejar Lefebvre, el que podríem anomenar «el dret del camp»— dona suport a la idea que, tot i que el 68 va ser un moviment que, en general, va arrencar a les ciutats, la seva intel·ligència i el seu futur apuntaven cap a la terra/Terra.

¹² Per un informe interessant sobre un d'aquests experiments, vegeu la descripció de Helen Arnold i Daniel Blanchard de la temporada que van passar a principis de la dècada de 1970 en una temptativa comunal amb Murray Bookchin a Vermont. Fabien Delmotte, «D'une crise à l'autre: un entretien avec Helen Arnold et Daniel Blanchard», p. 15-21. Per un informe sobre Longo Mai, vegeu Beatriz Graf, *Longo mai: Révolte et utopie après 68*, tesi, Verlag, 2006; per conèixer la història de la fusteria Ambiance Bois, vegeu Michel Lulek, *Scions... Travaillait autrement?*, Éditions Repas, Valence, 2009.

Malgrat que avui se sol recordar Lefebvre per les aportacions que va fer en matèria d'urbanisme, els seus primers estudis se centraven en la sociologia rural. Al llarg de la vida, en tot moment va mantenir el lligam amb la regió muntanyosa de la seva infantesa, situada als Pirineus. «En comptes de preparar una tesi de filosofia sobre un problema filosòfic, he escrit la història de la pagesia dels Pirineus».¹³ Aquesta història —la seva tesi doctoral— il·lustrava la dissolució de les comunitats rurals a conseqüència de l'impacte del capitalisme: el deteriorament progressiu de «l'antiga organització amb els seus equilibris delicats entre les poblacions, els recursos i les superfícies» i «la dissolució de l'antiga comunitat».¹⁴ El que Michael Löwy ha anomenat el «romanticisme radical» lefebvrià parteix de la convicció de Lefebvre que existeix una «certa plenitud humana»¹⁵ (la mateixa «plenitud» del «temps apropiat», com hem vist abans), una «forma de vida integral», en els ritmes de les comunitats camperoles d'antany a les zones rurals de França: el ritme de la sembra i la collita i les grans festes del camp.¹⁶ En

consonància amb el seu predecessor William Morris, Lefebvre criticava el món modern en nom de les societats premodernes, precapitalistes —en nom, potser, «dels esclafits de les rialles dels pagesos», molt distants, des del seu punt de vista, d'un somriure esgotat i irònic. Aquest esclat de rialles de joia espontànies el va portar a escriure un llibre sobre Rabelais.¹⁷ En un capítol extraordinari del primer volum de la *Critique de la vie quotidienne*, Lefebvre evoca la realització humana del passat medieval. «En la festa [pagesa], cada membre de la comunitat anava, diguem-ne, més enllà de si mateix, i extreia de la natura, del menjar, de la vida social, del seu cos i del seu esperit, a la vegada, totes les energies, tots els plaers, totes les possibilitats». La festa pagesa no representava un moment excepcional emmarcat en una existència apagada, sinó que era (ni més ni menys) la intensificació de la plenitud del dia a dia: «La festa només es distingia de la vida quotidiana per l'explosió de les

¹³. Henri Lefebvre, citat a Gerard Deladalle i Denis Huisman, ed., *Les Philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes*, p. 289.

¹⁴. Henri Lefebvre, *La Vallée de Campan: Étude de sociologie rurale*, Presses Universitaires de France, París, 1963, p. 19-20.

¹⁵. Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne* I, L'Arche, París, [1947] 1958, p. 223.

¹⁶. Vegeu Michael Lowy i Robert Sayre, *Romanticism Against the*

Tide of Modernity, traducció de Catherine Porter, Duke University Press, Durham, 2001, p. 222-225. Vegeu també Gavin Grindon, «Revolutionary Romanticism: Henri Lefebvre's Revolution-as-Festival», a *Third Text* 27:2, 2013, p. 208-220.

¹⁷. «Rabelais rit à gorge déployée», «la joie du rire spontané»; vegeu Henri Lefebvre, *Rabelais*, Anthropos, París, [1955] 2001, p. 41. Vegeu també l'anàlisi d'Erag Ramizi sobre la descripció elaborada per un altre lector de Rabelais, Mikhail Bakhtin del riure dels camperols medievals com «l'expressió d'una consciència històrica crítica nova i lliure», a «Anachronism's Last Laugh», *Diacritics* 48:2, 2020, p. 126-140.

forces que s'havien acumulat lentament en i per aquesta mateixa vida quotidiana».¹⁸

Lefebvre va trobar una interpretació teòrica d'aquesta «plenitud humana» als *Manuscrits economico-filosòfics* de Marx de 1844. En aquesta obra, en uns quants passatges críptics, Marx introdueix la figura de l'home no alienat, l'home «total» o integral. La figura de l'«home total» i les comunitats pageses perdudes del món rural francès van ser dos dels tres elements que va fer servir Lefebvre per formular el projecte polític de reconquesta i desalienació, que va marcar la seva trajectòria i que va anomenar, seguint a Marx, «apropiació». El tercer element, és clar, eren els comuns de 1871.

En els escrits de joventut de Marx, l'apropiació es presenta com el descobriment sensual del jo en el món natural. Mitjançant la pràctica social, l'home s'apropia de la natura, però també de la seva pròpia essència. Bertell Ollman ens dona un exemple útil per mirar d'entendre-ho. «Per “capturar” una posta de sol, no cal pintar-la, ni escriure-la ni cantar-la. És nostra només de viure-la ».¹⁹ El plaer en l'experiència ens n'indica l'apropiació. Per a Marx, en canvi, qualsevol apropiació real, «com a vertadera apropiació de l'essència humana

per i per al l'home»,²⁰ només pot ser l'apropiació comunista. L'home «s'apropia del seu ésser universal universalment, o sigui com un home total», només per mitjà de les relacions socials comunistes i la fi de la propietat privada. «El comunisme com a superació positiva de la propietat privada com a autoalienació humana i, per tant, com a vertadera apropiació de l'essència humana per i per a l'home; per això com a retorn de l'home per a si com a home social, és a dir, *humà*». L'home total, és a dir, l'home precapitalista o postcapitalista és un ésser plenament social, plenament sensual: «...l'home en tota aquesta riquesa del seu ésser... i profunditat dels seus sentits». Sota el capitalisme, i assetjat per l'alienació que provoca aquest sistema econòmic, l'home no és total, sinó que està truncat, mutilat; és parcial. Sota el capitalisme, l'apropiació es redueix a meres relacions i interaccions al voltant de la propietat, la gratificació parcial i atzarosa de posseir i tenir.

Podríem afirmar que Lefebvre «es va apropiat» del concepte d'apropiació de Marx i se'l va fer seu. Per tant, havia d'abordar el fet que Marx no hagués traçat

¹⁸. Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne* I, *op. cit.*, p. 216.

¹⁹. Bertell Ollman, *Alienation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 89.

²⁰. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, a Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 3, International Publishers, Nova York, 1975, p. 296. Les cites següents són del mateix autor i la mateixa obra i es troben a les pàgines 299, 296 i 302 respectivament. [Hi ha trad. cat.: *Manuscrits econòmicos-filosòfics*, trad. Gerard Vilar, Tigre de Paper, Manresa, 2023, p. 104, 107-108 i 110.]

la transició que experimentaria l'«home total» en passar des del seu antic jo alineat a la totalitat en què es convertiria. Sorprenentment, Lefebvre comentava que «l'alienació cauria tota de cop».²¹ Alliberat de la naturalesa per la societat i de la societat per la naturalesa, la nova societat simplement permetria que l'individu assolís tot d'una la unitat amb la totalitat d'un sol cop. Lefebvre podia fer anar bé la noció de l'«home total», amb la seva relació implícita amb la natura i el món natural. El procés de desalienació, però, havia de narrar-se d'una altra manera, des d'un punt de vista més material i més històric: calia considerar-lo un procés, un conjunt de pràctiques, en comptes d'una especulació sobre l'essència humana. «La idea de l'home total s'escapa de l'utopisme per entrar al món real, més a poc a poc i amb més dificultats del que ens imaginàvem, atès que la societat moderna és incomparablement més complexa i “problemàtica” que a mitjans del segle XIX».²² Per a Marx, l'alienació al segle XIX es devia a causes purament econòmiques: les activitats i les relacions socials humanes es transformen en coses a través de la producció de mercaderies. Per a Lefebvre, el que calia fer per conservar la noció d'«home total» i apropiar-se'n era traçar la mutació històrica envers noves formes d'alienació que havien sorgit, sobretot després de la Segona Guerra

Mundial, a mesura que la dominació i l'alienació començaven a aparèixer cada cop més sovint sota aspectes que no eren estrictament econòmics.

Tot plegat, per tant, constituïa el treball contingut als tres volums de la *Critique de la vie quotidienne*, juntament amb la recodificació espacial d'aquesta crítica que va mirar de dur a terme en els llibres posteriors sobre urbanisme i *La production de l'espace*. Fins i tot abans de la guerra, però, tal com assenyala Michel Trebitsch, Lefebvre havia arribat a una comprensió més general de l'alienació, com una mena d'afebliment profund experimentat en tots els aspectes de la vida, «una incapacitat en tots els àmbits de la vida per copsar o pensar l'altre».²³ Així doncs, l'alienació no era tant la pèrdua d'una essència humana com la pèrdua de possibilitats: la sensació que la destrucció i fragmentació del teixit social per part del capitalisme provoca entrebancs i ens aboca a atzucacs. Aquesta sensació de bloqueig és el que va expressar Lefebvre amb la frase sintètica que va compartir amb els situacionistes: «la colonització de la vida quotidiana». El sistema econòmic capitalista no només genera alienació, sinó que també limita la nostra capacitat per reconèixer les formes d'alienació que es troben més enllà de l'àmbit purament econòmic. Crea un món en què l'economicisme envaeix tots els aspectes del pensament i la vida, un món en

²¹ Vegeu Henri Lefebvre, *La Somme et le reste*, Méridiens Klincksieck, París, 1989, p. 596-597.

²² *Ibid.*, p. 597.

²³ Michel Trebitsch, «Preface», Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life I*, traducció de John Moore, Verso, Londres, 1991, p. xvi.

què el raonament econòmic domina totes les altres classes de raonament. I es presenta com l'únic món possible. Segons Lefebvre, l'alienació ens impedeix adonar-nos de com se'ns desposseeix de la dignitat, de la vida social, del temps, del sentit de tenir les regnes de la nostra vida, de la bellesa i la salut de l'entorn on vivim i, fins i tot, de la possibilitat de treballar en conjunt per inventar el nostre futur col·lectivament.

En la vida quotidiana —el terreny de les alienacions que tothora canvien— també rau la clau per desmantellar-les col·lectivament. Una vida quotidiana colonitzada es pot descolonitzar: potser no d'un sol cop, però sí mitjançant una coordinació d'esforços per reapropriar-nos del temps i l'espai de vida.²⁴ La potent intuïció de Lefebvre s'enfocava en l'organització de l'espai, atès que potser és la variable més important a l'hora de generar altres maneres de produir usos alternatius fora de la lògica de la propietat. Ja a mitjans de la dècada de 1960, Lefebvre havia començat a entendre que l'espai no transcendia a l'acció, sinó que era l'objecte mateix de la pràctica col·lectiva. Com va escriure anys més tard: «L'espai esdevé el principal repte de les lluites i accions que pretenen assolir un

objectiu».²⁵ Una d'aquestes lluites encaminades a un objectiu era, sens dubte, la Comuna de París de 1871. D'acord amb el relat revolucionari de la insurrecció que va escriure el 1965, *La Proclamation de la Commune*, els comuners van reapropriar-se del centre de la ciutat, del qual havien estat expulsats per les modernitzacions urbanes dutes a terme per Haussman. Veiem que les persones corrents modifiquen l'espai de la ciutat per servir les seves pròpies necessitats i possibilitats i, així, desmenteixen l'argument leninista que sosté que el «fracàs» de la Comuna revelava la necessitat ineludible de partits d'avantguarda forts per a la transformació social. El llibre de Lefebvre no només sacsejava les interpretacions marxistes dominants, sinó que també proporcionava una espècie de model, una concepció dinàmica de la vida quotidiana, que serviria per entendre la reconquesta del temps i l'espai viscuts.²⁶ Atès que qualsevol transformació social exerceix una capacitat creativa sobre la vida quotidiana, no es pot entendre l'apropiació al marge dels seus ritmes

²⁴. Un dels primers traductors de Lefebvre a l'anglès, Sacha Rabinowitz, no va copsar l'esforç intencionat que implica l'acte d'«apropiació», que va traduir sistemàticament com «adaptació»! Vegeu Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, Harper, Nova York, 1971.

²⁵. Lefebvre, *La Production de l'espace*, Anthropos, París 1974, p. 471. [Hi ha trad. cast.: *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, 2013, p. 440.]

²⁶. Vegeu Henri Lefebvre, *La Proclamation de la Commune* [1965], La Fabrique, París, 2018. [Hi ha trad. cast.: *La proclamación de la comuna*, trad. Laura Carasusán Senosiáin, Katakarak, Iruña, 2021.] En relació amb el paper que va tenir *La Proclamation de la Commune* en l'historiografia de la Comuna, vegeu Eric Fournier, *La Commune n'est pas morte*, Libertalia, París, 2013, p. 122-123.

temporals. Només podem percebre els grups o les classes de gent com a nous, és a dir, com a protagonistes del canvi social en la mesura en què «produeixen» un espai. Els grups i els individus no poden constituir-se com a actors i subjectes si no generen un espai —físic i social alhora— i se n'apropien i el controlen.

A *La Production de l'espace*, Lefebvre traça una àmplia distinció entre l'«espai dominat» («invariablement la realització del projecte d'un amo») i el seu contrari: l'«espai apropiat». L'espai dominat és l'espai que ha acomplert el desig econòmic de crear intercanviabilitat entre espais. Igual que els conreus que han passat pel procés de «concentració parcel·lària», l'espai dominat ha esdevingut hostil a l'activitat humana:

*Com més es funcionalitza un espai, com més dominat està pels «agents» que l'han manipulat i l'han fet esdevenir unifuncional, menys es presta a l'apropiació. Per què? Perquè es troba fora del temps viscut, el temps dels usuaris, divers i complex.*²⁷

La transformació social és inseparable de la idea de produir un espai *utilitzable*: «un espai social elaborat, complex i reeixit, en una paraula, *apropiat*, i no només *dominat* per la tècnica i pel poder polític». ²⁸ Potser no

²⁷. Lefebvre, *La Production de l'espace*, op. cit., p. 411-412 [en castellà, p. 389].

²⁸. Lefebvre, *Espace et politique*, op. cit., p. 145 [en castellà, p. 131].

s'ha apreciat prou la ironia que un text tan important de la teoria antiproductivista com és *La Production de l'espace* sigui en bona mesura un manifest per la «producció»: cal «produir» «l'espai apropiat». Hi ha mitjans de producció i hi ha un producte. El procés d'apropiació implica una mena de *poesis*, en el sentit ampli del terme, una elaboració que afirma el paper central de l'estètica en la transformació social. Perquè, pel que sembla, per a Lefebvre, la màxima expressió de l'activitat d'apropiació és l'obra d'art. El model de la producció desalienada és la creació artística i, per extensió, tota la producció ha de ser plaent i artística: el resultat d'una participació real en la construcció creativa d'un espai. Els espais apropiats, com les faveles de Rio de Janeiro, «s'assemblen» a una obra d'art, «però no la imiten». «Els immensos barris de barraques d'Amèrica Llatina... Aquests districtes de vegades ordenen l'espai de manera molt eficaç —habitatges, murs, espais públics— per suscitar una admiració nerviosa».²⁹

La favela com a exemple d'espai apropiat demostra que la forma comuna aflora millor en els intersticis de la lògica capitalista, en els seus desencerts i marges, als llocs que oblida o passa per alt, o durant moments, o fins i tot anys —en el cas de Notre-Dame-des-Landes— en què l'estat abaixa la guàrdia. També il·lustra que el canvi social no prové tant d'ampliar el control sobre la

²⁹. Lefebvre, *La Production...*, op. cit., p. 384 [en castellà, p. 405].

vida laboral de cadascú com de transformar el treball o estendre la vida al marge del treball rebutjant l'ètica de l'acumulació. D'acord amb Marx, Lefebvre va traçar una distinció entre les societats caracteritzades per l'acumulació i les societats no acumuladores. Les formes econòmiques precapitalistes, com la forma comuna dels camperols russos —l'*obshina*, que va centrar l'atenció de Marx en els anys posteriors a la Comuna de París—, malgrat que solien produir una plusvàlua, estaven orientades a la simple reproducció i, fonamentalment, eren no acumuladores. A més, estaven integrades als cicles naturals i rítmics i tendien a un equilibri estàtic. Sota el capitalisme, com a societat acumuladora, l'esfera econòmica esdevé predominant i determinant. Lefebvre va estendre la distinció entre societats acumuladores i no acumuladores a la distinció entre processos acumulatius i no acumulatius. Llaavors, la lluita per la vida quotidiana es podia entendre com la lluita per fer prevaldre els processos no acumulatius, com ara els desitjos i els impulsos que no són reductibles als imperatius econòmics, l'espontaneïtat, l'art, la sensualitat. Als espais independents de la força d'acumulació dominant, el temps es mou d'una altra manera, desvinculat de l'estat i els imperatius econòmics. De fet, podem entendre la forma comuna com un seguit de processos no acumulatius. Per exemple, un procés no acumulatiu com l'«ús», en especial l'ús de les terres comunals, xoca de front amb l'intercanvi, perquè implica apropiació en comptes de propietat.

«Habitat» o «ocupar» podria ser un altre d'aquests processos. Pensar la vida des del punt de vista d'on vivim, habitat un espai i ser habitats per aquest espai, sobretot ara, en vista de la destrucció de l'entorn viscut, és una resposta possible a la qüestió de com podem desenvolupar un punt de vista, una perspectiva, una orientació que s'escapi de l'economia.³⁰

Igual que Marx, Lefebvre deixa ben clar que la relació que es genera amb l'apropriació de l'espai/temps no és de propietat: l'apropriació és part integrant de la veritable *abolició* de la propietat privada. «En cap cas es tracta de propietat, es tracta d'una cosa totalment diferent: del procés pel qual un individu o un grup s'apropia d'alguna cosa exterior i la transforma en un bé propi, de manera que podem parlar d'un temps o un espai urbà apropiats pel grup que ha modelat la ciutat».³¹ L'apropriació implica «ús» més que propietat: una mena de «dret d'ús» en conjunció amb un «dret a l'obra», un dret de fer, o *poesis* en el sentit ampli de creativitat social immanent, una obra i un ús que ignoren la divisió legal i espacial entre el que és meu i el que és teu.

Com que eviten la propietat, els espais apropiats aquí i allà, com a models experimentals de «propietat

³⁰. Aquest punt es desenvolupa amb eloqüència a *Bogues* (estiu 2018, 6), p. 14-15.

³¹. Lefebvre, *Du Rural à l'Urbain*, Broché, París, 2001, p. 198. [Hi ha trad. cast.: *De lo rural a lo urbano*, trad. Javier González Pueyo, Península, Barcelona, 1971, p. 186.]

social», poden constituir referents. Cada lloc i espai en què s'aplica una apropiació determinada pot servir d'exemple: canvia les nostres idees sobre què és possible, perquè ens brinda il·lustracions pràctiques sobre què pot florir quan no preval la racionalitat econòmica. Un món organitzat per al comerç i el benefici no és per força l'únic món possible. D'aquesta manera, cada exemplificació ens proporciona l'acte d'autoemancipació fet visible. L'horitzó de transformació asimptòtic, però, continua sent l'abolició de la propietat privada sobre la terra. L'única fórmula que Lefebvre va trobar adient per abordar aquesta abolició són els estralls contra la ideologia de la propietat que causen les pràctiques d'apropriació. Va adonar-se que el control estatal era nefast, atès que transfereix a l'estat els drets de propietat. Contradiant les tesis de Murray Bookchin, Lefebvre considerava que la municipalització presentava els mateixos problemes i inconvenients a una altra escala. Per tant, l'única resposta apuntava en la direcció de la formació política: la creació progressiva no d'una creença compartida sinó d'una percepció comuna. Calia una socialització gradual del conjunt de la població, inspirada per exemples d'espais apropiats o comunes, per provocar un canvi en la seva orientació. Així doncs, la forma comuna, com un espai en què el temps de treball ja no és el temps social dominant i el temps de cooperació n'omple el buit, constituiria una manera de desenvolupar aquesta orientació, un punt de vista diferent al de l'economia. Es podria

assolir un desenvolupament social qualitatiu estenent els sistemes de valor —social, estètic, ecològic— que són independents de la lògica del mercat, atès que el fet de «compartir» i els «fons comuns de recursos» interrompen el curs tranquil de la lliure interacció i l'eficiència del mercat.³² El comunisme es crea en oposició al capitalisme, en paral·lel i no a continuació, és a dir, sense cap mena de continuïtat amb la seva definició del món: gegantisme, centralitat i abstracció.

Composició

Ara com ara, hauria d'haver quedat clar que la forma comuna com a forma no encaixa amb una definició estàtica, inalterable al llarg del temps. No és un concepte. La forma és inseparable de les seves exemplificacions diverses, del que Marx hauria anomenat la seva «pròpia activitat»³³ diversa, cadascuna de les quals té implicacions en les condicions concretes del present. És alhora un moviment i un territori compartit: és un moviment polític que és també l'elaboració col·lectiva d'una forma de vida desitjada, en què els mitjans esdevenen el fi. I és, potser, l'únic mitjà racional amb què la gent pot reconèixer i organitzar les seves forces

³². Vegeu Lefebvre, *Espace et politique*, op. cit., p. 156-157 [en castellà, p. 142].

³³. Marx, *The civil war in France...*, op. cit., p. 65 [en català, p. 86].

com a forces socials: «un restabliment de la vida social de la gent i per a la gent».³⁴

Com a forma és tan específica —és a dir, reconeixible— com infinitament transmutable: es transforma fàcilment per desplegar-se en diferents temps i espais. Les paraules de Kropotkin sobre la societat anarquista podrien aplicar-se a la forma comuna: «No cristal·litza en una determinada forma immutable, sinó que contínuament modifica el seu aspecte».³⁵ I l'aparença d'aquest aspecte modificat només es pot asseverar en l'acte en què es realitza, atès que la comuna ha de generar-se o compondre's: ha de prendre una forma. La forma comuna consisteix a «produir» l'espai, tal com afirmava Lefebvre: construir espais i llocs en el sentit més literal i pràctic del terme i en relació amb el seu funcionament quotidià. «Canviar la vida», «canviar la societat», aquestes expressions no volen dir res si no hi ha producció d'un espai apropiat.³⁶

Aquesta atenció pragmàtica, diària, a la gestió col·lectiva dels afers comuns, pel que sembla, és el que generalment evocava el mot «comuna» en els seus primers usos històrics. «En definitiva, *comuna* evoca, per

damunt de tot, la idea no d'un govern lliure, sinó d'un grup que es constitueix per ocupar-se dels interessos col·lectius».³⁷ En el seu estudi dels usos del terme durant l'edat mitjana, Charles Petit-Dutaillis va descobrir que «més o menys directament, però gairebé sempre, la paraula remet als esforços d'una col·lectivitat per protegir millor els seus interessos morals o materials». L'autor sosté que l'etimologia de la paraula reforça el sentit d'una gestió o administració col·lectiva de la vida quotidiana. Qüestiona les etimologies recents que fixen una connotació jurídica en l'origen del seu significat (el comú com un conjunt de lleis que governen una comunitat) i demostra que la paraula deriva del llatí *communio*, que vol dir «associació». Petit-Dutaillis defensa que en l'ús quotidià que se'n feia al segle XII, la paraula «comú» feia referència a una unió de persones amb interessos comuns, una associació.

La tesi de Petit-Dutaillis —que defensa un sentit administratiu de la paraula i no governamental— es veu fortament reflectida en els escrits del comuner parisenc Jules Andrieu. Va ser responsable de l'administració comunal de la ciutat de París durant la comuna de 1871 i s'encarregava de la gestió quotidiana de les feines de la ciutat i de la supervivència material

³⁴. Marx, *The Civil War in France—First Draft*, op. cit. [en castellà, p. 3].

³⁵. Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist* (1899), citat a H. Read, ed., *Kropotkin: Selections from His Writings*, Freedom Press, Londres, 1942, p. 114. [De les existents, la traducció al castellà més fidel es troba a lc.cx/4R5LaP, p. 272.]

³⁶. Lefebvre, *La Production*, op. cit., p. 72 [en castellà, p. 116].

³⁷. Charles Petit-Dutaillis, *Les Communes françaises: caractères et évolution des origines au XVIII siècle*, Albin Michel, París, 1947, p. 21. Les següents cites són de la mateixa obra i el mateix autor i es troben a les pàgines 21 i 137 respectivament.

dels qui hi vivien. Per a Andrieu, l'aspecte més «satànic» del pla de batalla de Thiers era el cessament sobtat dels serveis públics i les conseqüències que podria tenir sobre el dia a dia a la ciutat. En tan sols un o dos dies hi regnaria el caos: als cementiris s'acumularien cadàvers sense enterrar, s'assecarien les fonts públiques, les escombraries s'apilarien als carrers, es desbordaria el clavegueram. Segons Andrieu, el projecte de la Comuna consistia a distingir en tot moment entre l'àmbit municipal i l'àmbit nacional. La idea era administrar París i les necessitats quotidianes dels seus habitants i evitar tot allò que en principi pertanyés al govern nacional: «la idea del moviment del 18 de març [...] era] que la Comuna de París renunciés a governar França». Andrieu considerava que la tasca que li pertocava era introduir-se en les dimensions més bàsiques del funcionament urbà —des de la distribució d'aliments fins al clavegueram, des de l'accés a l'enllumenat i l'aigua fins a la gestió del cementiri— i, en general, ignorar la pirotècnia verbal i, potser, la retòrica grandiloqüent que feien anar a l'Ajuntament alguns dels seus companys de la ciutat. La Comuna no era res que es pogués proclamar: calia construir-la des de la base. «La comuna necessitava administradors, de governants n'hi havia a cabassos».³⁸

³⁸. Jules Andrieu, *Notes pour servir à l'histoire de la Commune de Paris en 1871*, Libertalia, París, [1871] 2016. La darrera cita d'aquest paràgraf es troba a la pàgina 153 de la mateixa obra.

Els «governants» eren els qui aprovaven decrets sense responsabilitzar-se d'executar-los, els qui presumien amb vista al futur en comptes de parlar del present i en el present: «És antiquat, és teatral, és jacobí». D'altra banda, els administradors eren els qui responien cada dia a les necessitats quotidianes i que assumien la responsabilitat de satisfer-les de la millor manera possible: «En la revolució, crec que tot allò que no és útil és nociu».

Per tant, si la forma comuna no consisteix tant a governar com a gestionar els afers comuns, llavors la forma implica un compromís permanent, precisament, no per establir relacions i institucions d'una forma estàtica i definitiva, sinó per construir amb una obertura constant i àgil envers la improvisació col·lectiva i l'abordament creatiu i pràctic de la situació immediata. Ho podem concebre com un projecte obert, que ens orienta i ens dirigeix cap a un horitzó que se situa més enllà del capitalisme i de la burocràcia estatal. La transmutabilitat de la forma és indeslligable de les persones concretes que constitueixen cada comuna, que alhora perfilen un mode de vida, una subsistència en funció de l'emplaçament de la comuna, de la ubicació on es troba. I, igualment important, conceben un mode de vida d'acord amb allò que la gent que forma la comuna decideix que serà la seva emancipació política. Cada comuna es construeix d'una manera concreta tenint en compte les particularitats de l'espai: els subjectes que la integren, la geografia, la història dels conflictes i

els assoliments, els atributs i les dificultats, així com els reptes que s'hi puguin presentar.

Ara bé, qui són aquests actors, aquests subjectes que «produeixen» un espai físic i se n'apropien? Al final de *La Production de l'espace*, Henri Lefebvre reflexiona, de nou amb una gran clarividència, sobre una de les característiques principals de les batalles espacials.

Així doncs, no ens ha de sorprendre que una qüestió relativa a l'espai impliqui la col·lusió... de persones molt diverses: unes «reactives» (reaccionàries, en el vocabulari corrent) i altres «liberals» o «radicals», «progressistes», demòcrates «avançades», fins i tot, revolucionàries. Arreu del món —sigui a Boston, a Nova York, a Toronto, a les ciutats angleses o japoneses— observem aquestes coalicions en relació amb un contraprojecte o un contrapla, que proposen un contraespai i l'oposen a les estratègies en curs. Uns, els «reactius», fan front al projecte perquè defensen un espai privilegiat, els parcs i jardins, la natura i la verdor, de vegades les seves velles cases acollidores i de vegades les seves cofurnes familiars. Els altres, «liberals» o «radicals» hi fan front perquè el projecte permet que l'espai passi a ser controlat pel capitalisme en general, un cert grup financer o un determinat promotor. L'ambigüïtat d'alguns conceptes —com ara el d'ecologia— afavoreix les aliances més singulars. La diversitat de les coalicions

*explica que els partits polítics tradicionals siguin reticents a les qüestions espacials.*³⁹

Quan escrivia a principis de la dècada de 1970, per a Lefebvre ja era evident que les lluites ecològiques i pel territori fomentarien, en paraules seves, la «col·laboració» i «aliances improbables», fins i tot, «les aliances més improbables». El que assenyala és una unitat situacional (una col·laboració apassionada) que no és ni ideològica ni identitària. Malgrat que en aquest passatge estableix la creació de «contraespais» en entorns urbans, perfectament es podria tractar de la futura història de la *zad* de Notre-Dame-des-Landes, ressaltant allò que és, juntament amb la defensa, potser la seva característica més destacada. En primer terme, quan a la dècada de 1970, els pagesos històrics van emprendre la defensa de la terra i la seva forma de vida negant-se a vendre les terres al govern se'n van sortir, tot i que va ser, sobretot, conseqüència de l'estratègia governamental de limitar-se a esperar que es cansessin. Llavors l'estat es va oblidar més o menys del projecte durant molts anys. Ara bé, quan a principis de la dècada dels 2000 la idea de l'aeroport va revifar (sota el govern socialista), els pagesos van demanar ajuda i van arribar-hi els ocupants. De manera que es va generar una conjunció d'almenys tres grups diferents —pagesos, ocupants i gent de la ciutat— que van començar a compartir

³⁹. Lefebvre, *La Production...*, op. cit., p. 438-439 [en castellà, p. 413].

un territori i un moviment, una aliança que en cap cas estava exempta de conflictes.

Es tracta d'una coalició força singular si ens fixem en moviments en defensa del territori semblants que es donen a Austràlia, per exemple, a Amèrica o a altres antigues colònies d'assentament. A Amèrica, la majoria de lluites pel territori —com la de Chiapas, la d'Standing Rock de Dakota o algun dels múltiples bloquejos dels oleoductes al Canadà— estan majoritàriament formades i encapçalades per indígenes. S'hi afegeixen altres persones que hi donen suport, és clar, però les dinàmiques del moviment es conjuguen, per força, amb la història plena de sotragades dels pobles originaris i la seva relació amb la terra. Al moviment de Larzac, a França, hi va dominar una dinàmica similar. Tot i que la diversitat dels grups que s'hi van acostar per donar-hi suport —maoistes, independentistes occitans, pacifistes, revolucionaris que pretenien enderrocar el govern, monges— mai s'havia vist a França, els ramaders i les famílies originals compromeses a no vendre les terres duïen les regnes del moviment i prenen les decisions. En canvi, la *zad* —on es va produir un compendi inversemblant de diferents elements compost de pagesos vells o històrics, pagesos joves de la zona més radicals, botiguers petit-burgesos dels pobles del voltant, càrrecs electes, okupes anarquistes, i naturalistes que ni tan sols creien en l'agricultura— no estava encapçalada per cap grup. Aquest fet va donar lloc a un moviment molt diferent de les lluites identitàries

o basades en la ideologia a què estem acostumats en la història de l'esquerra. En el desig de mantenir units els components diversos però iguals que l'integraven, el moviment, tal com va dir un habitant de la *zad*, demanava «més tacte que tàctica».⁴⁰

A Valparaíso, Xile, un exercici de solidaritat semblant entre diversos grups va assolir una victòria rellevant. A les acaballes de 2017, la Cort Suprema de Xile va invalidar el permís per construir un immens centre comercial que havia d'ocupar tota la superfície del port històric i el passeig marítim. La resolució va marcar el punt final d'una altra lluita entre habitants i promotors que s'havia allargat durant deu anys. A Xile, els centres comercials a l'estil estatunidenc han proliferat arreu del país, igual que els aeroports a Espanya, introduïts pel llenguatge ben establert de la modernització, la creació de llocs de treball i el benefici econòmic. Aquest projecte en particular, però, eclipsava tots els altres: s'anunciava que comptaria amb 162 botigues de luxe, centres de convencions i, fins i tot, un parc temàtic. De nou, una aliança inversemblant —formada principalment per estibadors, artistes, urbanistes i estudiants— presentava sense embuts què seria el centre comercial: un espai que no estava dissenyat per a ells sinó per a turistes i executius en viatges de negocis

⁴⁰. Collectif Mauvaise Troupe, *Contrées: Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No Tav dans le Val Susa*, Éditions Éclat, París, 2016, p. 156.

i, per tant, un saqueig del bé comú. Va ser una guerra prolongada, però tot i que van caler deu anys d'acions coordinades, maniobres legals i improvisacions, van aconseguir defensar la ciutat i el passeig marítim.

Cal subratllar, com Lefebvre assenyala més en general, la manca d'una unitat ideològica o identitària al si d'aquestes coalicions. Les formes comunals d'«habitatció» i «ús compartit» —sobretot de la terra— són directament polítiques d'una manera que ens permet trencar amb les modalitats de la ideologia i l'identitarisme. La *zad* no era una petita capella de seguidors amb idees afins que entonaven el mateix himne (recordeu ara la jove de qui he parlat abans i la seva reticència a participar al «Cicle dels Dotze» i fer front a les disputes espinoses que dividien els ocupants). El col·lectiu de la *zad* Mauvaise Troupe va batejar el procés de preservar una diversitat tàctica davant d'un enemic comú: en deien «composició».

D'alguna manera, la composició va néixer amb la *zad*, malgrat que té un vincle clar amb la subjectivitat política relacional que va caracteritzar moviments previs durant els anys seixanta i setanta. Ja hem parlat de la coalició a tres bandes que va sorgir el 1968 a Nantes, quan els pagesos es van unir als estudiants i als obrers en vaga. Durant la dècada de 1970, a la prefectura de Chiba, als afores de Tòquio, sens dubte es va desplegar una subjectivitat relacional semblant: sota el cel solcat per la dominació estatunidenca, es va forjar una coalició en forma de trobada entre camperols —que es van

començar a atrinxerar per defensar la seva forma de vida i al llarg del procés van conèixer la veritable violència que podia arribar a exercir l'estat— i estudiants i treballadors radicals de la capital que mai s'havien aturat a pensar com ni on es produïen els aliments que consumien, ni qui els conreava. En canvi, la classe de base social que es va crear a la *zad* era diferent: es tractava, en essència, d'una aliança de treball, que suposava desidentificacions i desplaçaments mutus, com passava als moviments dels anys seixanta i setanta, però també implicava compartir un territori físic, un espai vital. En realitat, la composició no és res més que el fruit d'un encontre inesperat entre dos mons o més i la promesa que alberga l'esdevenir comú d'una trobada així. Per tant, és un espai, o més ben dit, un procés, en què fins i tot els antagonismes poden generar lligams. Quan les forces autònomes s'uneixen i es vinculen, poden complementar-se o contradir-se, però al capdavall, continuen depenent les unes de les altres. Si el procés rutlla, els diferents elements —en comptes de mirar de resoldre les seves diferències— s'escarassen per treballar junts amb vista a desitjos comuns que van més enllà de les seves particularitats com a grups separats.

En altres paraules, l'objectiu és un reconeixement continuat del valor de la complementarietat de pràctiques. És a dir, no es tracta de convèncer l'altre ni de convertir-lo a la superioritat de les nostres formes, que poden consistir a sabotejar maquinària, presentar

documentació legal, catalogar espècies amenaçades o enfrontar-se directament amb la policia. De glorificar la legalitat o la il·legalitat, la violència o la no-violència, no se'n treu res. Aquest punt és especialment rellevant en un moviment en què, en tot moment, l'estat mira d'aplicar el divideix i venceràs generant enfrontaments entre els grups. Precisament, la força del moviment radica en la diversitat dels elements que l'integren, que en el cas de la *zad* li permetia expressar-se mitjançant accions de tota mena: des de talls d'autopista amb tractors, fins a maniobres legals passant per manifestacions violentes. La seva força rau en la complementarietat de mètodes.

La composició genera solidaritat en la diversitat i malda per preservar-la, solidaritat entre persones amb ideologies, identitats i creences disparells: el fet que conflueixin i es mantinguin unides davant d'un enemic comú no porta a una ortodòxia final, sinó tan sols a un continu eclecticisme intern. D'aquí prové, doncs, com subratlla Lefebvre, l'al·lèrgia dels partits polítics a aquesta mena de moviments en defensa del territori, així com, és clar, el rebuig envers els partits polítics que es dona en sentit contrari: es tracta d'una animadversió mútua. Aquest eclecticisme i les desavinences que comporta solen ser esgotadors, fins i tot empipadors. Llavors, per què ens hi hauríem d'entestar? Perquè la força del moviment resideix en un cert excés: l'excés de crear una cosa que va més enllà de la simple suma de tots nosaltres.

La composició posa de manifest un esforç desmesurat per organitzar la vida en comú, sense exclusions en nom de les idees, les identitats o les ideologies que solem veure en els entorns radicals. Per tant, entrellaça una nova modalitat de solidaritat, en què la unitat de l'experiència és més rellevant que la divergència d'opinions. Aquest tret ens transporta a la convicció de Kropotkin que sosté que la solidaritat no és una qüestió d'ètica ni un sentiment moral, sinó una estratègia revolucionària, potser la més important. Cal recordar que la primera i l'única Internacional de debò va prendre forma al segle XIX, evidentment, gràcies a la solidaritat que es va generar entre els obrers, al fet que van adonar-se que tenien interessos comuns malgrat les diferències nacionals. Tanmateix, avui, tal com han posat sobre la taula André Gorz i altres autors, el món laboral —buscar feina, treballar, definir-se a través de la feina i identificar-s'hi—, el món que va donar sentit a les vides i accions dels membres de la Primera Internacional i que va fer néixer la idea que hi havia un i només un grup social destinat a crear el comunisme, ja no és un món que compartim. El que sí que compartim és un enemic comú que pren diversos noms: la internacional capitalista, el tecnocapitalisme, el complex agro-industrial. I, a diferència de la fàbrica, el que ofereix la comuna com a medi social i polític és un ventall social més ampli que engloba les dones, els aturats, la gent gran, els animals i els infants. No només comprèn el regne de la producció, sinó la producció i el consum; i

a la pràctica, almenys en part, representa una sortida existencial col·lectiva —a escala humana— del món del treball assalariat, de la gratificació a través del consum i, potser el més important, una sortida, fins i tot, de la creença desgastadíssima en la promesa capitalista de creixement il·limitat. El que ens demostren els moviments de composició contemporanis és que no només és possible traçar estratègies comunes amb gent que té diferents maneres d'obrar políticament, sinó que és desitjable, sempre que hi hagi un enemic comú clarament assenyalat i sempre que la solidaritat es faci efectiva entre els diversos components (una solidaritat que no es dona malgrat, sinó gràcies a la diversitat dels grups). Com va sintetitzar amb prou eloqüència un company amb qui vaig topar a la *zad*: «Estem entre l'espasa i la paret, tots els mitjans són bons, sempre que no siguin únics: la complementarietat de les pràctiques ha sorgit de la lluita».⁴¹

Restitució

L'accés a la terra, així com fer-ne un ús compartit i tenir-ne cura en comú, és al centre de la qüestió. Enlloc s'ha assenyalat aquest aspecte amb tanta contundència com en un text recent sorgit de la *zad* de Notre-Dame-des-Landes titulat «Prise de terre(s)». Els autors formen

⁴¹. Tristan Vebens, «Notes de discussion sur les possibles dans la *zad* de Notre-Dame-des-Landes et ailleurs», 26 d'agost de 2019, p. 11.

part d'aquells que s'hi van quedar per continuar treballant la terra col·lectivament després que el projecte de l'aeroport fos derrotat. Van escriure el pamfet davant dels intents continuats per part dels *cumulards* de recuperar les terres que havien venut i abandonat durant les expropiacions governamentals. Per tal de poder continuar treballant la terra en col·lectiu, els autors del pamfet depenen, com expliquen, «de la nostra capacitat de tornar a situar la qüestió de les terres i de la Terra al centre dels debats polítics actuals».⁴²

Sens dubte, la qüestió de la terra és fonamental sempre i allà on sigui que emergeix la forma comuna. És exactament el que succeïa durant la darrera època de despertar de l'inconscient comunal durant la dècada dels setanta, l'època que, en aquest text, ha estat il·lustrada per les emblemàtiques lluites de Sanrizuka i Larzac. La centralitat del tema de la terra deriva, en part, de dos

⁴². «Prise de terre(s)», Notre-Dame-des-Landes, estiu de 2019, p. 11. Els *cumulards* (paraula despectiva en francès que significa «acumuladors»), com el seu nom indica, són coneguts per la seva fal·lera acumuladora. A la regió de la *zad* el terme fa referència a aquells que «volien repicar i anar a la processó»: els agricultors productivistes que, en el transcurs del procés d'expropiació governamental, ja havien estat indemnitzats, tant en diners com en terres de conreu alternatives, dins i fora de la *zad*. Malgrat que no han tingut cap mena de participació en la lluita per salvar el *bocage*, insisteixen a recuperar les seves antigues explotacions.

fets simples. En primer lloc, que la classe d'autonomia necessària per desenvolupar pràctiques comunals és, per davant de tot, una qüestió de terra; i, en segon lloc, que l'alienació de la terra és la font d'alienació primària i més primitiva que han experimentat els éssers humans. La terra proporciona recursos per a l'autosuficiència econòmica perquè permet la pròpia subsistència: una semiautonomia econòmica que és alhora una semiautonomia política, atès que pot representar un alliberament no només del treball assalariat, sinó de la visió del món, l'orientació i les formes de dominació —físiques o no— que fomenta el treball assalariat. Un vincle amb la terra possibilita abraçar pràctiques ecològiques i contribueix a abandonar el tarannà consumista. La terra proporciona un espai o un emplaçament físic per construir una vida en comú. Alhora estableix un ancoratge històric per a aquesta col·laboració, un punt de reunió en què, amb el temps, poden aflorar coses com «la memòria pagesa». Permet desenvolupar, recordar, entreteixir i transmetre tot l'entramat d'intimitats socials, pràctiques i coneixements comuns, significats simbòlics i, fins i tot, la «coneixença muscular» del territori i les seves característiques. La terra és memòria.

Avui, però, la centralitat de la qüestió de la terra és força més urgent, atès que sabem —per posar només un dels múltiples exemples colpidors i calamitosos— que, a mitjans d'aquest segle, la terra cultivable per persona al planeta serà una quarta part del que era a la

dècada dels seixanta.⁴³ En general, el fet que les terres de conreu siguin finites sumat a la destrucció accelerada de l'entorn vital provoca que la centralitat de la qüestió de la terra sigui ineludible en els debats polítics actuals i en les decisions polítiques i existencials d'avui dia. Tot plegat no és menys rellevant per a la França occidental o la Sudàfrica posterior a l'apartheid que per al Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST, el moviment dels camperols sense terra) del Brasil o per al poble Kanien'kehà:ka del Canadà.⁴⁴ Si l'agricultura capitalista només és capaç d'exhaurir i esgotar les poques terres de conreu que queden, aleshores l'afirmació de Silvia Pérez-Vitoria que avui no es pot produir cap transformació socialista que no parteixi de l'agricultura pagesa no va desencaminada.⁴⁵

Ara bé, quina mena de transformació podem concebre? Recordem que més amunt hem apuntat que segons Henri Lefebvre la transformació social a gran

⁴³ Predicció de l'ONU per a l'Agricultura i l'Alimentació (FAO), citada a Benjamin Kunkel, «The Capitalocene», a *The London Review of Books*, vol. 39, núm. 5, 2 de març de 2017.

⁴⁴ L'MST del Brasil, en una apropiació genial, aprofitava una clàusula de la constitució brasilera que permetia apropiarse de terres de conreu sense utilitzar i cultivar-les. El poble Kanien'kehà:ka originari de Kanehsatà:ke té un litigi sense resolre que es remunta a 1717 i probablement abans, en relació amb les terres on es va construir l'aeroport de Mirabel.

⁴⁵ Silvia Pérez-Vitoria, *Manifeste pour un XXI siècle Paysan*, Actes Sud, París, 2015, p. 14.

escala depenia, en darrer terme, de l'abolició de la propietat privada sobre la terra. És clar que no va ser el primer d'afirmar-ho (al segle XIX, ho defensaven fermament, entre altres, molts comuns i simpatitzants dels comuns, per no parlar de Karl Marx). Tota la terra cultivable, escrivia el comuner Elisée Reclus, ha de ser de propietat comuna, tal com era en moltes «societats anomenades salvatges», en què no es coneixien les mancances.⁴⁶ William Morris, el defensor més acèrrim de la memòria de la Comuna de París a la Gran Bretanya, creia, com Reclus, que el primer pas que calia fer (i al qual tota la resta seguiria) era posar en comú la possessió de la terra:

*Els recursos de la natura, en particular la terra i tot allò que només es pot fer servir per a la reproducció de la riquesa i que són l'efecte del treball social, no haurien d'estar en mans d'alguns individus, sinó de tota la comunitat per al benefici de tothom.*⁴⁷

En la mateixa línia, la versió de la transformació socialista de Gustave Landauer —que prenia forma al voltant de la creació de cooperatives de producció i consum federades amb molta flexibilitat— depenia d'una condició principal: la possessió de la terra.

⁴⁶ Elisée Reclus, citat a Ross, *L'Imaginaire de la Commune*, op. cit., p. 173 [en castellà, p. 172].

⁴⁷ William Morris, citat a Ross, *Ibid.*, p. 173 [en castellà, p. 172].

Ara bé, «la propietat comuna de la terra», com ho descriu Reclus, o la «terra en mans de tota la comunitat per al benefici de tothom», en paraules de Morris, ¿es tradueix necessàriament en la fi general de la propietat privada sobre la terra? Per a Lefebvre, almenys, l'abolició completa de la propietat privada sobre la terra era el que abans he anomenat una mena d'horitzó asimptòtic —un punt en l'horitzó que va reculant a mesura que ens hi acostem, que ens serveix per centrar-nos i orientar-nos—, és a dir, una guia, no una cosa que es pugui aconseguir tot d'una, en massa, alhora a tot arreu i per a tothom. Creia que es podia contribuir a erosionar la ideologia propietària mitjançant l'educació política i, per sobre de tot, en la mesura en què la proliferació i el foment de pràctiques no acumuladores com l'apropiació esdevinguessin —l'elecció de les paraules no és casual— un lloc comú. Es pot donar un ús a la terra que es vegi infrautilitzada; es pot crear, construir i freqüentar un espai de reunió col·lectiu —tal com han mostrat les Armilles Grogues fa poc amb gran èxit— allà on faltin llocs així; es pot defensar una zona amenaçada de destrucció. Els autors de «Prise de terre(s)» coincideixen totalment en aquest punt. Afirmen que no cal esperar un daltabaix total de l'economia per engegar altres formes de possessió social. No podem declarar o decretar la fi de la propietat privada o esperar-ne l'abolició completa. No, no ens espera al final del trajecte. «Embrions de poder comunal i de solidaritats locals», aquests llocs, aliances i col·laboracions que ja posen en pràctica un conjunt diferent de relacions

de propietat, fan recular la propietat privada, atès que amplien les esferes d'activitat en què no s'imposa la racionalitat econòmica del mercat.⁴⁸

Quan el comuner de París Arthur Arnould —en un text escrit el 1878, pocs anys després de la Comuna— reconeixia la centralitat de la qüestió de la terra i el seu ús per a qualsevol revolució política, no parlava de recuperar-ne la possessió en el sentit de propietat, sinó més aviat d'una «restitució» de la terra al col·lectiu: «la Revolució social, en línies generals, hauria d'adoptar necessàriament un caràcter *col·lectivista*, és a dir, procedir a la restitució —envers la col·lectivitat— del sòl i de tots els instruments de treball, siguin de capital o d'una altra mena».⁴⁹ En la mesura que queda fora de la lògica de l'acumulació i l'expropiació, l'elecció de la paraula «restitució» per part d'Arnould és d'allò més interessant. «Restitució del sòl» és un eslògan que encaixaria perfectament en moltes lluites específiques d'un indret determinat que es donen arreu del planeta; batalles que avui pretenen situar al centre de l'acció política l'esforç per sobreposar-se a l'alienació de la terra. Sense aquesta restitució al col·lectiu, afegeix Arnould, «l'estat que pensàvem que havíem abolit, reapareixeria en cada comuna».

La «restitució» apunta cap a una relació simbiòtica entre la terra i els qui la treballen, que no té res a veure

amb les col·lectivitzacions al vell estil soviètic ni amb la nacionalització. Es tracta d'un terme que se sol utilitzar en les lluites en defensa del territori dels pobles originaris de l'Amèrica del Nord: evoca una relació històrica amb la terra, una relació que es pot haver perdut, que pot haver estat liquidada violentament o que pot haver-se oblidat, però que encara és present d'alguna manera, que pot tornar a despertar-se i restaurar-se mitjançant un procés continu de reaprendre i reinventar pràctiques encaminades a preservar la terra per a les futures generacions. És a dir, aprendre a fer servir la terra implica dotar-nos de les tradicions que l'han preservat i defensat per a les futures generacions, un tarannà que contrasta amb l'actual model dominant de reclamar i fer valer el dret de fer-ne tot el que es pugui ara mateix. Són pràctiques que estenen la solidaritat als morts i als que ja no hi són, tal com Elisée Reclus va saber recollir totalment, potser millor que cap altre comuner de París.⁵⁰ De la mateixa manera, aquest tarannà convoca activament els qui vindran darrere nostre. La labor creativa de les generacions passades ens brinda un llegat comú: cal parar-hi atenció i protegir-lo. Els recursos del món, com el ric dot que ens aporta la labor creativa del passat, són propietat comuna i cal gestionar-los i cuidar-los col·lectivament.

No ens hauria de sorprendre gaire que un comuner urbà com Arnould s'interessés per la restitució del sòl.

⁴⁸. *Prise de terre(s)*, op. cit., p. 46-47.

⁴⁹. Arthur Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, Éditions Jacques-Marie Laffont, Lió, [1878] 1981, p. 290.

⁵⁰. Vegeu Ross, *L'Imaginaire de la Commune*, op. cit., p. 124-128 [en castellà, p. 120-130].

Tal com fa palès Massimilian Tomba quan tracta sobre la percepció de la propietat privada i les accions empreses durant la Comuna de París, les opinions dels comunsers sobre la possessió solien procedir més directament de les formes de propietat regulades comunament de l'Antic Règim, els arranjaments i acords dels pagesos que definien l'ús comú de la terra; que no pas dels drets de propietat individuals proclamats a la Declaració dels Drets de l'Home. Per als comunsers de 1871, els usos i les necessitats grupals tenien prioritat sobre qualsevol dret abstracte de l'individu a tenir una propietat. No s'oposaven a la propietat, sinó a qualsevol absoluta que s'atribuís al dret a la propietat. Tomba il·lustra amb dos exemples les idees dels comunsers sobre la possessió social: un és una paràbola literària i històrica presa de Ciceró, mentre que l'altre l'extreu de les seves pròpies pràctiques. Al primer, Ciceró, en un passatge apreciat i citat per Proudhon, compara la terra amb un gran teatre:

«Tot i que el teatre és un espai comú (commune), és correcte afirmar que el seient particular que ha pres (occupar) un home li pertany». D'aquesta manera, Proudhon accepta el dret a la possessió, però el limita a l'ús i la necessitat. No té sentit que, en un teatre, algú s'apropii «ahora d'un lloc a la sala, un altre a la tribuna i un tercer al galliner». D'aquesta manera, l'ocupant, per a Proudhon, és un «posseïdor o usufructuari, caràcter que exclou

el de propietari». El dret d'usdefruit es regula a través de l'ús i la necessitat, que varien al llarg del temps i en funció del nombre d'ocupants.⁵¹

Amb la mateixa lògica, quan els comunsers de 1871 van requisar els apartaments i tallers buits, abandonats pels burgesos aterrats que havien fugit de la ciutat en proclamar-se la Comuna, no estaven duent a terme un canvi de propietari. Més aviat, estaven reconfigurant els drets de propietat perquè s'ajustessin al grup en comptes de l'individu. Des del punt de vista del col·lectiu, el dret d'un amo a la propietat no recollia deixar recursos tan valuosos com tallers i habitatges buits i sense ús.

L'afebliment de la ideologia propietària que van dur a terme els comunsers és inseparable de la crítica ecològica del capitalisme que van elaborar els supervivents durant la dècada posterior a la massacre. A *Communal Luxury* vaig assenyalar els primers esbossos d'alguna cosa semblant a l'ecosocialisme que es perfilava en les discussions i debats que mantenien comunsers com Paul Lafargue, Gustave Lefrançaïs i Reclus i simpatitzants seus, en especial, Marx, William Morris i Kropotkin. A les col·laboracions i pol·linitzacions mútues que van produir-se a Londres, al massís del Jura a Suïssa i arreu on s'havien refugiat els exiliats de

⁵¹. Massimiliano Tomba, *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 2021, p. 91-92. Vegeu la seva anàlisi més àmplia sobre la reconfiguració de les relacions de propietat per part dels comunsers, p. 91-97.

la Comuna, tant els exiliats com els qui els donaven suport van començar a entendre, sense concessions, la naturalesa antiecològica del capitalisme i els estralls causats per la indústria i el comerç. La comprensió que va sorgir de l'experiència de la Comuna i els anys posteriors, en bona mesura va caure en l'oblit durant la llarga contrarevolució que tot d'una es va engegar, el primer acte sanguinari de la qual va ser la barbàrie selectiva que van dur a terme les represàlies versalleses contra la Comuna: l'intent per part de la burgesia d'exterminar els seus enemics de classe un per un i en massa, que va ser el tret de sortida de la Tercera República. Amb la massacre, la burgesia demostrava que havia pres el poder necessari per tenir la situació totalment sota control. Els industrials burgesos i els terratinents provincials van establir una aliança històrica: van amalgamar per primer cop la societat capitalista i l'estat republicà i van introduir transformacions estructurals en les formes d'explotació i acumulació que eren imprescindibles per racionalitzar, en els següents anys, tant la producció com la batalla. L'agenda colonial accelerada de les dècades posteriors va marcar el regnat indiscutible d'aquesta aliança. En resum, l'extinció de la Comuna va encetar una retracció profundament conservadora al si de la identitat nacional que a l'època de Vichy encara era vigent i es va mantenir intacta fins a les convulsions polítiques de les dècades de 1960 i 1970. Només llavors, arran de les vagues, les insurreccions i l'experimentació política dels llargs anys seixanta, i inspirant-s'hi, va sorgir

o ressorgir una comprensió de la incompatibilitat fonamental entre el creixement capitalista i la supervivència humana i del planeta, que no feia concessions i tenia el mateix tarannà que la que havien defensat cent anys abans Kropotkin, Reclus i Morris. En aquest sentit, podem considerar que la Comuna de París i els moviments comunals de les dècades de 1960 i 1970 constitueixen dues fites, que delimiten i, en efecte, encerclen tota l'època del que Arthur Rimbaud va anomenar «màgia burgesa»: els cent anys d'acumulació, modernització i sobreproductivitat capitalista, el període durant el qual, en paraules de Jason Moore, «el capitalisme va exhaurir la relació històrica que li havia permès apropiar-se del treball de la natura amb un poder realment extraordinari».⁵² S'exhaureix la relació, en altres paraules, perquè el capitalisme ha exhaurit el planeta.

⁵² Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, Londres, 2015, p. 295. [Hi ha trad. cast.: *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, trad. María José Castro Lage, Traficantes de Sueños, 2020, p. 339.]

Conclusió

En aquesta obra, he escollit Maria Mies i Henri Lefebvre per representar, en gran mesura, el pensament ecològic que va ressorgir a la dècada de 1970. Ara bé, des de l'òptica que ens proporciona el mig segle que allunya els lectors d'avui d'aquells anys, el narcisisme de les petites diferències és l'únic tret distintiu que separa Mies i Lefebvre de tot un seguit de pensadors antiproductivistes que van ser increïblement productius i que formaven part de la seva colla: Félix Guattari, Françoise d'Eaubonne, Murray Bookchin, François Partant, Raymond Williams, Cornelius Castoriadis, Silvia Federici, Ivan Illich, André Gorz, Herbert Marcuse i molts més. La teoria, al capdavant, no és res més que els usos que s'hi pugui donar. La majoria d'aquests pensadors, si no tots, s'havien obert camí amb penes i treballs en la tradició marxista i havien anat a parar a l'altre extrem, a causa d'un sentit propi inconformista, de vegades apòstata, dels usos que es podien donar a Marx, uns usos que no eren ni economicistes ni deterministes. La reelaboració del concepte d'acumulació

primitiva per part de Federici o el gir al terme d'apropiació per part de Lefebvre en són exemples. Entre les múltiples connexions interessants que es poden establir entre el pensament d'aquesta colla trobem la importància de la creació i la dissolució de l'espai (Williams, Mies, Lefebvre), la crítica a la tecnologia (Illich, Marcuse) i la centralitat de la Comuna de París com a exemple polític (Lefebvre, Bookchin).

Ara bé, potser el factor més important que caracteritza la intel·ligència col·lectiva de l'època és que molts d'aquests pensadors van arribar a una perspectiva ecològica, des d'una gran varietat de disciplines, mitjançant el concepte transdisciplinari de «vida quotidiana». Lefebvre, sens dubte, va ser molt reconegut per haver-ne fet la conceptualització i la seva trajectòria pel període de la postguerra es va definir per la crítica que va elaborar durant dècades en relació amb la privatització de la vida quotidiana, que operava de manera important en la construcció de la societat del consum. En aquesta crítica vaig veure per primer cop com és la filosofia quan s'allunya de construir mons d'idees abstractes (dels quals és l'única que té la clau) i es dedica a explorar, en col·laboració amb altres modes de pensar i actuar, la realitat concreta, pragmàtica, d'un món que s'aborda en comú. Per a Lefebvre, la vida quotidiana era l'espai de comunalitat fora del lloc de treball on els diversos components i pràctiques de l'experiència humana que escapen de l'especialització es troben interrelacionats en un tot orgànic, un «terreny comú»,

que no és el terreny del subjecte monàdic ni de les institucions. La potent intuïció de Lefebvre indicava que el nivell d'existència compartida que la societat arracona als marges —els residus, les sobres— bé podria proporcionar la millor via per accedir al fet social com a tal.

André Gorz hi estava d'acord. També per a Gorz, era la «cultura del quotidià» —que va prendre del seu company Ivan Illich— que formava el punt de partida necessari per a qualsevol anàlisi de la societat capitalista contemporània. La «cultura del quotidià» a l'obra d'Illich estava formada per les pràctiques i sabers intuïtius que es donen per fets i que constitueixen, gairebé, una segona natura: el coneixement col·lectiu mitjançant el qual els individus s'obren pas al món i l'entenen. Gorz i Illich sostenien que aquests sabers fer vernacles, gradualment, s'estaven mercantilitzant, quan no els confiscaven experts i els confinaven al reialme privatitzat i altament compartimentat del coneixement fragmentat.

El fet d'engegar una anàlisi del present a partir de la perspectiva de la «vida quotidiana», fonamentada en la pràctica i l'experiència, va tenir dos efectes principals. En primer lloc, obria una via a Gorz, Lefebvre i altres pensadors, per començar a teoritzar espais polítics més enllà del lloc de treball, amb el risc que es pensés que havien abandonat el que comptava com a «política real», així com el que durant molt de temps se n'havia considerat l'únic agent, l'obrer, i els canvis sistèmics que ell i els seus companys estaven destinats

a aconseguir. Així doncs, gràcies a Federici, Mies i altres feministes, les càrregues repetitives de les cures del dia a dia, que requeien en gran mesura sobre les dones —la completa divisió sexual del treball de reproducció social— van donar lloc a una òptica que atorgava un clar protagonisme a la política domèstica. Raymond Williams, entestat a escriure la història mediambiental de les Black Mountains de Gal·les, va desviar-se cap a la novel·la per tal d'endinsar-se en el món vital dels habitants de les regions i els ritmes i les qualitats quotidianes d'aquestes vides.¹ Tant Gorz com Lefebvre, cadascú a la seva manera, van parar atenció en la qüestió de l'hàbitat i l'habitatge, no en termes quantitativs sinó en termes de factors qualitativs en el paisatge urbà que nodreixen les capacitats humanes en comptes de destruir-les.

La segona conseqüència important de començar amb la vida quotidiana és que permetia (i permet) pensar dialècticament. La vida quotidiana pot ser perfectament l'espai d'alienació, però també és l'espai en què l'alienació es desfà, el terreny per a un canvi social. Pensar el dia a dia com un residu i un recurs era la manera de treballar mitjançant la ideologia i amb la ideologia com a mitjà per treballar-hi en contra. Félix Guattari, de la seva versió de la cultura quotidiana, en

va dir «territoris existencials». Feia servir el terme per referir-se a les maneres en què la cultura consumidora i els mitjans de comunicació estableixen límits i construeixen l'existència humana. Ara bé, per a ell el terme també recollia plenament el potencial de la gent per desenvolupar diferents perspectives i pràctiques ecològiques que es desviaven de les normes capitalistes. Quan Lefebvre i els situacionistes parlaven de la «colonització de la vida quotidiana», assenyalaven el dia a dia com un dels principals espais de desposseïció en la vida de la postguerra. Aquesta constatació, però, anava acompanyada d'una concepció igual de forta sobre la riquesa de recursos transformadors que alberga la vida quotidiana. De manera semblant, per a André Gorz, el dia a dia era una manera de copsar tot d'una les alienacions passades i absolutament contemporànies, així com els diversos intents, passats i presents, de superar-les. La percepció de Gorz respecte a les conseqüències destructives del capitalisme per a l'espai social, la vida quotidiana i el món natural eren indeslligables de la voluntat de prendre's seriosament pràctiques i experiments d'altres formes de vida: reconquestes del temps i l'espai viscuts que servien per esperonar la capacitat de cooperació, associació i totes les altres destreses i hàbits necessaris per al desenvolupament d'una societat postproductivista. Gorz es fixava especialment en les formes de sociabilitat que trobaven els joves que eren rebutjats per una «societat del treball» que no els necessitava i que refusaven entrar en el joc, és a

¹ Vegeu Raymond Williams, *People of the Black Mountains: The beginning*, Londres, 1989 i *People of the Black Mountains: The Eggs of the Eagle*, Londres, 1990.

dir: es negaven a competir per les feines que cada vegada eren més escasses, més precàries, mentre que anaven en augment les feines que implicaven participar indirectament i, cada cop amb més freqüència, directament en la destrucció en curs de l'entorn viscut. En la invenció d'espais d'autonomia —espais en què el temps assalariat deixava de ser el temps social dominant i el temps de cooperació n'omplia el buit—, Gorz, com Guattari, hi veia les premisses per bastir societats formades per persones que havien decidit convertir-se, cada cop més, en subjectes de les seves vides.²

En una època com la nostra, farcida de retòrica de la col·lapsologia i altres nihilismes compartits, la capacitat de pensar dialècticament es perfila —igual que cosir o conrear plantes medicinals— com una de les habilitats que ens convindria recuperar per començar a construir un món postproductivista. En canvi, massa sovint els mitjans de comunicació ens plantegen un atzucac que contraposa dues entitats teòriques reïficates: d'una banda, un marxisme-leninisme caricaturesc engalanat per complet amb els abillaments de la Segona Internacional, i de l'altra, un ecologisme descafeïnat i despolititzat. Malgrat tot, avui, la urgència de la qüestió de la terra deixa enrere qualsevol urgència que puguin presentar falsos debats com ara «Lenin contra Latour» o, en un altre registre «Lordon contra la *zad*».

² Vegeu especialment André Gorz, *Ecologica*, Galilée, París, 2008 i *Leur écologie et la notre*, Seuil, París, 2020.

Miguel Abensour ja va assenyalar que tan sols un bocinet de praxi conté més veritat que la teoria més sofisticada o la utopia més impecable. Per fer-nos càrrrec d'aquesta intuïció, tornem de nou a l'exemple de la *zad* de Notre-Dame-des-Landes i les conseqüències que ha tingut. Gran part de la intel·ligència política de la *zad* durant la lluita contra l'aeroport era indeslligable de la porositat dels seus límits: el flux de gent i idees dins i fora del territori; el cultiu de grups de suport per tot França i més enllà; l'obertura dels ocupants a rebre i acollir quantitats ingents de visitants així com la seva predisposició a implicar-se a fons en altres lluites a part de la seva. Practicaven una forma d'alegria i bon ambient que es transformava en formació política. S'adonaven, tal com Reclus i Kropotkin havien fet abans, que el perill més greu que corria una comuna era l'autoreclusió: «Mai ens separarem del món per construir una petita capella amagada en la immensitat de la foscor».³ Aquest perill, el perill d'autoreclusió, en tot cas, va accentuar-se més després de la victòria sobre l'aeroport, perquè es va esvaïr l'atenció mediàtica i els ocupants que van optar per quedar-se van haver de fer front no només a l'antagonisme i el ressentiment dels qui havien partit, sinó també a la possibilitat d'esdevenir un *bocage* ecològic cooperatiu, pur i diminut rodejat per latifundis agroindustrials gestionats

³ Elisée Reclus, «Anarchy: By an Anarchist», *The Contemporary Review*, 45, gener-juny 1884, p. 637.

des de lluny pels «cumulars». Així doncs, era encara més necessari viure la comuna i el seu entorn com un tot dialèctic i idear formes pragmàtiques per reeixir.

Els Aixecaments de la Terra és un moviment que va sorgir orgànicament de l'experiència de la *zad*. Els seus orígens i inspiracions en la història regional es remunten a la dècada de 1970 i la iniciativa dels *paysans-travailleurs* de què he parlat al començament d'aquest llibre. Partint del punt on s'havia quedat el pamflet «Prise de terre(s)», el moviment se les empenca per situar al centre de l'acció política la qüestió de la terra i l'esforç per revertir-ne l'alienació. L'objectiu del moviment, com expressava un dels seus militants, és tan relacional com immensament dialèctic: «unir la terra dels pagesos amb el planeta dels ecologistes».⁴ A la pràctica, es tradueix a estendre i connectar les lluites pageses i ecologistes particulars que es donen arreu de França i que tenen ambicions que desborden l'àmbit local. En ampliar l'escala a l'àmbit nacional (o planetari), el moviment es basteix sobre la victòria tangible de la lluita contra l'aeroport a Notre-Dame-des-Landes, alhora que descentralitza i, en certa manera, desmitifica, la primera *zad*. En un seguit dansat d'accions consecutives arreu de França, d'una banda, el moviment dirigeix ocupacions per tal de restituir o defensar la terra; i de l'altra, bloquejos d'indústries implicades en

diverses formes d'extracció, posem per cas, o fabricació de pesticides. També tenen com a objectiu els centres de poder, com el FNSEA, que decideixen «des de dalt» l'atribució i l'ús de la terra. Al terreny de joc hi ha tant localitats urbanes com rurals, atès que totes estan en guerra contra el mateix monstre de múltiples caps. Els escenaris típics podrien ser la fàbrica de Monsanto a Lió; un hort comunal de treballadors de Besançon que cal defensar; o una zona de conreus a l'oest de França amenaçada per l'agroindústria que pretén confiscar, emmagatzemar i privatitzar tota l'aigua de la regió en forma de megabasses colossals.

El moviment es troba en les beceroles. S'ha impulsat un grup agermanat centrat en l'ecologia marina —els Aixecaments de la Mar— així com una coalició d'horts populars. Cal destacar que el moviment ofereix formacions polítiques periòdiques per a centenars de persones, de vegades milers, que s'hi apunten per participar en accions (i que potser mai s'havien aturat a pensar en l'actual lluita per l'aigua, com era el meu cas quan vaig anar a l'acció de Deux-Sèvres i vaig veure la mida descomunal d'una megabassa).

Els participants de les accions no formen ni un partit ni una classe, sinó una disposició cooperativa, col·lectiva i flexible. De nou, el model és la composició de grups que constituïa la *zad* des del 2008. Tal com la *zad* en aquella època, els Aixecaments de la Terra són un calaix de sastre: en cada regió, tant pel que fa a l'origen generacional i social com a l'estratègia política.

⁴ Correspondència personal, 9 de juliol de 2021.

Els tres grups o col·lectius principals que conflueixen al moviment —ocupants «autònoms» de la *zad*, joves activistes pel clima d'Extinció o Rebel·lió o Joves pel Clima, i pagesos de la Confédération Paysanne— convergeixen en la convicció que és urgent situar la qüestió de la terra com a prioritat absoluta. Ara bé, en molts sentits comparteixen alguna cosa més. Els pagesos s'agrupen en sindicats, per a alguns el que s'hi juguen va lligat sobretot al seu ofici i, per tant, es podria considerar que tenen un tarannà eminentment corporativista. A més, s'han de llevar d'hora cada dia per munyir les vaques, de manera que les accions militants que s'allarguen fins a altes hores de la nit o les que exigeixen grans desplaçaments físics potser s'adaptin als estudiants, però a ells no els van bé. En principi, els membres d'Extinció o Rebel·lió s'adhereixen a una política estricta de no-violència, mentre que els «autònoms» i alguns pagesos joves són, diguem-ne, més flexibles. Per ara, l'experiència de la *zad* de composició, o de cultivar una «complementarietat dels mètodes», gràcies a l'esforç de negociacions incansables, ha contribuït a generar una aliança situacional efectiva entre els col·lectius, que respecten diferents maneres de lluitar, i ha desembocat en una campanya ben dissenyada d'accions concretes. Saben que per sortir-se'n han de forjar aliances i aconseguir mobilitzacions més multitudinàries, cosa que no és tan escabellada, atès que les petites lluites ecologistes locals tendeixen a comptar amb una àmplia simpatia i legitimitat i, quan triomfen, solen generar

més esperança que qualsevol altra victòria política. Green un front comú mitjançant la flexibilitat, el fet de tenir clar què s'hi juguen i l'enemic que comparteixen, i la reiteració de gestos de cooperació. Es tracta d'un front que evita la rigidesa d'una classe o un partit, però que, tanmateix, està organitzat. Aquest és el mode comunal del nostre temps.

Com qualsevol altra exemplificació de la forma comuna, els membres dels Aixecaments estan més que disposats a córrer el risc que les seves lluites semblin massa locals, massa desconnectades d'una lluita més global. Estan disposats a córrer el risc de ser considerats insignificants per aquells que creuen que la veritable tasca consisteix a desencadenar un canvi sistèmic, és a dir, aquells que ocupen la còmoda posició d'esperar que el moviment global tot sol desmantelli el capital i transformi tot d'una tant la producció com els productors, aquí, allà i a tot arreu. Els Aixecaments tenen una molt bona raó per deixar de banda el «canvi sistèmic»: l'acceleració dels desastres mediambientals associats al canvi climàtic i la desaparició precipitada de la terra cultivable fan que cada cop costi més veure en què es distingeix el canvi sistèmic d'un argument a favor del capital i l'estatu quo. Per no esmentar el fet que el «canvi sistèmic», quan s'ha dut a terme en el passat, ha fet poc més que reforçar les estructures existents i sovint ha fet que les mateixes cares es limitessin a canviar de posició.

Els comuners d'avui dia també estan disposats a córrer un segon risc: que sembli que revifem una societat,

una forma de vida que pertany, com els pagesos, a una altra època. De nou, des de la seva perspectiva, l'acceleració dels desastres mediambientals associats al canvi climàtic i la desaparició precipitada de la terra cultivable fan que cada cop costi més distingir què és del passat i què és del futur. Al capdavant, la forma comuna és el mode arcaic, remot i primari d'aplegar la gent mitjançant l'associació i la cooperació. Abraçar la vitalitat, l'alegria i el bon ambient d'una forma arcaica com la comuna sembla, en tot cas, que esperona la capacitat dels grups i els individus de fer front a les noves condicions ecològiques, econòmiques i socials del present. Ara bé, recuperar de debò aquest mode de vida alternatiu significa fer-lo reviure i fer-lo del tot contemporani. Allà on l'antiga comuna estava lligada a la defensa d'un indret regional particular, el mode contemporani és transregional, és a dir, es dona en moltes regions federades (però no necessàriament a tot arreu, com una abstracció). Els Aixecaments dibuixen les accions en funció de cada lloc concret, les particularitats regionals i les necessitats específiques de la gent que hi viu i les seves formes de vida. Així, en treballar amb les condicions del present, revifem el vell model de vida que millor apunta cap al futur.



ALTRES TÍTOLS D'AQUESTA COL·LECCIÓ

Realisme capitalista

••

Mark Fisher

ISBN 978-84-17870-19-5 | 12 p. | 12 €



Manifest SCUM

••

Valerie Solanas

ISBN 978-84-17870-05-8 | 112 p. | 12 €



Caliban i la bruixa **Cos, dones i acumulació primitiva**

••

Silvia Federici

ISBN 978-84-92559-85-5 | 448 p. | 22 €



Imprès l'octubre del 2024
a Tauro Gráfica
Madrid

