

Un ensayo de la revolución

Teatro del Oprimido, teoría crítica y transformación social



José Soeiro



Collecció
Forn de teatre
Pa'tothom

Un ensayo de la revolución

Teatro del Oprimido, teoría crítica y transformación social*

José Soeiro¹

1 de noviembre del 2012

Una de las definiciones más populares del Teatro del Oprimido y del Teatro Foro en particular, es la de un “ensayo de la revolución”². Esta expresión sugiere dos ideas fuertes. La primera es que en el teatro foro se prepara algo que sucede en otro lugar y en otro tiempo, fuera del espacio estético -y por eso se trata de un *ensayo* y no de la pieza en sí. La segunda idea es que ese ensayo prepara no solamente un pequeño cambio, sino una transformación profunda – una *revolución*.

Comencemos por el *ensayo*. En el Teatro del Oprimido los espect-actores toman en cuenta la escena y actúan para cambiar la representación de la realidad. Debido a que existen dentro y fuera del espacio estético, como actores y como personas, en el momento en que los espect-actores transforman la ficción, entonces están ya preparándose para actuar en su propia realidad. En el teatro, se analizan los mecanismos de opresión, experimentamos formas contestatarias, se ejercitan modos de resistencia y se entrenan técnicas de lucha. A través de ello se revela la fuerza y la fragilidad de los opresores y se descubre la potencia de los

* Este texto retoma, aunque de manera diferente y actualizada, gran parte de los argumentos expuestos en una conferencia realizada en el ámbito de un debate promovido por CULTRA – *Cooperativa Cultura, Trabalho, Socialismo*, con el tema “La Revolución, ¿qué es?” el día 3 de noviembre de 2011 en LX Factory de Lisboa. Es el resultado también de una intervención cuyo título era “Rehearsal of What?”, de una conferencia a cargo de Julián Boal, en la Conferencia Internacional “Pedagogy and Theatre of the Oppressed Conference” en la Universidad de California Berkeley en julio del 2012. No hubiese sido escrito, en la versión que ahora se presenta, si no fuera por la apertura de Cecilia Boal para publicarla en el sitio web del Instituto Augusto Boal, en este momento que se lleva a cabo en Sao Paulo el evento “Pompeia Conta Boal” (“Pompeya cuenta Boal”). Las reflexiones que aquí se presentan se beneficiaron mucho de la experiencia colectiva de los *Estudantes por Empréstimo* y de las conversaciones y críticas de Julián Boal, Joana Cruz, João Carlos Louçã, João Mineiro, Nuno Serra, Renato Soeiro, Fernando Rosas, Francisco Louçã, Miguel Cardina, Judite Fernandes, Maria José Araújo, Regina Guimarães, entre otras personas.

¹ Sociólogo y jockey de Teatro del Oprimido. Entre otras ha coordinado el primer proyecto de Teatro Legislativo en Portugal, “Estudantes por Empréstimo”.

² Uno de los pasajes más conocidos del libro *O Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas*, (*El Teatro del Oprimido y otras poéticas políticas*), Boal afirma: “¡El teatro es acción! Puedes ser que el Teatro no sea revolucionario en sí mismo, pero sin ninguna duda: ¡se trata de un ensayo de la revolución!” - Extraído de Augusto Boal, *O Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988, pág.181.

oprimidos. El Teatro del Oprimido asume así con humildad, el enorme potencial de su proyecto militante. El teatro es *más un momento* de trabajo de los oprimidos para su liberación. No es un fin en sí mismo, no es una mera celebración del arte por el arte, no es la búsqueda de acontecimientos sublimes que se bastarían a sí mismos, no se conforma con ser sólo un espacio de expresión de aquellos que la voz, la palabra o el gesto han sido normalmente confiscados. Ciertamente puede tener un poco de todo eso, pero siempre es un teatro inacabado. Como decía Boal, el Teatro del Oprimido "en lugar de quitar algo al espectador, provoca en él el deseo de practicar en la realidad el acto que se ensayó en el teatro. La práctica de estas formas teatrales crea una sensación de ser incompletas que trata de rellenarse a través de la acción real"³. Porque es ensayo, el Teatro del Oprimido reclama siempre acción fuera de sí mismo.

Es cierto que no siempre Boal utiliza el término *revolución* para explicar lo que en el Teatro del Oprimido se ensaya. Aclarando que su propuesta es buscar las "imágenes de transición" entre la "imagen de la realidad" tal cual existe y "imagen de la realidad ideal", dirá en un momento dado que su teatro busca "cómo provocar el cambio, la transformación, la revolución, o el término que se quiera utilizar"⁴. Si el término puede ser "lo que se quiera utilizar", ¿tendrá entonces alguna importancia mantener, en la práctica del Teatro del Oprimido, una referencia a la idea de revolución? Y ¿cuál es el sentido de hablar hoy en día de revolución? ¿Cuál es la pertinencia de usar un término en un momento que para la mayoría de la gente, parafraseando al filósofo Frederic Jameson⁵, el fin del mundo es bastante más plausible que el fin del capitalismo? ¿Cuál es el sentido de hablar de revolución en un momento en que toda tentativa de transformación radical de la sociedad parece ser vista como "totalitaria"? Y para continuar con las preguntas, ¿qué significa revolución? ¿Qué queremos decir cuando hablamos de ello? ¿Nos referimos a cualquier tipo de cambio? ¿A un acontecimiento redentor, a una epifanía? O, por el contrario, ¿a un proceso largo y permanente? Hablamos de "tomar el poder" –¿sobre todo el poder de Estado? ¿o de las pequeñas transformaciones que le dan densidad a nuestro cotidiano? Y el fracaso de la idea de revolución, al menos en Europa, ¿no sería más sensato abandonar definitivamente esa palabra y hablar en términos de *cambio*, *ciudadanía*, *inclusión* o, en la mejor de las hipótesis, de *utopía*?

En el árbol del Teatro del Oprimido, se encuentran las diferentes ramas de las múltiples técnicas desarrolladas por Boal -teatro imagen, teatro periódico, el arco iris del deseo, el teatro invisible,

³ Augusto Boal, *Theatre of the Oppressed*, London, Pluto Press, 2008, pág. 120.

⁴ *Idem*, *ibidem*, pág. 113

⁵ Frederic Jameson, "Future City", *New Left Review* 21, mayo-junio 2003. In www.newleftreview.org/?view=2449

teatro foro, el teatro legislativo... Sus fundamentos y guías son la ética y la solidaridad. La multiplicación es la estrategia de difusión del método o el modo como se diseminan sus semillas. En la cima tenemos la promoción de acciones sociales concretas y continuadas -la transformación de la realidad. La savia que recorre el árbol es la Estética del Oprimido. Y el suelo donde el Teatro del Oprimido asienta sus raíces son los diversos conocimientos: la filosofía, la historia, la política. Es sobre este suelo que nos concentramos ahora. Este texto es un ensayo sobre nuestra forma como pensamos el mundo y la transformación -o sea, un debate sobre la historia, la filosofía y la política. No porque la savia o las frondosas ramas del teatro nos interesen menos, pero sólo porque, para que estas crezcan y germinen, es necesario también mirar de vez en cuando, a la tierra en donde se asientan.

"La revolución no va con nosotros": historias de policías en la cabeza

En las últimas décadas, en Europa, nos hemos acostumbrado a pensar que la revolución no era algo que tenía que ver con nosotros. Incluso en los talleres de Teatro del Oprimido, es frecuente explicar la historia del método en el contexto de América Latina, donde las opresiones eran *duras y políticas*, en contraposición al contexto europeo, donde la democracia y el Estado social tenían resueltas las grandes contradicciones materiales y donde las preocupaciones eran más de orden "interno", *individual y existencial*, lo que se de hecho obligó a Boal a inventarse el arco iris del deseo. Aquí, como mucho, se tendría que hacer una "revolución interior" más de orden psicológica que política.

La realidad, sin embargo, está confirmando estas ideas hechas. En estos dos últimos años, un poco por todo el mundo, y también en Europa, la acción colectiva ha recibido un nuevo impulso. La figura del "manifestante" fue escogida como la Personalidad del Año 2011 por la insospechada revista estadounidense *Time*. La política volvió a llenar las plazas y las calles, incluso en Europa. La idea de un interés común entre los "99 %" (expresión popularizada por el movimiento *Occupy Wall Street*) se volvió a poner sobre la mesa. En Grecia, en España o en Portugal, asistimos a movilizaciones en la calle como no se veían desde hace décadas, muchas veces uniendo actores sociales tradicionales como los sindicatos, y nuevas dinámicas de movilización activadas a través de las redes sociales y de novísimos movimientos. Con la austeridad instalándose a la fuerza e imponiendo un nuevo régimen político que vacía de sentido las decisiones y substituye, en la práctica, parlamentos y gobiernos por poderes no electos, la defensa la democracia -de una "democracia real" no secuestrada por los banqueros y los políticos corruptos- ha vuelo a ser un debate. De repente, problemas vividos como

individuales y sufridos de forma aislada pudieron encontrar una expresión colectiva y buscar su raíz en procesos políticos, sociales y económicos que vivimos.

Antes de la crisis financiera, en 2009, Grecia tenía una de las tasas de suicidio más bajas del mundo. Mediante la imposición, por parte de la Troika y el Gobierno griego, de duras medidas de austeridad, el país registró un aumento del 40 por ciento más de suicidios en el primer semestre de 2010, según el Ministerio de Salud - y varios especialistas alertan que se debe haber duplicado desde entonces. En Portugal, está sucediendo lo mismo. Un fenómeno muchas veces considerado como el más individual de los actos, el más interiorizado de los sufrimientos, el más psicológico de los acontecimientos, encuentra explicación con hechos concretos y externos: el aumento del desempleo, el sentimiento de inutilidad asociado a él, la vergüenza de las deudas acumuladas, el aumento de la pobreza y los recortes de las prestaciones sociales. En Europa, los policías en la cabeza siguen matando pero, como diría Boal, cada vez es más claro dónde están sus cuarteles: en las sedes de los gobiernos y las agencias internacionales.

"No somos anti-sistema, el sistema es que es anti-nosotros", podía leerse en las calles de Barcelona durante la acampada. Ironía o no, la crítica al sistema se fortaleció, y con ella, la idea de una transformación profunda también. Tal vez por eso, en los llamados países occidentales, al menos, el reciente elogio de la "Primavera Árabe" y la "Revolución de los Jazmines" realizado por los medios de comunicación, viene a la par con la preventiva repetición de la idea de que los movimientos revolucionarios en los países árabes sólo tienen sentido porque ellos *todavía no han vivido en una democracia como la nuestra*. Esta idea, repetida de mil y una formas por los diferentes formadores de opinión, contiene una advertencia para nosotros y otra para ellos. Para nosotros, que no somos árabes, que la revolución aquí no tendría sentido porque ya tenemos la democracia (¿qué más se puede pedir?). Para ellos, que la hicieron, la revolución tendría agotado su papel en la elección del primer parlamento -y que entonces ya sería el momento de volver a casa. Pero, como se ve, el pueblo no ha decidido abandonar las calles.

Boal utilizaba el concepto de "ósmosis" para explicar de qué modo los valores, los gustos y las ideas que nos son extraños invaden nuestros cerebros⁶. En realidad, ese es uno de los campos en que la opresión ha ganado más terreno, incluso en los últimos tiempos. Se sabe que la coerción y la represión física son formas efectivas para mantener un sistema, pero la construcción del significados en la mente de las personas es una fuente mucho más decisiva del poder. Esa es la fuerza actual del discurso de la "inevitabilidad de la austeridad", el "no hay dinero", el "estamos viviendo por encima de nuestras posibilidades", que están siendo los argumentos que legitiman el retroceso que vivimos. En el presente contexto, los agentes que

⁶ Cf Augusto Boal, *L'Arc-en-ciel du desir. Du théâtre expérimental à la thérapie*. Paris, La Découverte, 2002.

torturan cuerpos acaban por ser menos eficientes que nuestros policías dentro de la cabeza.

En 2008, muchos de nosotros pensamos que el neoliberalismo finalmente sería derrotado, ya que exponía como nunca a su irracionalidad. Incluso el Financial Times hacía un cuestionamiento subversivo sobre el tema en una de sus ediciones: "El capitalismo, ¿una buena idea?". Tres años después, la crisis ha demostrado que, por desgracia, la respuesta que ha sido dada por la mayoría a esa pregunta es que el capitalismo es "tan inevitable" que incluso causando los estragos que está causando, a pesar de todo, ha de mantenerse. Es verdad que el capitalismo vuelve a ser motivo de debate y ser, para un creciente número de personas, el nombre del problema. Pero al presentar todo este proceso de austeridad como "inevitable", lo que los poderes están intentado inculcar en nuestras cabezas es que nos quedaría, en la mejor de las hipótesis, trabajar en pequeños ajustes al régimen austeritario.

Por eso, discutir sobre la revolución puede continuar pareciendo una extravagancia. Vivimos en un contexto de decadencia del capitalismo, pero en que la crisis del sistema y de ese el orden social no implica, de hecho, la perspectiva de su derrumbe. Si la pregunta de los períodos revolucionarios es la del sentido del poder instituido, o sea, la de saber "si los reyes, los capitalistas, los generales, los sacerdotes conservan cierta utilidad", la época en que vivimos parece poner a un número cada vez mayor de "indignados", otra pregunta, saber si la política en sí conserva alguna utilidad, si "los políticos" sirven para algo cuando las grandes decisiones sobre el mundo se toman en escalas aparentemente intangibles y resultan de los "mecanismos económicos" que parecen escapárseles a ellos y a nosotros.

Revolución como des-especialización y apertura al acontecimiento

La cuestión de la revolución es también saber cómo definirla o qué queremos decir exactamente cuando decimos revolución. Basta ver un rato los anuncios de la televisión y veremos que hay revoluciones para todos los gustos: el detergente que trae una "revolución de blancura" a nuestra ropa, un nuevo concepto "revolucionario" de sopa instantánea, etc. Sin embargo, lo que aquí hablamos no es la revolución en cuanto metáfora vacía o una hipérbola de lo que es nuevo.

Benjamin Constant, escritor y político de la Revolución Francesa, tenía una hermosa definición de lo que es una revolución política: es el momento en que ningún hombre de estado puede

decir a un ciudadano "métete en tus asuntos", porque todos los asuntos pasan a ser de todos⁷. Esta des-especialización, esta quiebra del monopolio de la política por los profesionales, es muy similar a la que propone el Teatro del Oprimido en relación a los medios de producción simbólicos de la realidad. En el fondo, también el método de Boal aspira a esta idea revolucionaria: el momento en que todos pueden hacer teatro (¡incluso los actores!) y, haciéndolo, pueden intervenir en la política y en las decisiones colectivas. Pensada así, la revolución está asociada a esa aspiración democrática de fondo, a esa posibilidad de cuestionar la división social del trabajo que le da a unos el derecho de hablar y de pensar y condena a los demás a la condición de observadores pasivos del espectáculo del mundo. La revolución es esa posibilidad de las personas y sus cuerpos de ocupar un lugar diferente del que les fue prescrito y, haciéndolo, rompan el orden social. En ese momento es cuando se asiste a una quiebra radical de las relaciones de autoridad y de dominación y los roles sociales que presuponen. Hablar de revolución implica por lo tanto considerar la posibilidad de un tiempo disruptivo, un acontecimiento que, como decía Walter Benjamin, que contraria la idea de la historia como una continuación y repetición constantes, que rasga el tiempo homogéneo de los calendarios.

La revolución es por eso un acontecimiento. Todas las revoluciones políticas precisaron de una mecha -en el caso portugués, la guerra colonial; ahora mismo en los países árabes, la respuesta por la inmolación de un vendedor⁸... Pensar la revolución reclama que contradigamos una perspectiva rígidamente estructuralista que, al insistir en la "larga duración" y las "invariantes estructurales", tiene dificultad para considerar el acontecimiento. Contra esta rigidez, han habido intensos debates intelectuales. En Francia, en contra de la escuela estructuralista de Althusser, se argumentaba que "las estructuras nunca salen a la calle" para hacer manifestaciones (una frase escrita en la Sorbona en 1968)⁹ y que si sólo nos detenemos en ellas no conseguiremos pensar en la acción transformadora.

Es cierto que muchas de las teorías que insisten en la importancia de las estructuras están entre las más útiles para reflexionar la opresión, de reproducción de la dominación y de la perpetuación de la desigualdad. Sin duda, es el caso, por ejemplo, de todo el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, que explica en detalle la improbabilidad de cambio dado el peso de las

7 Benjamin Constant, "La Révolte nécessaire", en *Le goût de la révolte*, Paris, Mercure de France, 2008, pág. 86-88.

8 El suicidio del vendedor ambulante Mohamed Bouazizi, de 26 años, fue lo que desató las protestas que desencadenaron la ola revolucionaria en Túnez y después en el norte de África y el Oriente Medio. Bouazizi no pudo obtener una licencia para trabajar en la calle y por ello fue acosado por las autoridades tunecinas durante años. La imposibilidad de continuar pagando los sobornos a la policía, llevó a que su mercancía y su balanza fueran confiscados. Desesperado, el joven prendió fuego a su propio cuerpo.

9 De hecho, esta frase, pronunciada en la Universidad de París durante los acontecimientos del Mayo francés, se hizo más famosa cuando fue utilizada en un debate entre Michel Foucault y Lucien Goldmann, que tuvo lugar el 22 de febrero de 1969, sobre "¿Qué es un autor?". Goldmann, argumentando en contra del estructuralismo "no sujeto" de Foucault cita la frase y agrega que "no son las estructuras que hacen la historia, sino los hombres".

disposiciones que incorporamos (a nuestro *habitus*), está en nuestra forma de pensar y clasificar el mundo, sea en el modo cómo vivimos el género o cómo funcionan los consumos culturales y la cultura escolar. Se percibe la insistencia: la conciencia de nuestros condicionamientos es la primera condición de nuestra liberación. Pero también es verdad que muchas de estas teorías tienen gran dificultad para pensar en el acontecimiento, y que en ellas, por eso mismo, las transformaciones bruscas tienen poco espacio.

La mejor manera de encarar este problema parece ser, como sugiere Bensaïd, tratar el acontecimiento revolucionario como una hipótesis estratégica, rechazando tanto la espontaneidad como un estructuralismo inmovilista. Sólo así se abre el espacio para que pueda emerger ese momento que nunca llega a tiempo, el cual está siempre entre el "ya no" y el "todavía no", esa bifurcación en la historia es el acontecimiento de la revolución. Es por eso, que el arte de la transformación -que sería una buena manera de definir la política que interesa, y aquello que se ensaya en el Teatro del Oprimido- es precisamente el arte del contratiempo, de la percepción del instante propicio, la decisión sobre la coyuntura. La estructura fundamental del método de Boal presupone precisamente esta apertura al acontecimiento. En un foro, como en otras técnicas, cualquier historia es siempre considerada como abierta. La realidad nunca está determinada en un inicio, siempre hay la posibilidad de acción de los oprimidos, siempre hay alianzas en potencia, siempre hay fuerzas transformadoras que ya están allí, pero aún no han encontrado su forma exacta. Es ese "todavía no" que precisa ser ensayado.

Me dicen los que vivieron la Revolución de los Claveles en Portugal que había algo de inexplicable, de telúrico, en ese extraordinario movimiento que se propaga a la velocidad de la luz, que es la difusión, sin que se perciba exactamente cómo, de una conciencia de que es posible, de que la relación de fuerzas permite comenzar a cambiar la realidad 180° -a ocupar el barrio y la fábrica, para tomar la empresa, a decidir que ahora los que mandaban no mandan más. Tal vez es por eso que un pensador como Alain Badiou insista en la naturaleza del "milagro" del acontecimiento revolucionario, "cuya causa no puede ser explicada". Pero al mismo tiempo, es verdad que parece poco que nos quedemos en una especie de estética del evento, como si la revolución, precisamente por ser inexplicable, fuera más una espera "teológica" de un momento mágico que una paciente labor activista y política. Žižek, uno de los pensadores más escuchados de la izquierda de hoy, utiliza (con la elegancia ortodoxa que lo caracteriza) la figura del apóstol San Pablo para insistir en la idea de continuidad y para criticar una especie de sustracción de la revolución a la historia y a la razón estratégica, como si ella no aconteciera por la capacidad de aprovechar ese instante propicio para provocar una transformación que inscriba continuidad en el tiempo. Él dice que San Pablo no se limitó a celebrar el acontecimiento de Cristo, pero lo mantuvo en el tiempo a través de la Iglesia, al igual

que Lenin no se limitó a celebrar románticamente el "evento de octubre", sino que trató de superar sus efectos para un orden social y político duraderos. En sus palabras: "el éxito de una revolución no debe avalarse por el grado sublime de sus momentos de éxtasis, sino por las transformaciones que deja el Gran Evento a nivel de la vida cotidiana, al día siguiente del momento de la insurrección".¹⁰

Si bien es cierto que la revolución es un acontecimiento, y que ése prolonga sus efectos en el tiempo, también es importante insistir en la idea de que la revolución por encima de todo es un proceso. La revolución es un salto en el tiempo histórico, pero la continuidad y la profundidad de este salto depende de si es un proceso de emancipación general.

Cambiar la vida: las revoluciones con minúscula

Ser espect-actor es combinar la observación con la acción. Entonces, ¿cómo hacer la revolución, sin ponerse a esperar que suceda por sí misma? ¿Y cómo asegurar la continuidad de las transformaciones, garantizando que, después de grandes movilizaciones y extraordinarias experiencias, la propiedad, las instituciones y el Estado no queden en manos de los opresores?

Fueron en gran medida estas preocupaciones que dieron origen a la elaboración de diferentes estrategias revolucionarias para la toma del poder. Históricamente, en el siglo XX se conocieron dos principales. La primera es el poder dual: la clase oprimida va pasando a sus manos una parte creciente del poder del Estado a través de la constitución de órganos de poder paralelos, como son los soviets de Rusia (1917), los Comités alemanes (1919-1923) o las comisiones de residentes y trabajadores de Portugal (1974-1975). La segunda es la guerra popular prolongada, que es una especie de versión territorializada de este proceso, en que algunas zonas van siendo conquistadas al Estado opresor y liberadas, como ocurrió en China (1949), en Cuba (1959) o como defendía la teoría de constitución de focos revolucionarios del Che Guevara. Esta tradición atribuye una importancia preponderante a la toma de Estado y a su desmantelamiento. El modelo es generalmente militar: hay un enfrentamiento entre la burguesía y el proletariado, el asalto al poder del Estado es hecho por el partido revolucionario, que encarna los intereses del proletariado en un momento de crisis. Una de las críticas que puede hacerse a estas estrategias es que tienen una visión estado-céntrica y excesivamente

¹⁰ Slavoj Žižek, *Da Tragédia à Farsa*, Lisboa, Relógio d'Água, Octubre de 2010, pág. 175.

profesionalizado el proceso. Estas estrategias fueron el origen de los grandes movimientos victoriosos, pero la Revolución con mayúscula dio lugar también, históricamente, a una visión de la revolución centrada en una especie de acontecimiento apocalíptico que resuelve todo y donde todo sucede -caricaturizando, se toma el Palacio de Invierno, se ocupa el parlamento y de ahí nace una nueva sociedad...

La segunda mitad del siglo XX, sin embargo, nos obligó a repensar algunas de estas cuestiones. Muchos de los pensadores críticos más interesantes pusieron en duda estas ideas. Razmig Keucheyan sugiere que este proceso¹¹ se debe probablemente a dos factores.

El primero es la multiplicación de causas y espacios del conflicto social, de movimientos en torno a otras cuestiones más allá de las económicas –aquello que en el lenguaje marxista más clásico se llamaba, desvalorizándolos, los "frentes secundarios". En este contexto hay también un redescubrimiento de las obras de juventud de Marx y de la problemática de la alienación como antídoto al reduccionismo económico de la opresión– como si la única opresión fuese la explotación laboral. Los conceptos de cultura, de identidad, de hegemonía (desarrollados por Gramsci), el proceso relativo de autonomía de la superestructura, la crítica de la vida cotidiana (Henri Lefebvre), o de la sociedad del espectáculo (Guy Debord) adquieren mayor importancia que nunca. La crítica de las formas verticales de la relación pedagógica, como hace Paulo Freire, y la crítica a las formas autoritarias de "evangelización" política, como hace Boal cuando habla de la superación de la propaganda, tal vez puedan incluirse también en este contexto.

Junto a estas luchas, surge una especie de búsqueda de nuevos sujetos colectivos de emancipación y de nuevas formas de organización que pudiesen ser una alternativa al "Partido" y la clase obrera tradicional. Entre esos nuevos sujetos se encontraban las *mujeres* (independizándose la lucha feminista y contra el patriarcado en relación a la lucha contra el capitalismo); los *jóvenes* estudiantes, particularmente en mayo del 68 francés o en movimientos similares de ese momento en muchos países europeos; los *locos*, que por estar fuera de las convenciones tenían el potencial de poner en peligro muchos aspectos de la organización social en sí (piénsese en Foucault o las experiencias de Guattari en *La Borde*); los *marginales*, en la concepción que le dio Marcuse, que procuraban el impulso revolucionario en los sectores no integrados y no cooptados por la sociedad de consumo; los *obreros migrantes*, como el *operaísmo* de Toni Negri en la década de 1970; los *presos* (recordemos otra vez a Foucault, y el Grupo de Investigación sobre las Prisiones); o los *gays*, lesbianas, bisexuales y trans, cuyo origen del movimiento fue en muchos países profundamente radical y antisistema.

¹¹ Razmig Keucheyan, *Hémisphère Gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones, 2011, pág. 41-61.

¿Cómo aprovechar este conjunto de opresiones y luchas en una red común? La *alienación* parecía ser, más que la *explotación* (marcadamente económica), el concepto que permitía abarcar este conjunto de conflictos y sujetos. Para muchas de las corrientes de la denominada nueva izquierda, en la década del 70, la revolución pasa a no ser tanto una revolución política y social, en el sentido de la toma del poder y de la estatización de los medios de producción, sino más bien la liberación de los hombres y las mujeres de la alienación: en las relaciones con los otros, en la familia, en la vida cotidiana, en el campo de la sexualidad, etc. De hecho si el poder estaba “en todos los lados” ¿cómo concebir la toma del poder (una definición clásica de la revolución política) sin ser la multiplicación de una infinita miriada de revoluciones profanas y cotidianas?

El poder está en todas partes. ¿La revolución también?

La obra de Foucault es un buen ejemplo de este tipo de concepción. Presta una atención particular al detalle de los mecanismos de poder, a su historia y arqueología, las estrategias de la docilización de los cuerpos (es decir, la incorporación de la dominación), al poder disciplinario (sobre todo en el dominio de la sexualidad y la locura), la constitución de áreas de saber como formas de poder. Para el filósofo francés, el poder existe de abajo hacia arriba, disperso en las relaciones sociales, estructurado a través de instituciones intermediarias como la escuela, el hospital o la prisión. El poder político se ejerce por eso, a través del cruce de prácticas, saberes e instituciones -el aparato escolar, la psiquiatría, la justicia¹²... De acuerdo con esta lógica, el análisis de las relaciones de opresión implica tener en cuenta: el sistema de diferenciaciones en las que se basan (las desigualdades económicas, lingüísticas, culturales, de competencia, etc.); los objetivos del ejercicio de ese poder (mantenimiento de los privilegios, la acumulación de capital, el ejercicio de una función); los instrumentos utilizados (armas, discurso, mecanismos de control, formas de vigilancia); las modalidades de institucionalización de estas relaciones (reglas, jerarquías, instituciones, rutinas, leyes...)¹³. Podemos ver la utilidad de este esquema, en particular, para el Teatro del Oprimido. Una representación compleja de una situación de opresión concreta debe contener todos estos elementos. Pensemos en una pieza de teatro foro. Es evidente que gana si, más allá de la situación más elemental de discusión entre opresor y oprimido, dejamos claro cuáles son los sistemas de opresión expresados en este conflicto

12 Estos tres ejemplos son dados por Foucault en un debate televisivo realizado en 1971 entre él y Noam Chomsky y, está disponible en youtube. [N. del T. en castellano - <http://www.youtube.com/watch?v=c2sYYBQk-mE>]

13 Cf Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2008, pág. 107-109.

concreto, cuáles son los objetivos y los deseos de los antagonistas, cuáles son los instrumentos empleados para ejercer la opresión, cuáles son las normas y las instituciones que codifican y materializan esa relación de poder. Ensayar la revolución es, por esto, intervenir en cada una de estas dimensiones.

Pero si el poder está así diseminado, la cuestión de la revolución pasa a estar, no tanto en la confrontación con el Estado, pero más en la multiplicación de espacios de contestación así como de sus actores. Dados los múltiples micropoderes, la lucha de los oprimidos no tendría propiamente un clímax, un momento apoteósico, la "lucha final" que se invoca en la famosa canción de *La Internacional*. La revolución parece entonces, sobre todo, un conjunto de microresistencias y es siempre escrita en plural.

Muchas otras perspectivas van en el mismo sentido. La idea de que vivimos en una "sociedad de control"¹⁴, desarrollada por Deleuze y Guattari, presupone más o menos el mismo tipo de respuesta. Guattari definió como revolucionario "un proceso que se lanza en una vía irreversible y que, por estar razón, escribe la historia de manera inédita"¹⁵. En muchas de estas concepciones la revolución parece ser, más que un proyecto político, un modo de existencia, un estilo, una estética, un modo de subjetivación y resistencia, un campo transgresor de la micropolítica.

Estos enfoques, como se adivina, trajeron importantísimas contribuciones y, al mismo tiempo, grandes dificultades.

En una edición francesa del libro *Teatro del Oprimido y Otras Poéticas Políticas*, Augusto Boal dedica su obra "A todas las clases oprimidas y a los oprimidos dentro de estas clases". La capacidad de ver varios sistemas de poder -el patriarcado, el heterosexismo, el racismo, la dominación basada de la edad, en la lengua, en la cultura... -y la forma como ellos tienen autonomías relativas, es un aprendizaje importantísimo para nuestra vida práctica; y estas teorías contrarían una visión de transformación social que se limita a ver sólo la explotación capitalista y que su superación sea la liberación automática en relación de todas las otras opresiones. Cada persona desempeña varios papeles sociales y es clásico el ejemplo, recurrente en el Teatro del Oprimido, de alguien que es al mismo tiempo obrero oprimido y marido opresor. De hecho, no por ser un gran sindicalista de izquierda se deja de ser automáticamente un marido opresor en casa o un colega de trabajo machista. Un mural

14 Ver Gilles Deleuze, "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", in *L'autre journal*, n°1, mai 1990. Disponible en internet.

15 Félix Guattari, *Micropolitiques*, Paris, Les empecheurs de penser en rond, 2007, pág. 257.

feminista exponía este problema de forma ciertamente provocadora: “no hay nada más parecido a un machista de derecha que un machista de izquierda”. O sea, hay interrelación pero también hay autonomía entre los sistemas de opresión y el Teatro del Oprimido ensaya la transformación de cada uno de ellos.

A la par de la atención a los varios sistemas de poder y a la defensa de la no jerarquización de las luchas, estas concepciones del poder tenían un segundo mérito, que fue politizar lo cotidiano y aportar nuevas esferas de la vida hacia el centro del conflicto social. Al llamar la atención sobre la necesidad de transformar las instituciones y de crear formas de resistencia a los mecanismos sutiles de poder en el día a día, hay una serie de espacios que son repolitizados y que pasan a ser objeto de la lucha contra la opresión. Muchos de estos espacios, como las relaciones entre los enamorados, los conflictos en el aula, la discriminación en los espacios de consumo, la apropiación en el espacio público, entre tantos otros, son trabajados con gran frecuencia en el teatro foro que hoy se hace en Europa -y probablemente en otras partes del mundo. En sí misma, esta idea también permitió revitalizar la teoría crítica, en particular, en décadas (como fueron los 60, 70 y 80 del siglo pasado) en la que algunos de los puntos de apoyo de tantos revolucionarios fueron cayendo o revelando su faceta monstruosa (la Unión Soviética, el régimen chino, o lo que ocurrió en Vietnam...).

También hay un tercer punto de vista de estas concepciones. Por la necesidad de mirar el poder y la emancipación en todos los espacios de la vida, estas teorías han dado un nuevo impulso a la crítica de las modalidades de dominación en el interior de las organizaciones y movimientos revolucionarios en sí (sindicatos, partidos políticos, asociaciones..) y a la relación vertical entre masas y vanguardia -relación que el propio Teatro del Oprimido en su estructura fundamental, parece cuestionar. También advierten de las mil y una formas de ejercicio del poder en las relaciones intersubjetivas. De cierto modo, aquí radica uno de los factores de atracción y uno de los potenciales más fuertes y más apreciados del método de Boal -en él, el teatro revolucionario no es el que hace propaganda de la revolución como idea abstracta, sino el que ensaya la transformación de las relaciones de opresión en todas las escalas de nuestra vida cotidiana.

Dicho esto, y volviendo sobre la idea de que otro mundo es posible, estas teorías también tuvieron efectos contradictorios que merecen una mirada crítica por parte de quien piensa que estamos lejos de haber llegado al final de la historia. Ellas ponen problemas imposibles de resolver en su marco. Mencionaré aquí sólo dos que me parecen centrales: el rechazo de la totalidad y de un principio de estructuración del poder, sin lo cual es difícil trazar una estrategia

de transformación; y una lógica de huida** que, en realidad, puede contornear el poder sin transformarlo.

De la fragmentación identitaria al “somos el 99%”

Transformadas algunas de las principales experiencias revolucionarias del siglo XX en dictaduras burocráticas y autoritarias (como ocurrió con los países del Este), derrotadas algunas de las últimas esperanzas revolucionarias en Europa (como sucedió con Portugal a mediados de la década de 1970), la revolución pasó a ser para muchos de los que vivieron esos “largos años sesenta”, en la mejor de las hipótesis, la memoria -aunque heroica- de que hemos perdido. Para otros, la revolución pasó incluso a ser una idea que era importante combatir: ello implicaría un intento de comprender la realidad en su totalidad, que siempre tendría una pulsión totalitaria de querer someter la realidad a nuestros deseos. Era preciso abandonar la idea.

Con respecto a sí misma la acción política propiamente dicha, verificó un "cambio identitario", es decir, la movilización a partir de categorías específicas, que valen precisamente por no ser totalizantes. En este sentido, los nuevos sujetos sociales y políticos que ganan importancia en esta época (negros, gays, presos, lesbianas inmigrantes o cualquier otro tipo de combinación entre estas y otra categorías) se sitúan en la antípoda de identidades como “pueblo” o “clase obrera”, cuya ambición era precisamente que pudiesen coincidir, por lo menos en términos estratégicos, con toda la sociedad. Tuvimos que esperar hasta el final de la década de 1990 para ver resurgir un movimiento que, a escala global, colocase la necesidad de convergencias y de una agenda común entre ese calidoscopio de luchas: “el mundo no es una mercancía” y “otro mundo es posible” fueran algunas de las palabras de orden que unificaron las resistencias y animaron al movimiento alterglobal al inicio del siglo XXI.

Utilizando los términos propuestos por Julián Boal¹⁶, la apología de la política identitaria tiene tendencia de caer en dos trampas: el esencialismo y el hiper-individualismo. La primera concibe la identidad como una esencia y no una estrategia de lucha, por ejemplo, atribuyendo

** N.del T. “Huida” es una palabra que usa Soeiro de manera reiterada a lo largo del texto. Soeiro se refiere a cuando no se enfrenta directamente el sistema. No se lo confronta. Escaqueo. Por ello habla de “estrategia de la huida” o “lógica de la huida” que en castellano puede parecer contradictorio.

¹⁶ Reproduzco de memoria los argumentos presentados en una conferencia en Barcelona organizada por Forn de teatre Pa'tothom bajo el "Teatro del Oprimido: ¿Ideología el método?", 28 de octubre de 2011.

determinadas características a las mujeres como si ellas fuesen “naturalmente” diferentes de los hombres y como si lo importante fuera valorizar esas diferencias: o definiendo las categorías de lesbica o gay no a partir de la experiencia de la discriminación (en cuyo caso el final de la discriminación también significa la desaparición de esas mismas categorías) pero a partir de una “cultura” propia que sería necesario preservar o de determinados trazos de personalidades que sería necesario afirmar de forma positiva. La segunda trampa, el hiper-individualismo, es la economía de lo que es común, como si cada persona fuera lo que en sí mismo lo hace único, y no lo que hace de él su rol social, la posición que ocupa en la estructura social, las identidades colectivas. En este caso, existe el problema de la representación: en último caso, yo sólo puedo representarme a mí mismo (estética, teatral y políticamente), y esto significa, en el extremo del argumento, la imposibilidad de organización colectiva y de la mediación en nombre de un grupo. Sin embargo, sin esta mediación no hay política -es decir, no hay revolución.

En un artículo sobre la izquierda y la política de identidad¹⁷, Eric Hobsbawm recordaba que la izquierda ganó cuando consiguió “una unidad, una coalición de alianzas y de grupos, no en función de objetivos específicos, pero por las grandes causas universales a través del cual cada grupo acreditaba que sus objetivos particulares podían realizarse: democracia, república, socialismo, comunismo”. De la misma forma, los socialistas tuvieron fuerza “siempre que concebían la lucha de los trabajadores no como una lucha sectorial de algunos intereses, sino como un motor de la liberación general. Fuera quien fuera quien quisiese luchar por el futuro debería unirse al movimiento de los trabajadores”. Si se limita ser una mera coalición de grupos e intereses considera Hobsbawm, la izquierda tendrá menos fuerza precisamente por no ser portadora de un proyecto universal. Históricamente, este proyecto estaba siendo llamado socialismo, pero escoger el nombre no es lo más importante -y la propia idea de una alternativa global, de una lucha en que articulara estratégicamente varias luchas, se vuelve relevante.

El universalismo, bien lo sabemos, no está de moda, y en parte por la justa crítica de cuando lo universal fue históricamente un particular arrogante que pretendió hablar a nombre de todos. Pero tener una visión de la totalidad no tiene que significar necesariamente ser insensible a la diversidad. En realidad, la totalización es indispensable pensarlo para una transformación que sea más una suma de micro-reivindicaciones. Quizás la ventaja de mantener en la práctica de Teatro del Oprimido, una referencia la idea de revolución pase también por aquí, esto es, por la necesidad de tratar de tener una visión de conjunto sobre cómo es qué los varios sistemas de opresión se organizan, cómo es que el poder se estructura, cual es la lógica que hace funcionar la sociedad en cuanto sistema.

¹⁷ Eric Hobsbawm, “A política de identidade e a esquerda”, in Bruno Peixe Dias e José Neves (coord.), *A Política dos Muitos. Povo, Classes e Multidão*, 2010, pág. 341-354

Cuando Boal describe su experiencia de Teatro Legislativo en Rio de Janeiro, señala la importancia de los festivales en que los diferentes grupos se encuentran para compartir problemas y encontrar mecanismos de solidaridad¹⁸. Cada uno de esos grupos trabajaba a partir de su experiencia y se organizaban en torno de causas concretas, pero la belleza del mandato y del trabajo de equipo también pasaba por tejer una relación entre estos núcleos y hacer la traducción entre las diversas luchas, para que pudiese haber solidaridad, comunicación y una gramática política común. Sin embargo, la traducción entre opresiones y luchas implica precisamente una referencia a la totalidad. Una mujer que lucha contra la violencia doméstica es probablemente una feminista comprometida, al igual que un estudiante luchando por las becas es un activista indispensable, o una obrera que lucha contra su patrón es ciertamente una respetable luchadora sindical. Pero es cuando hacemos las uniones de varios sistemas de opresión, cuando cada militante reconoce la causa del otro como una parte de su propia causa, cuando cada lucha es una lucha contra un conjunto de opresión y del sistema que la organiza, que la perspectiva de otro mundo se vuelve plausible – que la hipótesis de la revolución comienza a ganar densidad.

Esta cuestión nos pone obviamente un problema difícil, que es saber lo que constituye la totalidad que une varias luchas. En un ensayo antiguo, a propósito de la relación entre el arte y la revolución, Eduardo Prado Coelho colocaba la cuestión en los siguientes términos: “Donde hay clases, toda la diferencia es de clase. Pero el socialismo no es la abolición de las diferencias: es la abolición de las clases dando libertad a las diferencias”. Reconocer la importancia que el derecho a la diferencia es fundamental para pensar la revolución como proceso emancipador. La visión ortodoxa de acuerdo con la cual la "centralidad de la lucha de clases" era interpretada como una subordinación jerárquica de todas las luchas a la lucha en torno de la cuestión del trabajo y de la propiedad no nos sirve. Pero esto no quiere decir, precisamente por lo que dice Prado Coelho, que deba rechazarse la existencia de un principio de un sistema que organiza el conjunto de la sociedad.

"Nosotros, el pueblo". Así comenzó el manifiesto del movimiento *Occupy Wall Street*, que tomó la plaza Zuccotti en el corazón del distrito financiero de Nueva York. La tentativa de definición de un “nosotros común”, el movimiento identificaba también a "ellos" contra lo cual era preciso unir fuerzas: toda las entidades que producen las desigualdades, “en un tiempo en que las corporaciones, que anteponen el lucro por encima de las personas, los intereses privados encima de la justicia y la opresión encima de la igualdad, mandan nuestros gobiernos”. La

¹⁸ Augusto Boal, *Teatro Legislativo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1996, pág. 117-133.

movilizaciones iniciadas en 2011, cuyas réplicas aún hoy se manifiestan, surgirán del marco de la mayor crisis capitalista de las últimas décadas y parten -en el mejor de los casos- de la indignación en relación a la injusticia social, de los impactos sociales de la “dictadura de los mercados” y de la complicidad de los gobiernos e instituciones en relación a proceso de empobrecimiento en curso. De cierta forma, ellas también colocan sobre la mesa la necesidad de encontrar denominadores comunes. Una sociedad en que todo sin excepción puede transformarse en mercancía -la solidaridad como en el tercer mundo al arte contestatario, la preocupación ecológica a la liberación sexual¹⁹- la posibilidad fuerte que algunos de estos movimientos plantean es que el rechazo al capitalismo, en cuanto lógica que organiza el conjunto de la sociedad, puede ser ese “no común” para unificar resistencias y unir el 99% contra el 1%.

La estrategia de huida, o los modos de anticipar la derrota

Una de las razones de la popularidad del dispositivo del teatro foro es probablemente la urgencia de la acción que estimula. Confrontados con cualquier situación, los espect-actores son llamados a intervenir y a hacer cualquier cosa para que la realidad cambie. Más que los debates abstractos sobre las necesarias transformaciones estructurales, el teatro foro reclama de quien se confronta con las situaciones de opresión, la activación inmediata de mecanismos de resistencia y desafía la investigación sobre aquello que, con nuestro comportamiento, puede hacer cambiar el estado de las cosas. Hay sin embargo, algunos riesgos que, por ser comunes, vale la pena problematizar. Uno de ellos es una llamada a la acción individual, como si el teatro foro procurase héroes cuyo cambio de comportamiento alteraría, como por arte de magia, pesados sistemas de opresión. Otro es la posibilidad de reducir la lucha contra la opresión a una micro-resistencia y al contrapoder. Esta tendencia no es sólo una característica de muchos de los foros que vemos. Ella tiene también expresiones y raíces teóricas que importa conocer.

De acuerdo con un conjunto de teorías que ganaron peso y adeptos en el campo del pensamiento crítico y del movimiento social alterglobalización, la desobediencia, la resistencia, la construcción de espacios autónomos, la insurrección, parecen constituir el campo semántico

¹⁹ Desde la "solidaridad con el tercer mundo" utilizada como publicidad de una cadena de restaurantes (el ejemplo de Agua Ética de *Starbucks*), hasta la Marcha del Orgullo Gay LGBT transformado en parada comercial, de la recuperación de las formas de organización no jerárquicas y autónomas como nuevas modalidades de gestión de la mano de obra en el capitalismo flexible a la creación de mercados asociados a la conciencia ecológica y a la "agricultura orgánica" o transformación del arte contestatario en mercancía (¡incluso el Teatro del Oprimido!), el capitalismo parece tener el hechizo de Midas, el rey que se le dio el poder de convertir en oro todo lo que tocaba. Midas después de una alegría sin límites, se dio cuenta de que este don podía convertirse en una aflicción sin precedentes cuando abrazando a su hija, también se convierte en oro. Aunque el capitalismo, que ha sido adaptado a cualquier civilización, no parece tener propiamente estos sentimientos humanos del rey.

de la emancipación. Michel de Certeau hablaba a propósito de la resistencia cultural y de la invención de lo cotidiano, de las tácticas como las armas de los débiles mientras que las estrategias estarían reservadas a los fuertes. ¿Quizá debemos conformarnos con esta limitación? ¿Quizá a los oprimidos no les queda otra que *dar un bandazo* a la opresión, *rodearla*, escaparse pero nunca vencerla? ¿Quizá el propio dispositivo del teatro foro estimula acciones de este tipo?

Uno de los representantes de estas corrientes más autonomistas es el autor del libro “Cambiar el mundo sin tomar el poder”, John Holloway²⁰. Su propuesta fundamental es que se debe rechazar la idea de que la conquista del poder de estado es una condición de la transformación: el verdadero cambio consiste en aprovechar los espacios de libertad que el capitalismo deja abiertos y crear contextos en que ponemos a funcionar nuestra vida colectiva con otros principios que no nos da el sistema que vivimos. Otro autor, Toni Negri, trae a debate el concepto de multitud, cuya potencia es ser un poder constituyente que resiste siempre a su institucionalización en soberanía. La multitud es un conjunto indiferenciado de los “de abajo” y la ausencia de unidad parece ser un proyecto político en sí misma. En este caso, la militancia y el activismo aparecen, no tanto asociadas a la paciencia revolucionaria, que va interviniendo en la relación de fuerzas y que prepara la crisis revolucionaria, sino más como una combinación de una resistencia inmediata como la esperanza de un acontecimiento incierto.

Es verdad que hay hoy un conjunto significativo de experiencias que se basan precisamente en la construcción de espacios liberados frente a la lógica mercantil y a determinadas formas de opresión. Los proyectos de las eco aldeas, de los centros sociales y de las casas ocupadas, de las viviendas comunitarias, de productoras culturales alternativas, de modos de vida que se basan en el aprovechamiento^{***}, al rechazar el consumo omnívoro y la creación de mecanismos de auto-gestión que reducen al mínimo la jerarquía pueden anunciar. en el presente, el mundo que queremos construir y que puede hacernos vivir, ahora, la vida que queremos. Estos “espacios excepcionales” tienen ciertamente el mérito de rechazar la idea de la revolución como un mero aplazamiento de ésta, como “evacuación del cotidiano y de lo concreto a través de un mañana garantizado por el sentido de la Historia”, en palabras críticas de Raoul Vaneigem²¹ uno de los resistentes de la Internacional Situacionista. Este tipo de experiencias tienen, además, un

20 John Holloway, *Changing the World without Taking Power*, New York, Pluto Press, 2003.

***[N. del T.] Soeiro utiliza la palabra “respigação” en el original, que él mismo define como “la actividad de aprovechar los restos que quedan después de la cosecha. Era común en las sociedades campesinas e incluso la ley permitía, que una vez hecha la cosecha, el resto de frutas, de patatas o lo que fuera podía ser aprovechada por cualquiera persona.

21 Raoul Vaneigem, “Postface”, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Paris, Mille et Une Nuits, 1994.

papel importante en la creación de consciencia, en la experimentación, en la politización. En el proceso de apropiarnos del espacio y del tiempo para construir con nuestras manos la realidad, aunque sea a pequeña escala, es normalmente un extraordinario aprendizaje. En esos momentos constituyentes descubrimos muchas veces capacidades y solidaridades que nunca imaginábamos. Pero tenemos que preguntarnos, como siempre hace un jocker en una sesión de teatro foro, cuál es la raíz del problema, para percibir si esas soluciones la cuestionan. ¿Tenemos razones para pensar que la energía de estas excepciones se disipan si quisiéramos luchar para cambiar las propias reglas de juego? ¿Quizá estas experiencias dispensan una "acción estratégica" más allá del presente? La verdad, debemos cuestionarnos, en estos casos, si lo que se está proponiendo no es que se sustituya la lucha en sus diversas formas (social, política, sindical, institucional...) por el exilio, por la huida, por la distancia del aparato de estado, más que su enfrentamiento. Y si eso no es también, paradójicamente, una forma de renuncia. Es cierto que la política de los oprimidos no es interna al Estado, pero está necesariamente en relación con éste. Tener o no tener el Estado a nuestro lado, conquistarlo para los oprimidos o no, hace toda la diferencia. Una de las razones por las cuales el Teatro Legislativo puede ser tan interesante es precisamente por obligarnos siempre a pensar en la forma cómo la transformación de situaciones concretas tienen una relación con una estructura de poder que ultrapasa en mucho el cuadro de interacción que una pieza puede presentar.

Dirigiéndose a los activistas del movimiento *Occupy Wall Street*, durante la propia ocupación de Zuccotti Park, Slavoj Zizek hizo un llamamiento: "No os enamoréis de vosotros mismos. Nos lo pasamos genial aquí, pero lo que importa es el día siguiente, cuando tenemos que volver a las vidas normales. ¿Se habrá provocado algún tipo de transformación? ¿Qué queremos? ¿Qué tipo de organización social puede substituir el capitalismo? ¿Qué nuevo tipo de liderazgos?"²² Aunque la huida puede ser una cómoda estrategia por un cierto período de tiempo, sabemos que siempre es intermitente y que sobre todo deja intacta las lógicas dominantes si renuncia a intervenir en la relación de fuerzas concretas. De hecho, la principal debilidad de muchas de las propuestas de resistencia, de creación de espacios autónomos y de contrapoder es que ellas "teorizan la derrota por anticipado. La interiorizan y naturalizan de tal modo que se volverán incapaces de imaginar otra cosa que no sea las zonas de autonomía temporal al margen del sistema"²³. Ahora, ensayar la revolución exige la perspectiva no sólo de la resistencia -ni mucho menos del exilio-, pero sí la de la transformación radical y la de una lucha que tenga perspectiva de ser mayoritaria y ganadora. Exige, precisamente, una estrategia revolucionaria para poner el mundo patas arriba.

22 Slavoj Zizek, "Don't fall in Love by yourselves", in *Occupy. Scenes from Occupied America*. New York: Verso, 2011.

23 Slavoj Zizek, *Le Sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, Flammarion, Paris, 2007, pág. 316.

La revolución como referencia, el Teatro del Oprimido como arte estratégico

Marx decía que las revoluciones eran “el motor de la historia”. Walter Benjamin, que desarrolló una forma muy propia de crítica romántica sobre la civilización moderna, veía la revolución como una alternativa a la propia ideología de progreso: el momento en que ponemos freno al convoy que nos lleva en dirección a la barbarie²⁴.

En el inicio de este texto nos preguntábamos si tenía sentido mantener hoy una referencia a la idea de revolución. Me gustaría por eso defender que sí, por varios motivos.

Una primera razón mira hacia el pasado y hacia la "tradición de los oprimidos". Las revoluciones deben ser recordadas porque revelan la potencia transformadora que existe dentro de cada uno de nosotros y colectivamente en las sociedades. Como recuerda el historiador Eric Hobsbawm, la Revolución Francesa, por ejemplo, “revela la fuerza del Pueblo de tal forma que ningún gobierno se autoriza a olvidar”²⁵, y es válido también en relación al susto que representó, para las clases dominantes, el 25 de abril en Portugal (la Revolución de los Claveles). Las revoluciones son “el momento donde la idea de fatalidad desaparece y el pueblo gana ventaja”²⁶ y recordar la posibilidad de ese momento es altamente pedagógico: por la esperanza que suscita a los oprimidos pero también por el miedo que provoca a los opresores.

En el epílogo del célebre libro “El Estado y la Revolución”, escrito el 30 de noviembre de 1917, Lenin guarda una página para escribir lo siguiente: “es infinitamente más útil hacer la experiencia de una revolución que escribir sobre ella”²⁷. No lo dudamos. Y, sin embargo, estamos escribiendo sobre ella o la ensayamos. ¿Vale la pena? El historiador Jack Goldstone explica que las revoluciones son raras porque presupone una masa de descontentos dispuestos a actuar y un Estado cuya legitimidad y autoridad se encuentra contestados por una fracción de los que le apoyan habitualmente (de un punto de vista económico o militar, por ejemplo). Pero acrecienta que además de los dos factores, para que una revolución acontezca efectivamente es preciso que le preexistan ideas radicales (y radical significa literalmente ir a la raíz de los

24 Walter Benjamin, *Sobre Arte, técnica, Linguagem e Política*, Relógio d'Água, 2012.

25 Eric Hobsbawm, *The Age of Revoltuion. 1789 – 1889*, London, Vintage Books, 1996.

26 Serge Halimi, “Éloge des révolutions”, in *Manière de voir* n° 118, *Le Monde Diplomatique*, agosto-setembro 2011.

27 I. Lenine, *L'État et la Révolution*, Pequim, Éditions Langues Étrangères, 1970, pág.150.

problemas) que problematicen el orden social²⁸. Esas ideas pueden ser extremadamente minoritarias en un principio pero a ellas pueden unirse, en un momento de crisis, todos aquellos cuyas creencias y lealtades anteriores han estado disueltas. Esta es otra buena razón para continuar hablando de revolución, así no hayamos pasado (todavía) por la experiencia de hacerla.

Mantener sobre la mesa estas ideas y la hipótesis de una transformación profunda implica nombrarla y hablar de ella, no para hacer la propaganda de su supuesta inevitabilidad, sino para que permanezca como hipótesis abierta en el campo de lo posible. De hecho, mantener esa hipótesis es también lo que permite una de las preguntas fundamentales de cualquier teoría crítica: saber porqué la revolución no acontece o, si se quiere, porqué es que, aun habiendo tanta injusticia, tanta desigualdad, tantos privilegios, tanta explotación, tanta miseria, el mundo no se transforma radicalmente. Es por referencia a la posibilidad de otro mundo, de una situación hipotética sobre todo aquello que no existe, que vuelve posible hacer crítica de éste. Sólo conseguimos ver la realidad con una perspectiva crítica cuando admitimos que la realidad no es necesariamente aquello que existe y cuando confrontamos lo que existe con aquello que podría existir. La tarea de "hacer la realidad inaceptable"²⁹ es una de las principales funciones de la sociología crítica de acción política revolucionaria y del Teatro del Oprimido. Para eso, es preciso desnaturalizar la realidad, quitar de los procesos sociales ese "sello familiar"³⁰, que los protege de cualquier intervención.

La referencia a la idea de la revolución es también una manera de mirar la realidad a partir de un proyecto para el futuro y no de meras "maniobras" del presente. Se trata de desarrollar un pensamiento sobre el ahora que tenga una perspectiva histórica que vaya allá de cada circunstancia. Es esta "razón estratégica" que permite desarrollar una acción en el presente que tenga una relación con el proyecto de sociedad y que así alimente ese "esfuerzo paciente" de transformación independientemente de las derrotas coyunturales³¹. En la acción política concreta, así como en el análisis de una situación de opresión o de una sesión de teatro foro, se combina la perspectiva histórica con la atención al acontecimiento; la elección del acto concreto de cada situación combinada con la percepción de todo proceso; la revolución en cuanto transformación de todas las estructuras de poder combinada con la consideración de la importancia de transferir las instituciones y el poder de Estado a las manos de los oprimidos.

28 Jack Goldstone, *Revolutions. Theoretical, Comparative and Historical Studies*. Cengage Learning, 2002.

29 Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable*, Paris, Éditions Demopolis, 2008.

30 La expresión es de Bertold Brecht en *Pequeno Organon para o Teatro*.

31 Cf Antoine Artous, "Daniel Bensaïd ou la politique comme art stratégique", en *Contretemps* n° 7, septiembre 2010.

Una razón violenta para continuar

Confrontando con la cuestión de saber porqué es que con tanta hambre aún no ha habido un revuelta, alguien respondía que “las personas no se revuelven cuando tienen hambre, sino cuando encuentran injusto tener hambre”. Ese elemento subjetivo, que es lo transforma a la *víctima* en *oprimido* que quiere luchar, es esencial cuando se pretende transformar. La belleza de la experiencia revolucionaria es que ella es una *praxis*: para transformar la realidad, los seres humanos se transforman a sí mismos; al transformarse, los individuos transforman también la realidad. Esa es la característica del Teatro del Oprimido y su dialéctica.

Pensando en nuestras vidas y viendo el pasado, nadie se atreverá ciertamente a decir que la transformación de la realidad que existe es cosa sencilla y lineal. Se trata de un proceso lento y no siempre tenemos el privilegio que nuestra existencia coincida con los momentos históricos, en que el continuismo de la evolución es perturbado por la discontinuidad de las rupturas revolucionarias. Es cierto que tomar el poder de Estado no es ese momento apocalíptico y redentor que cambia todas las relaciones sociales. Es cierto, también que no existe un sujeto único, investido mesiánicamente de la tarea revolucionaria. Mas eso no debe hacernos abandonar el campo de la lucha ni optar por la estrategia de la huida. Ensayar la revolución es trabajar persistentemente como posibilidad, como hipótesis que nos exige perfeccionar nuestra descripción del mundo, confrontar nuestros deseos, encontrar las articulaciones entre las luchas y las alianzas entre los movimientos que permiten vencer y no solo contornear la raíz de la opresión.

Desembarazada de voluntades divinas, de esperas metafísicas, de garantías científicas o de determinaciones históricas, la transformación vive de elecciones y de bifurcaciones de la política. Si insistimos que el Teatro del Oprimido es un ensayo de la revolución es porque ella no es sólo una mera “resolución de problemas” que no toman como referencia la posibilidad de trascender el orden capitalista. Inmersa en la incertidumbre de la batalla, en la inconstancia de la relación de fuerzas, este ensayo permanente dispensa la creencia tranquilizadora en un sentido de la historia que funcionaría necesariamente a su favor, pero exige que permanezca esa hipótesis estratégica de lo radicalmente nuevo en relación a lo que existe. En un periodo en que la revolución no está en orden del día, ser revolucionario es alimentar esa “lenta impaciencia” de la transformación de la que nos habla Daniel Bensaïd. Y si no hubiese otros motivos, ahí tenemos el principal argumento y la más violenta razón para continuar: la miseria del presente cuando la confrontamos con la riqueza de lo posible. El Teatro del Oprimido es ese ensayo y esa pedagogía de lucha.

José Soeiro (Porto, 11 de agosto de 1984) es un sociólogo, jocker de Teatro del Oprimido y político portugués. Fue diputado para la Asamblea de la República, elegido por el Bloco de Esquerda, entre 2005 y 2011. También ha sido candidato, por el mismo bloque para la presidencia del Ayuntamiento de Porto en las elecciones municipales del 2013. Ha sido el único profesional que ha llevado a cabo un proyecto de [Teatro Legislativo](#) en Europa con "Estudiantes por Empréstimo",

Título original: "Um ensaio da revolução - Teatro do Oprimido, teoria crítica e transformação social". Se puede encontrar en la web del [Instituto Augusto Boal](#).

Traducido al castellano por Montse Forcadas y Mafalda Esteves.

Forn de teatre Pa'tothom

Barcelona, diciembre 2013

