



Objetos en revolución. Hacia una (cosmo)política idiota

Iñaki Martínez de Albeniz ¹

Recibido: 14-11-2019 / Aceptado: 27-07-2020

Resumen. Las cosas son dependiendo de cómo las hagamos públicas. Este es el sugerente argumento del dispositivo, de largo aliento e influencia, *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, desplegado por Bruno Latour y Peter Weibel en el ZKM de Karlsruhe en 2005. Este artículo, al modo de un re-enactment tramposo, trata de invertir el orden de los factores para alterar el producto: “Lo público se hace a partir de la movilización de las cosas”. *Making the Public with Things* sería el contraeslogan. Para mostrar que las cosas hacen lo público, se someterán a prueba de esfuerzo dos objetos, banderas y rodamientos que, pese a que difieren entre sí en cuanto a utilidades y carga simbólica, resuenan en la misma frecuencia cosmopolítica, es decir, desde el punto de vista de lo que Simondon llama su modo técnico de existencia, detonando inesperadas materialidades públicas (Marres).

Palabras clave: cosmopolítica; idiocia; objeto técnico; ensamblaje; diseño especulativo.

[en] Objects on Revolution. Towards Idiotic (Cosmo)Politics

Abstract. Things are depending on how we make them public. This is the inspiring argument that Bruno Latour and Peter Weibel activate in *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, an exhibition developed at the ZKM in Karlsruhe during 2005. This article, as a fake re-enactment, tries to reverse the order of factors to alter the product: the public is made by the mobilization of things. "Making the Public with Things" would be the counter-slogan. To show how things make the public, two objects, flags and bearings, will be subjected to a stress-test. Although differing from each other in terms of utilities and symbolic load, they resonate on the same cosmopolitical frequency due to the fact that, according to what Simondon calls their technical mode of existence, they *detonate* unexpected public materialities (Marres).

Keywords: cosmopolitics; idiocy; technical object; assemblage; speculative design.

Cómo citar: Martínez de Albeniz, I. (2020): “Objetos en revolución. Hacia una (cosmo)política idiota”, *Política y Sociedad*, 57(2), pp. 415-435.

Sumario. 1. Introducción. 2. De la partícula a la onda: el idiota como modo de existencia del objeto técnico. 3. Objetos en revolución. 4. Banderas. 5. Rodamientos. 6. Conclusión. Reconciliando asimetrías. 7. Bibliografía.

¹ Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea (España).
E-mail: i.albeniz@ehu.eus

1. Introducción

¿Qué se puede hacer para que, como promete el título del monográfico, en este artículo los objetos se rebelen? ¿Basta, para que se rebelen, con que los revelemos? ¿Basta con que, nombrándolos, amplifiquemos o traduzcamos su lenguaje, ese lenguaje mágico y mudo de las cosas? ¿Es un artículo lo mismo que una articulación? ¿Puede un artículo articular algo, aparte del lenguaje, por más que entre las voces que emplea se incluyan “cosmopolítica”, “participación material”, “diseño especulativo”, “materialismo” o, incluso, “materia”? ¿Puede un artículo ser una manera de participación material (Marres, 2015)?

Hay diversas formas de asegurar la presencia de los objetos en un artículo científico. Podemos, por ejemplo, enumerarlos, que es un gesto todo menos inocente, pues no es lo mismo hacer inventarios, muestrarios, archivos, catálogos o bestiarios. Por otra parte, están los que, confiando en la capacidad performativa del discurso, se olvidan de los objetos *en sí*, que pasarían de esta manera a tener su origen en el discurso, en la forma de un acto de habla feliz (Austin, 1982): decir (la cosa) es hacer (la cosa). No es otra la fórmula mágica del constructivismo social. Una de sus versiones más depuradas son las cadenas de equivalencias de Laclau y Mouffe (1989), a las que el que esto escribe ha estado encadenado largo tiempo. En ellas, es el acto de habla mismo el que se politiza. Decir, por ejemplo, en un giro típicamente posmoderno, “política de...”, supondría la politización inmediata de aquello que se menta, sea la política de la identidad, la del turismo, o la de la bicicleta, tanto da. La *palabra* política es un significante maestro. Casi un conjuro. Todo lo puede².

Hay otras formas de que el objeto se haga presente. En este artículo, por ejemplo, la fatal ausencia de los objetos se va a tratar de paliar, a sabiendas de que es un recurso insuficiente, echando mano de alguna que otra imagen, es decir, a través de lo que Walter Benjamin, un autor especialmente sensible al lenguaje de las cosas, sobre todo de las cosas abandonadas en las cunetas del lenguaje oficial, llamaba la forma documental (Steyerl, 2006).

Pero, ¿y si no tiramos de cadenas de equivalencias, ni de narrativas o discursos, ni de metáforas o ilustraciones? ¿Y si de lo que estamos hablando —sí, solo hablando— es de *objetos arrojados ahí*? El filósofo Ian Bogost viene a decir, en su fenomenología *alien* (Bogost, 2012), que hay dos formas opuestas de enfrentarse al objeto: la ontografía (*ontography*) y la carpintería (*carpentry*). La ontografía se refiere a los recursos y técnicas, las más de las veces gráficas, a través de las cuales se *revela* la existencia de los objetos y sus relaciones. La carpintería, en cambio, se refiere a la construcción de artefactos que ilustran la perspectiva de los objetos. ¿Cómo sería, pues, un artículo que para rebelar(se), en lugar de articular un discurso, construyera artefactos, es decir, se articulara? El propio Bogost ha ideado un artilugio, tan especulativo como humorístico, llamado *Latour Litanizer*, que se vale de un algoritmo de Google para producir esas “letanías” de objetos o bestiarios de cosas que, en el momento culminante de sus textos, *enuncia* Bruno Latour cuando trata de dar cuenta de los actantes que constituyen el actor-red de turno.

² Hacer política hablando de ella sería la versión paródica de esta *semiosis ilimitada*. Milan Kundera ha contado cómo, durante su juventud, los jóvenes se reunían para hablar sobre lo que había que hacer y lo que se hacía era solo hablar. Ante la protesta airada de quienes ante la inoperancia mostrada acudían al exhorto leninista a la acción, la rueda del discurso, inevitablemente, comenzaba a girar nuevamente, hablando sobre lo que había que hacer.

Pues bien, en este artículo trataremos, siguiendo a Isabelle Stengers, de dar voz a algunos objetos que se hacen presentes en el espacio público, para ver cómo contribuyen a construirlo. El espacio público no será así, como se suele pensar, un espacio (ideal) construido de antemano para la política, sino un banco de pruebas en el que la construcción material del mundo es la cuestión política por excelencia. El desplazamiento que proponemos se podría sintetizar como sigue: desde el cosmopolitismo (kantiano) a la cosmopolítica (Stengers, 2016). Pues bien, la intuición nos dice que el 15M es una buena prueba de esfuerzo para la concepción cosmopolítica de Stengers.

Por efímero que resultara, el 15M fue un momento en que se pudo apreciar con cierta claridad la emergencia de esta nueva sensibilidad hacia la construcción material de lo público/político, en el preciso instante en el que algunos vislumbraban la feliz culminación de la idea de *Ágora*. Como en un ejercicio gestáltico, en aquellas circunstancias, entre discursos y proclamas, (se) atisbaban (las) cosas. Ahora bien, es precisa otra mirada para poder captar lo que aquello tuvo no tanto de representación de una nueva política, cuanto de una nueva “carpintería política”.

Para quien esto escribe, el 15M fue la plasmación casi perfecta de un tipo de subjetividad política que venía trabajando desde tiempo atrás, cuando trataba de dar cuenta de los procesos de socialización política de los jóvenes en el País Vasco en el cambio de milenio (anónimo, año). Esta subjetividad política paradójica era el idiota, de la que se ensayó una genealogía que va del *idiotes* griego, aquel que renuncia a la vida pública, a la acepción medicalizada de la modernidad, que define la idiocia como discapacidad cognitiva³. Entre estos dos modelos hegemónicos, que a lo sumo apuntaban a que el 15M fue cosa o de revolucionarios o de necios, surgió una prometedora acepción del idiota, característica del medievo, articulada en torno a la paradójica *espiritualidad materialista* del franciscanismo. Era esta la que más juego daba de largo para captar el sentido del 15M, acontecimiento al que, dicho sea de paso, la tan difusa como manida categoría politológica de “desafección” política no hacía justicia.

Francisco de Asís se definía a sí mismo como un idiota de Dios (Mattioli, 1988). El idiota correspondía en aquella época al estrato inferior de una escala social que distinguía entre los *amiores*, detentadores del poder público en sus diversas especies —autoridad, doctrina, ciencia—, y los *minores*: la gente común, los que no cuentan ni tienen nombre (Ranciere, 1996), las personas *privadas* en tanto que carentes de prestigio y poder. El término idiota se asociaba, pues, a la ausencia de autoridad social u oficialidad pública, o a la decisión de no hacerse valer de ellas. En consecuencia, el ejercicio de la política quedaba exclusivamente en manos de ciudadanos, funcionarios y hombres de Estado, los únicos en percibir la envergadura del mundo, toda vez que eran capaces de superar otras familiaridades o gubernamentalidades. Como advierte Sloterdijk, “solo el que ha ejercido la separación de lo cercano puede representar lo abstracto” (Sloterdijk, 1994:42). El desafío del idiota consistía, pues, en mostrar, de manera impúdica, como racionalidad plenamente política, el arte de mantenerse pequeño por el bien más alto, estigmatizando así la política mayor como afección megalopática. Huelga decir que, en lo cercano, se encontraban, entre otras “cosas”, los objetos. Pero volveremos sobre ello.

³ Destacaré dos trabajos que sacan mucho partidos a este tipo de subjetividad, *Lectura fácil*, novela de Cristina Morales, y *Joker*, film dirigido por Todd Phillips.

Lo más desconcertante para quienes quisieron ver el 15M con ojos de politólogo@ (o quisieron hacer política desde la atalaya de la ciencia política) es que se postergó el cálculo político y se ralentizó la reivindicación. Se contuvo, incluso, la pulsión emancipatoria. “Democracia sentimental”, “política de las emociones”, “política expresiva” (frente a la racional) son algunas de las expresiones que se acuñaron para designar este *impasse*⁴ de la política tal y como la conocíamos. En algunos medios, se tachó de “neofranciscana” la actitud de quienes se movilizaban, aludiendo con ello a su actitud ingenua.

Pese a la prometedora línea interpretativa que abría, con el tiempo advertí que el peligro de la idiocia en tanto que subjetividad política reside en esa suerte de “fotogenia” que activa el deseo de serlo. Incluso en las lecturas más perspicaces que se hicieron del 15M, la atención estuvo siempre puesta en quienes se movilizaban, no tanto en *lo que* se movilizaba, en lo que aquello tenía de infraestructura (Corsin, s.f.). Se desatendió, nuevamente, el objeto; la tecnopolítica, las mediaciones políticas que se infiltraron en la trama de los discursos políticos y las proclamas.

El 15M supone tanto una movilización *política* como una controversia metapolítica, un debate en torno a la articulación misma de lo político (Ranciere, 1996; Estalella y Corsin, 2013). Pocos advirtieron entonces que la consigna “otra política es posible” fuera algo más que una proclama, eficaz o no, que trataba de proponer otra manera de hacer política. Era también una operación eminentemente ontopolítica (Mol, 1999) por cuanto ampliaba los límites de lo político. El 15M era una de esas imágenes equívocas, muy del gusto de los teóricos de la *Gestalt* o de los pioneros de la física cuántica, que ofrecían a la vista dos perspectivas contrapuestas: partícula u onda. Una identidad dinámica que, como decía Walter Benjamin, en referencia a los objetos que sustentan la experiencia moderna, “solo se muestra en paradójicas transformaciones de una cosa en otra” (en Eilenberger, 2019:268).

Imagen 1. La fotogenia de la subjetividad idiota⁵ Imagen 2. La fotogenia de la subjetividad idiota



Fuente: Imagen 1; R. Rossellini (1950) *Francisco juglar de Dios Italia*: Rizzoli Film.

Fuente: Imagen 2; Redacción El Huffpost. (10 de octubre de 2017) “Sus caras pocos segundos después de esta foto ya son virales” El Huffpost.

⁴ Fue muy comentada en redes la anécdota de un joven militante sindical asturiano que cuando acudió a la madrileña Puerta del Sol, epicentro del movimiento, no obtuvo respuesta a la pregunta: ¿quién manda aquí?

⁵ Imágenes 1 y 2. La fotogenia de la subjetividad idiota. Semejanza entre el gesto espástico de Giovanni “el simple”, seguidor de Francisco de Asís (still de Francisco juglar de Dios de Rossellini) y la expresión de decepción de una militante independentista catalana cuando, el 27 de octubre de 2017, el Parlamento de Cataluña suspende provisionalmente la independencia el mismo día de proclamarla.

La clave residía no tanto, que también, en lo que el 15M tenía de ontografía (Bogost, 2012), y es de justicia reconocer que de este movimiento han surgido los *grafos* más penetrantes de lo que la política tiene de innovación⁶, sino sobre todo lo que tenía de carpintería. Sobre quienes se movilizaban en aquella plaza, sobre las *partículas* elementales del movimiento, iba desplegándose, a modo de *patchwork*, un enorme toldo azul, una *onda* que iba ocultando los rostros de la idiocia, por muy atractivos que estos resultasen para quienes proyectaban su deseo sobre ellos. Como ocurrió en su día con el *Cuadrado negro* de Maletvich que, en un fundido a negro, fulminó de un plumazo un arte como el figurativo, basado en gran parte en la centralidad del rostro humano, la lona azul que iba cubriendo la Puerta del Sol era un *croma* en el que cada cual podía proyectar sus deseos e ideas. Lo relevante, sin embargo, ocurría debajo, donde, como diría Bruno Latour, más allá de proclamas, las cosas se hibridaban, se traducían unas a otras.

2. De la partícula a la onda: el idiota como modo de existencia del objeto técnico

Foucault supo ver, nunca mejor dicho, lo que la *episteme* moderna tiene de juego de visibilidades. La visibilización de algo invisibilizaba otra cosa. En mi particular lectura del 15M, la fotogenia del idiota eclipsó, probablemente, la infraestructura que se tejía a su alrededor.

En este juego de (in)visibilizaciones, es la propuesta cosmopolítica de Isabel Stengers la que más nos puede ayudar a hacer de la política esa suerte de “ecología expandida” que politiza “saberes positivos o prácticas relativas a ‘cosas’” (Stengers, 2017:18). La filósofa belga abre así el camino a una lectura posfenomenológica de la política, una política sin rostro, poshumana, activando de otro modo la idiocia, más allá de su fascinante deriva subjetiva. El idiota se incorpora a esta nueva ecuación no como subjetividad política, sino como operación técnica, como modo técnico de existencia (Simondon, 2018). Tan idiota es, potencialmente, el *objeto* como el *sujeto*. Tan político es el idiota que grita consignas a pulmón abierto o baila desafortadamente, como la lona que lo cubre, o las operaciones técnicas que se despliegan a su abrigo.

Esta es la razón por la que Stengers se refiere en todo momento al idiota como un “personaje conceptual”, como un dispositivo que hace aparecer como político aquello que estaba previamente oculto o era excluido de la coexistencia política (Farias, 2017:36). Como el príncipe Myshkin de Dostoievski, el idiota conceptual de Stengers habla un lenguaje ininteligible para la polis, y abre así la puerta a otras composiciones del mundo. Para que esto suceda es preciso, no obstante, que se ralenticen los discursos, la política deliberativa (Habermas, 1984), de suerte que quedan políticamente habilitadas aquellas otras dimensiones de la existencia, anteriormente consideradas impolíticas (que no apolíticas), en las que ejerce su influjo el objeto idiota; los territorios de la producción y la reproducción, justamente aquellos que la condición “humana” (Arendt, 1993) excluía de la acción

⁶ Cfr. Mutaciones, Proyecciones, Alternativas y Confluencias 15M. Disponible en: <https://pongamosquehablodemadrid.com/2014/04/16/mapa-mental-del-15m/>

política: laboratorios, oficinas, plataformas de innovación, mercados, hogares, plazas, barrios, etc.

La política idiota, ese oxímoron, no se reduce a las reglas, lugares y procesos de la democracia representativa moderna. Antes bien, gira en torno a objetos controvertidos, cuando no irrepresentables (Marres y Lezaun, 2011). A su vera, la participación política adopta la forma de participación material, de *público material* (Marres, 2015), que en sus demandas excede el paradigma “informativo” de la ciudadanía y la querencia megalopática de la política convencional a cuestiones que nada tienen que ver con la experiencia de la vida cotidiana (Marres, 2015: 5). Es este de lo cercano, el mundo de las cosas cotidianas, el ámbito donde el objeto idiota lleva la política a su paroxismo.

En este sentido, es el diseño, más que la deliberación, la herramienta política por antonomasia. El diseño convierte al idiota en un modo de existencia técnico que es a la vez político: tecnopolítico. Domínguez y Fogué (2017) señalan, en un texto esclarecedor, que la manera usual de pensar en las relaciones entre política y diseño se ha centrado tradicionalmente en la capacidad que tiene aquel de *replegar* lo político, esto es, en su habilidad para imprimir programas políticos ya existentes sobre materiales, espacios y cuerpos. El diseño, considerado bajo estos parámetros, se muestra incapaz de extender el rango de los cuerpos, los espacios y los materiales que constituyen el cosmos de lo político. Más bien circula silenciosamente, opera en un registro “subpolítico”, al margen de todo cuestionamiento.

Si la capacidad de repliegue del diseño permite producir respuestas tranquilizadoras o funcionales a problemas políticos ya formulados, su *despliegue*, en cambio, lo transforma en un mecanismo para generar nuevas problematizaciones de lo político. Desplegar significa proponer como políticos nuevos cuerpos, entidades y lugares. Solo un diseño que es capaz de desplegarse trabaja a nivel cosmopolítico. Solo un diseño que se despliega puede aspirar a ser idiota, crítico o especulativo, toda vez que formula preguntas incómodas acerca de los objetos que hacen posible *enactar* lo político (Tironi, 2017: 37).

El diseño tiene así una vocación ontológica o, mejor, ontopolítica (Mol, 1999); más allá de eso que se ha dado en llamar la “nueva política”, esa suerte de encadenamiento de reivindicaciones sociales múltiples a base de equivalencias discursivas; más allá también de una subjetividad idiota que implosiona lo político, tanto en su acepción deliberativa, como de elección “racional”. En definitiva, es en el diseño donde se dirimen las relaciones que se establecen entre humanos, materiales y espacios.

Este nuevo enfoque de la tecnopolítica conlleva un desafío a la concepción de la materia como un elemento sometido exclusivamente a los propósitos humanos, al tiempo que obliga a tomarse en serio la autonomía y las recalcitrancias que pueden presentar los objetos y, en general, las entidades no humanas. Frente a un diseño opaco, que hace de los objetos cajas negras, se pasa a un diseño especulativo, reflexivo y crítico que hará perceptibles las relaciones materiales que producen la vida, sometiendo a los objetos a un proceso de prototipado abierto que permite experimentos cosmopolíticos. La idiocia es, así, paradójicamente, la manera más astuta, la más *económica*, de habitar mundos descentrados; una forma de resistirse, desde la condición *objetológica* (Rowan, 2016) (por tanto “objetora”) de las cosas

a las razones que explicarían por qué ciertas decisiones son incuestionables por el mero hecho de propiciar las *buenas prácticas* que contribuyen a la construcción de *buenos mundos*.

El idiota rompe con la funcionalidad establecida por el mercado del diseño de productos inteligente con estrategias tales como la *rational choice* o el *behavioral design*, permitiendo mostrar el espectro que queda marginalizado y la complejidad de la vida diaria (Fantini, 2017: 133).

El diseño especulativo es la práctica idiota por antonomasia. Genera, a través del proceso de prueba y error, situaciones idióticas menos interesadas en la resolución de problemas que en la exploración y creación de futuribles. Para Mike Michael (Michael, 2012), la lógica del prototipado ofrece la oportunidad de ralentizar los procesos y generar lo que este autor llama *inventive problem making*, esto es, el desarrollo de materiales especulativos para repensar el significado de los eventos sociales, para especular, política y materialmente, sobre los modos en los que habitamos e interactuamos con el mundo (Tironi, 2016: 27). El diseño especulativo es, en suma, una manera de operacionalizar la conducta del idiota; para que el idiota pase, a través de su condición de personaje conceptual, de operador a operación. Del ser al hacer.

Ahora bien, para no hacer de este artículo un ejercicio meramente discursivo, ha llegado la hora de someter estas intuiciones a la prueba de esfuerzo de un proceso de prototipado. Hablemos, pues, de objetos. En una palabra, hagamos de este artículo también una articulación.

3. Objetos en revolución

Escribo estas líneas en plena escalada de movilizaciones en el marco del llamado *procés* catalán. Vivimos tiempos abonados a la repetición. Cuando pasa a estar regida por la repetición, la política empieza a parecerse a la mecánica. Se comporta como una máquina. Como un agenciamiento maquínico. Repetición de argumentarios, repetición de consignas, repetición de banderas...

Lo contrario de la repetición es la revolución. La revolución es aceleración, ruptura del regular transcurso del tiempo. El diccionario de la RAE distingue, entre otras, dos acepciones de revolución que resultarán de interés en este trabajo. Revolución es, en primer lugar, “cambio profundo, generalmente violento, de las estructuras políticas y socioeconómicas de una comunidad nacional” que puede adoptar la forma de “levantamiento o sublevación popular”. La segunda acepción, sin embargo, pertenece a otro orden de cosas, mejor dicho, a otro orden de existencia(s). Por revolución se entiende también “el giro o vuelta de una pieza sobre su eje”. La primera definición pertenece al modo político de existencia. La segunda al modo de existencia del objeto técnico. Resulta interesante especular con la posibilidad de que en el intersticio entre ambos pudiera existir un modo tecnopolítico de existencia al que pueda apelar el término revolución.

A modo de test de la existencia de esta revolución tecnopolítica en la que son las cosas las que hacen en buena parte lo público, esa materialidad pública de la

que hablamos más arriba, emplearemos dos objetos, que nada tienen que ver el uno con el otro y cuyo ensamblaje resulta altamente improbable. Dos objetos, las banderas y los rodamientos, que difieren entre sí en cuanto a utilidades y carga simbólica. Dos objetos cuyo encuentro solo podría concebirse en heterotopías como la que, por poner un ejemplo ilustrativo, imaginara Man Ray, cuando, tirando de un verso del poeta Lautremont, definió el surrealismo como el encuentro fortuito de un paraguas y una máquina de escribir sobre una mesa de operaciones. Si los sujetos se pueden encontrar en el lenguaje (Habermas, 1984), dos objetos como las banderas y los rodamientos, por más que sean dispares, pueden, eventualmente, encontrarse en esa mesa de operaciones que los hace conmensurables, que no es otro que el modo de existencia de los objetos técnicos (Simondon, 2018). En adelante, especularemos con las cosmopolíticas, las materialidades públicas que articulan banderas y rodamientos a través de sus pliegues y despliegues⁷.

En principio, la bandera es un objeto cargado de polaridad política. No así el rodamiento, que remite a un desempeño técnico. ¿Es posible cambiar esta polaridad? ¿Y si el rodamiento representara la revolución política y la bandera la mecánica? ¿Puede un rodamiento, objeto técnico por antonomasia, constituir un objeto idiota desde el punto de vista cosmopolítico? ¿Puede una bandera, objeto político por antonomasia, ser un objeto idiota descargado de cualquier polaridad política?

Habría un indicador de la capacidad de ensamblar estos dos objetos en el libérrimo orden del discurso, que se expresaría en la coincidencia de banderas y rodamientos en nudos semánticos o metafóricos. Las banderas ondean. Las bolas de los rodamientos son lanzadas mediante ondas. Cuando se disuelve una manifestación convocada con el *objeto* de reivindicar la salida de los presos de la cárcel (poco importa desde el punto de vista cosmopolítico si los presos son considerados *políticos* o no) y comienza la bronca, la bola es desencarcelada de la jaula (*retainer*) del rodamiento para convertirse en proyectil. Simetría perfecta.

Banderas y rodamientos se comportan a veces como partículas que se repliegan y otras veces como ondas que se despliegan. Las banderas, de tan presentes que están en el espacio público, porque solo allí adquieren sentido, terminan paradójicamente desapareciendo de la vista. Los rodamientos, que están ocultos en la máquina, pueden aparecer bajo determinadas circunstancias de manera sorpresiva, pasando a ser elementos esenciales en términos de participación material (Marres, 2015). En el caso de las banderas, la revolución es externa al objeto. En el caso de los rodamientos es interna. Cuando se hace proyectil, el rodamiento abandona la máquina y adquiere *publicidad*. Por el contrario, la bandera, baja del mástil, para hacerse, como veremos, piel.

Los agenciamientos bandera y rodamiento que pasamos a desplegar en lo que sigue tienen como telón de fondo un subtexto político-ideológico que podríamos tildar de *idiota*, aunque solo sea (no queremos ofender a nadie) por la capacidad que ha demostrado históricamente de ralentizar el flujo del cosmopolitismo y acelerar el cosmopolítico: el nacionalismo.

⁷ He de confesar que, en un ejercicio deliberado de reciclaje, he tratado de ensamblar en este artículo (que aspira a ser también articulación) dos objetos que había trabajado por separado en otros lugares.

4. Banderas

Las banderas constituyen una abstracción de la identidad y el poder nacional. Organizan el campo de las ideologías, las ideas y los sentimientos (Holert, 2014). Como ocurre con el monumento (Mendizabal, 2014:39), la finalidad de la bandera es congregar en momentos puntuales a la multitud en torno a sí. Izar la bandera, elevarla gracias a un mástil, que actuaría como la peana del monumento, garantiza que sea vista simultáneamente por todos los individuos de la masa. La bandera, organiza, pues, el campo de visibilidad. Otra de sus funciones deriva de que, en sociedades con un acceso limitado a la forma de comunicación escrita, la comunicación simbólica tiene la virtud de ampliar a gran parte de la población el acceso a la vida política. Las banderas son códigos simples que condensan la complejidad de las ideologías políticas (Casquete y Mees, 2012: 16). De ahí que comiencen representando a bandos o facciones antes que a naciones.

En momentos en los que la confrontación *banderiza* se encona, ocurren dos fenómenos. En primer lugar, la bandera adquiere una suerte de literalidad que roza una concepción animista de las cosas. Prueba de ello son algunos episodios impagables en la política española reciente. Sin ir más lejos, la respuesta que dio el secretario general de VOX, Javier Ortega Smith, a la pregunta de un periodista sobre cuáles eran las líneas rojas de su partido: "Las dos franjas de la bandera española", vino a sentenciar. Según cuenta el diario *El País*, este mismo partido hizo un llamamiento el 26 de octubre de 2019 para concentrarse en la plaza de Colón, mediante el cual se invitaba a las bases del partido a llevar banderas españolas, pese a que había tomado ya la iniciativa, digna de record Guinness, de encargar para el acto una rojigualda de 1.000 metros cuadrados, que superaba a la enorme bandera que suele presidir esa plaza. En segundo lugar, el momento de máxima visibilidad de la bandera es el de su destrucción. Aparte de la constatación, bastante obvia, de que la eterna repetición de lo mismo no deja de ser una vieja técnica de seducción colectiva, algo pasa con las banderas cuando el conflicto político se exacerba⁸. Resultaría interesante comparar la materialidad pública que se pudo dar bajo esta descomunal bandera con aquella otra a la que nos referíamos en referencia a la lona azul del 15M. Muchas veces, las diferencias no son solo ideológicas, también son tecnopolíticas.

Como advierte el antropólogo Raymond Firth, la bandera nacional es un símbolo profundamente heterológico, toda vez que está abierto a interpretaciones y usos contradictorios (Firth en Holert, 2014). Habría que preguntarse en qué medida una bandera no es solo un *símbolo de*, sino también una mediación o una infraestructura (hardware) con la cual *hacer* lo público. No tanto por lo que significa o representa, sino por su potencial relacionalidad. Por ser un objeto entre objetos, que, eventualmente, cuando baja del mástil, se puede ensamblar con otras cosas, convirtiéndose literalmente en "otra cosa" y habilitando otros usos.

Una bandera resulta más interesante cuando es parte de ciertos eventos, más incluso que cuando se experimenta desde los afectos. Para Holert, es preciso desarrollar una definición antiesencialista de bandera, colocándola fuera del alcance de los reflejos ideológicos, "para pasar a considerar su presencia en

⁸ Andrés Rábago García, *El Roto*, ha publicado en 2019 un libro, *Contra muros y banderas*, en el que hay un excelente compendio de viñetas, denunciando, desde una perspectiva ilustrada, el uso que los nacionalismos hacen de las banderas.

espacios heterotópicos y heterológicos, en términos de su expresividad e instrumentalidad política, su naturaleza afirmativa y subversiva, su banalidad y su gran potencial para el escándalo y la emoción" (Holert, 2014). En términos ideológicos o discursivos, una bandera puede ser un significante vacío (Laclau y Mouffe, 1989), pues se le pueden asignar significados varios. Ahora bien, como potencial agenciamiento idiota, es más prometedor imaginar la bandera como parte de un ensamblaje sociotécnico (Latour, 2008).

Una bandera podría presentar distintas declinaciones como objeto técnico. Puede estar erguida en un mástil, mostrando una condición monumental; puede ser izada por una comunidad que haría las veces de mástil o peana, como en el ritual de los *castellers*. En este caso, es la propia multitud la que se monumentaliza (Mendizabal, 2014: 43). Una bandera se convierte en un dispositivo fractal cuando, como relata Michael Billig en su *Banal Nationalism*, es izada cada mañana en el jardín de casa. Puede asimismo ser literalmente in-corporada cuando envuelve, como si de una segunda piel se tratara, los cuerpos de quienes se manifiestan en favor de la causa de turno. Son cuerpos preparados para portar banderas, para hacer de mástil. En este sentido, cabe destacar el conspicuo uso que, sobre todo entre la gente más joven, se hace de la *estelada* catalana. Si la observamos como un objeto especulativo, más desde su despliegue que desde su repliegue, la *estelada* resulta perfecta para usarla como capa (Ver imagen 3): la estrella blanca queda perfectamente centrada en el cogote de quien porta la bandera, haciendo las veces de un pañuelo festivo, y debajo de ella las barras amarillas y rojas descienden en perfecta y paralela armonía como si de la capa de un superhéroe se tratara.

Imagen 3. Cuerpos-mástil ⁹



Fuente: elaboración propia.

O, en un movimiento entrópico, la bandera puede abandonar el ámbito de lo que convencionalmente entendemos por político, para proliferar en otros campos (no menos políticos en el sentido de Stengers). Aquí, el muestrario torna bestiaro: desde la ikurriña que, en una impactante imagen, porta, en su papel de valeroso

⁹ Imagen 3. Cuerpos-mástil preparados para portar banderas. Repárese en la goma que el segundo de los jóvenes por la derecha ha incorporado a la bandera para volverla, literalmente, capa.

gudari (soldado), el portavoz en el Congreso del Partido Nacionalista Vasco, Aitor Esteban, durante la reconstrucción de la batalla del río Nalón (Ver imagen 4); a esa otra que la empresa automovilística Citroen incorporó al techo de uno de sus coches, en una curiosa operación de etno-marketing. O la que hace las veces de palillo en los *pintxos* que se sirven, de un tiempo a esta parte, en las franquicias de bares vascos para turistas.

Imagen 4. Recreación de la batalla del río Nalón¹⁰ Imagen 5. *Not all that moves is red* (Telón) #2



Fuente: Imagen 4, elaboración propia.

Fuente: Imagen 5; A. Mendizabal *Not all that moves is red* (Telón) #2, Madrid: Colección CaixaForum.

También la falda-*ikurriña* de alta costura (1.200 euros la unidad) que, bajo la denominación *Euskal Printzesa* (princesa vasca), ha diseñado Marjolaine Gandon, demostrando que *Iparralde* (País Vasco-francés) es el territorio que con mayor desenfado y astucia se presta a especular con los emblemas políticos, a mayor gloria de la autenticidad escenificada (MacCannell, 2007) de la identidad vasca. O, *last but not least*, la que quizás sea la *ikurriña* de mayor visibilidad global, la estelada *fake* que ondeó en 2014 en un concierto en el Palau San Jordi de Barcelona la ignorante o engañada mano de Miley Cyrus.

En este particular bestiario, se puede apreciar con claridad la ganancia que se sigue de considerar la bandera, no como un significante flotante, sino como una referencia circulante que se materializa en objetos diversos. La bandera opera aquí, especulativamente, como materialización de la figura retórica de la catacresis, pues puede convertirse en cualquier otro objeto, por extraño que sea. O puede convertir estos otros objetos con los que se ensambla en banderas.

Nada impide, solo la falta de ingenio o de espíritu *bricoleur*, que una bandera pueda ser empleada para, mientras es ondeada, oxigenar o airear a los ciclistas que suben un puerto de montaña. O que, como sucede en la obra *Not all that moves is red* (Telón) #2 del escultor vasco Asier Mendizabal (ver imagen 5), pueda servir para deconstruir idióticamente la lógica intrínseca de todo emblema¹¹.

¹⁰ Imágenes 4 y 5. Respectivamente, recreación de la batalla del río Nalón y *Not all that moves is red* (Telón) #2, del escultor vasco Asier Mendizabal.

¹¹ Así es como el artista describe su trabajo en el programa de mano de una exposición: "Formado por nueve banderas cosidas entre sí, produce una extrañeza en la percepción de su contenido icónico. En la ambigua relación entre fondo y figura que percibimos dependiendo de si fijamos la atención en la forma geométrica roja destacada sobre negro o en la negra destacada sobre rojo, tenemos que rendirnos a la

Todos estos usos alternativos, muchos de ellos estrambóticos, evidencian que, como señala Martin Tironi, el diseño no solo se debe comprender con la lógica solucionática imputada a productos y servicios de una sociedad de mercado (Tironi, 2016: 27), según la cual la bandera sería un emblema político consumible, sino también como un medio para interrogar y cuestionar el estado de las cosas, esto es, como una suerte de prototipo abierto que suscita controversias, algunas de ellas muy virulentas.

Si seguimos al antropólogo del arte británico Alfred Gell (Gell, 2016), en la bandera, como en todo objeto estético, la agencia del objeto se encuentra distribuida en una cadena de causalidades e intenciones. La bandera sería así el índice de las relaciones sociales que la originaron. Por tanto, es preciso identificar la posición que ocupa el objeto en la cadena de causalidades, intencionalidades o acciones que dan sentido a su existencia (Wilde y Araoz en Gell, 2016: 24).

La exhibición de ikurriñas, bandera prohibida y perseguida por el franquismo, era una actividad en la que se prodigó ETA en los primeros años de su andadura, antes de dar el salto a la violencia armada (Casquete y de la Granja, 2012: 520). Xabier Zumalde, conocido como el Cabra, era el jefe de uno de los primeros comandos de ETA, que operó a finales de los sesenta y principios de los setenta. Así lo cuenta el Cabra:

La ikurriña más conocida de estas características se colocó en Oñate, coincidiendo con su ya famoso concurso de perros de pastor. El día era soleado, había miles de personas y se hallaban presentes las autoridades, alcaldes, gobernador civil, delegados del Gobierno central, etc. El pleno apogeo, nada más comenzar el concurso, el mecanismo se activó justo en el cable eléctrico que pasaba por la mitad del terreno, donde los perros demostraban sus habilidades. Fue realmente un espectáculo inolvidable y majestuoso. Eran aun los tiempos de la dictadura franquista y una vez más, las fuerzas represivas se *vieron impotentes ante el ingenio y la imaginación del pueblo*" (Zumalde, 2004: 312).

Curiosamente, uno de estos dispositivos que el Cabra y sus compinches diseñaron para hacer que las ikurriñas "aparecieran" en eventos públicos consuma eso que tachábamos de altamente improbable, el ensamblaje entre una bandera y un rodamiento (sobre la mesa de operaciones de las primeras acciones de un comando). Así lo cuenta Zumalde:

Hemos construido un aparato de más de un metro de largo, el cual dispone de varias ruedas acanaladas, todas ellas con sus juegos de bolas... Lo hemos realizado con precisión, bien mecanizado, terminado y pintado... Pesa como unos veinte kilos y estamos tan orgullosos de este ingenio que en ningún momento dudamos de nuestro éxito (Zumalde, 2004: 294).

imposibilidad de comprender ambas simultáneamente. (...) Las banderas que podamos reconocer no determinan, sin embargo, la lectura del conjunto más de lo que hacen las que no se corresponden con símbolos acordados".

Imagen 6. Tubo de lanzamiento de ikurriñas ¹²

Fuente: elaboración propia.

Pero el prototipo más interesante para mostrar los encadenamientos de causalidades e intencionalidades de los que habla Alfred Gell es uno que incluía una pequeña carga explosiva que cuando detonaba en el interior de un tubo, soltaba en torno a 200 ikurriñas de pequeño formato (Ver imagen 6).

A partir de 1968, las acciones *simbólicas* de ETA experimentan un salto cualitativo. De morir por la ikurriña, se pasó a matar por la ikurriña, para finalmente matar *con* la ikurriña (Casquete y De la Granja, 2012: 518). El 5 de octubre de 1975, en la carretera que conduce al santuario de Aranzazu, muy cerca de la localidad guipuzcoana de Oñati, donde anteriormente el Cabra había logrado colgar una ikurriña de un cable de alta tensión en pleno concurso de perros de pastor, ETA colocó una bomba al paso de un vehículo de la Guardia Civil que provocó tres muertes. Los guardias civiles regresaban de retirar una ikurriña que había aparecido en el santuario.

Como se puede ver, nada tienen que ver estos dos ensamblajes explosivo-ikurriña. El orden de los factores, del ensamblaje sociotécnico, altera dramáticamente el producto. La secuencia explosivo-ikurriña nos habla de una forma de violencia simbólica, que es incruenta y precisa de ingenio para articularse con otros agenciamientos, un ingenio que, por cierto, se celebra como conquista de la pericia técnica de un pueblo. La secuencia *ikurriña*-explosivo rehúye en todo momento la articulación, renuncia al ingenio, y no depara más que el incomprensible horror producido por la violencia física ejercida sobre seres humanos.

5. Rodamientos

El rodamiento se caracteriza por ser un agenciamiento esquizofrénico. Al estar formado por diferentes piezas, puede ser considerado una máquina en sí mismo. El rodamiento sería, así, el *grado cero* de la máquina. La máquina mínima. Pero es también un componente esencial para otras máquinas, toda vez que opera como una interfaz ubicua que asegura el ensamblaje y optimiza el funcionamiento

¹² Imagen 6. Tubo de lanzamiento de ikurriñas diseñado por Xabier Zumalde, el Cabra.

conjunto de las distintas piezas de aquella. Siguiendo la nomenclatura de Simondon, podría decirse que el rodamiento es el *elemento* técnico, la pieza mecánica, que habita en todo *individuo* técnico o máquina (Simondon, 2018). Sin rodamientos, no habría movimiento. No existirían los coches, camiones, locomotoras, aviones o motocicletas. Tampoco el ordenador portátil con el que escribo este texto. Nada (Arrieta y Vázquez, 2018: 8).

Pero ¿qué ocurre cuando el rodamiento abandona la máquina que lo *encubre*? Cuando esto sucede, pasa a ser un agenciamiento externo y extraño, una especie de dispositivo de *extimidad* de la máquina. Si, en el interior de esta, el rodamiento buscaba (in)fluir, cuando sale *a la intemperie* fluye.

Imagen 7. Despiece de un rodamiento



Fuente: elaboración propia.

El solo hecho de poder ver un rodamiento liberado, fuera de la máquina, *out of the box*, constituye un fenómeno de desterritorialización. Más desconcertante resulta incluso verlo desmontado o despiezado. En la página web de la asociación Bilbao Roller¹³, por ejemplo, en un apartado en el que se explica cómo llevar a cabo el mantenimiento de los rodamientos de los patines, la leyenda que encabeza el croquis de un despiece del rodamiento advierte, en una demostración de pudor mecánico: “Abierto solo para ver el contenido”. Hay, pues, algo de blasfemo en abrir un rodamiento “en vano”. Entonces, una vez desterritorializado, una vez aislado el rodamiento de la función que le ha sido asignada en la máquina, ¿qué reterritorializaciones hace posibles?

Una de estas posibles reterritorializaciones es la lucha callejera en tanto que maquina(ción) política. Esta segunda vida del rodamiento consiste en sacar las bolas de la jaula (*retainer*) —así se denomina técnicamente el dispositivo que las encierra— para asociarlas al tirachinas, que las acoge momentáneamente, envolviéndolas en un capuchón que en el mejor de los casos está hecho de cuero. Las bolas del rodamiento van en busca de un acople ergonómico, un ensamblaje perfecto con el tirachinas. Las bolas extraídas del rodamiento son usadas como munición, siguiendo una práctica de larga urdimbre, la guerrilla urbana. Cuando esto sucede, una manifestación política se transforma en esa otra materialidad

¹³ Consultado el 04-12-2017 en:
<http://bilbaoroller.blogspot.com.es/2006/12/limpieza-de-rodamientos.html>

pública conocida como *kale borroka*. Esta práctica tiene, por cierto, como su condición de posibilidad, un rito paralelo, típico de las sociedades industrializadas, denominado la *fiambrera obrera*, que consiste en la sustracción de componentes industriales de la cadena de montaje (tuercas, tornillos, tirafondos, arandelas, etc.) para otro tipo de usos, las más de las veces domésticos.

Esta es su forma de participar en público: la ritualidad política es el nuevo horizonte que da sentido sociológico y función social al rodamiento. Así, una vez han sido doblemente liberadas de la gran máquina de la cadena de montaje y de la micromáquina rodamiento, los rodamientos pasan, en un proceso de interpelación mecánica, a formar parte de una *guerra de bolas*, pues, no en vano, son tan esféricas como las pelotas de goma que disparan los fusiles de la policía en respuesta a su aparición. Quien quiera hacer uso de las bolas tiene que *desarmar* previamente el rodamiento para poder *armar* el tirachinas. Al descomponer o despiezar el rodamiento, además de superar definitivamente ese pudor mecánico al que me referí antes, se huye de la (in)fluencia en la máquina para buscar la fluencia en forma de velocidad y precisión (puntería). En la máquina político-reivindicativa, el rodamiento se vuelve aéreo. Esa es su nueva extimidad.

Pero hay otra reterritorialización del rodamiento que resulta menos cruenta, aunque más innovadora desde el punto de vista cosmopolítico, esto es, en razón de la materialidad pública que se articula en torno a ella. Me refiero a las carreras de goitiberas.¹⁴ Una goitibera es producto del ensamblaje de, al menos, tres elementos: unas buenas cuestas, el asfalto de los caminos y la disponibilidad de rodamientos. Si echáramos mano del *litanizer* diseñado por Bogost, la que sigue sería la lista de los elementos que, junto con el rodamiento y la goitibera a la que se acopla, compondrían el ensamblaje sociotécnico carrera de goitiberas (Arrieta y Vázquez, 2018:15):

El circuito de carreras de goitis genera fracciones espacio temporales de excepción en la red vial, carreteras asfaltadas cortadas al tráfico general, cobertura sanitaria en caso de accidente, sinuosas curvas, pendiente variables —cuyos arces y puntos negros están protegidos— y una comunidad temporal con la que compartir la experiencia.

El antropólogo Jeremy MacClancy (2018) habla de lo que las carreras de goitiberas tienen de ritual político. En la década de los setenta, en un contexto como el del País Vasco, al que ya nos hemos referido en el capítulo dedicado a las banderas, de gran conflictividad política, de disputas en torno al control del territorio, las carreras de goitiberas, como casi todo, se tenían por una actividad reivindicativa. MacClancy cita al antropólogo Kepa Fernández de Larrinoa, aficionado a las goitiberas en su juventud, quien ve en estas carreras una forma indirecta de reivindicación de la calle:

Al adaptar un pasatiempo rural juvenil anteriormente incuestionable, los organizadores, participantes y espectadores podrían explotar para otros fines el ambiente de inocencia infantil que rodea a las goitiberas tradicionales. ¿Qué policías,

¹⁴ El nombre *goitibera* deriva de la expresión en euskera *goitik-behera*, que viene a significar “de arriba abajo”, pues es este el recorrido que hacen estos pseudovehículos o prototipos hechos a base de madera, metal, cuerdas y rodamientos, que en otras regiones reciben nombres distintos. En Galicia y Asturias, por ejemplo, se conocen como *carrilanas*; en Cataluña, como *carretons*.

fuertemente armados o no, podrían oponerse a lo que parecía un juego infantil? Por lo que yo sé, ninguno lo hizo. Ninguna de estas carreras de goitiberas condujo a una confrontación masiva con las fuerzas del Estado (MacClancy, 2018: 7).

Si la sentencia de Clausewitz no sonara tan *soft* aplicada a este negociado, ¿podría afirmarse que las carreras de goitiberas son la lucha callejera (*kale borroka*) por otros medios? ¿Son las goitiberas una suerte de *kale borroka* incruenta, una movilización política que no es codificada como tal por una deriva humorística, carnavalesca, pueril incluso, que desafía los códigos y paraliza a una policía incapaz de generar en torno a ellas un espacio securitario? ¿Son, entonces, las carreras de goitiberas producto de que la lucha callejera ha cambiado, literal y metafóricamente, la calle por el asfalto? ¿Constituye esto una huida de la política? ¿Se ha vuelto la *kale borroka* idiota en el sentido que los clásicos atribuían a este concepto (*idiotas*), en referencia a quien abandona la actividad política para encerrarse en sus asuntos particulares? Desde una óptica restrictiva, las goitiberas podrían concebirse como la inflexión incruenta y pueril de un juego serio, el de la (movilización) política, a la hora de reclamar la calle.

Más productivo que estas lecturas sociologistas, deudoras de una antropología asimétrica que habla *por* las cosas cuando habla *de* ellas, decretando, de paso, su sentido “político”, sin prestar atención alguna a su relacionalidad, a lo que esas cosas realmente hacen (y hacen hacer), resulta analizar, utilizando el concepto de Hannah Arendt —de una manera que a buen seguro a esta autora le parecería improcedente—, cómo *aparece* el rodamiento en el espacio público una vez ha sido sustraído del agenciamiento-máquina que le asignaba función y sentido. Las preguntas son ya otras. ¿Que las carreras de goitiberas sean rituales apolíticos, significa que son también *a-cosmopolíticos*? ¿Qué tipo de materialidad pública despliegan estas carreras si las comparamos con la manifestación política y la lucha callejera?

En términos cosmopolíticos, más que a la *politicidad* de los objetos rodamiento o goitibera, es preciso apelar a lo que Tim Ingold ha denominado la *textilidad* de la materia, porque, a buen seguro, es ahí donde reside su renovado poder de (in)fluencia fuera de la máquina. La textilidad se opone a cierta teoría de la “cultura material” que sofoca el flujo de los materiales encerrándolos en su condición de objetos, por más que tales objetos sean, en palabras de Alfred Gell (2018), “índices de intenciones”. Para Ingold, los materiales de los que están compuestas las cosas no existen, *acontecen*. Traer las cosas a la vida no consiste en atribuirles agencia, sino en devolverlas a los flujos del mundo de materiales en el que se originaron y en donde continúan subsistiendo. Porque “las cosas están en la vida y no la vida en las cosas” (Ingold, 2013: 36).

Una vez queda fijado, por ejemplo, a los ejes de la goitibera, a veces de manera hartamente precaria, el rodamiento se convierte en un agenciamiento esquizoide: de un lado, en tanto que *máquina en sí*, el rodamiento busca, en sus pistas internas de rodadura, la fluencia; de otro, en tanto que nuevo componente de la máquina-goitibera, busca, en su cara exterior, la que está en contacto permanente con el asfalto, la fricción. Es como si, una vez liberado de la envoltura (*housing*) que lo sometía a la disciplina de la máquina fabril, e incorporado a la goitibera, el

rodamiento participara al mismo tiempo en dos carreras,¹⁵ no siempre bien avenidas. Desde el punto de vista de la carrera interna, la de las rodaduras, conserva la memoria de su función anterior y aspira a seguir siendo materia (in)fluyente; desde el punto de vista de la carrera externa, la que disputa la goitibera, el rodamiento se expresa como *materia vibrante* (Bennett, 2010) o deslizante. La fluencia interna y el deslizamiento externo producen una suerte de bipolaridad entre la eficacia mecánica y el gasto improductivo.

El contacto entre el asfalto rugoso y la superficie lisa del metal coproducen una onda vibratoria que frustra toda intención de hacer de ambos, asfalto y rodamiento, cosas u objetos que se acoplan al evento social, sea este la competición deportiva o la reivindicación política. Atendiendo a su textilidad, contrariamente a la lucha callejera, donde el rodamiento se desarma para armar el tirachinas, en las carreras de goitiberas, la aparición del rodamiento en su estado *armado* es precisamente lo que va a provocar que todos los agenciamientos que tratan de ensamblarse con él, de enrollarlo, se desarmen a causa de su despliegue radicalmente imprevisible: hablo del negligente contacto que busca con el asfalto, caracterizado por una escasa adherencia (*grip*)¹⁶ y por la irremediable querencia del rodamiento a *salirse por la tangente* en cada curva.

En términos cosmopolíticos, pues, las carreras de goitiberas podrían ser consideradas como la traslación de la lucha callejera desde el plano reivindicativo al plano inclinado; desde un sentido sociopolítico instituido, al más irreductible territorio de la fuerza gravitacional. La ritualidad queda desarmada por una textilidad ingobernable que provoca interacciones más propias del *slapstick*.¹⁷

La presencia de un rodamiento en una curva es, pues, una presencia idiota en razón de que provoca inercias que, siendo ajenas, hostiles incluso, a una supuesta idea de “eficacia probada”, desajustan el acoplamiento con el resto de los elementos (el asfalto, la curva, la goitibera) que intervienen, obligándoles a funcionar de manera igualmente negligente: más poética que productivamente. Las goitiberas no son objetos idiotas en el sentido plano del término, el que equipara la idiocia a un escapismo trivial. Sería demasiado fácil. Son idiotas en razón de que su sola presencia plantea —como lo hace, por cierto, la presencia de esta incómoda palabra en un texto pretendidamente científico como este— un desafío radical y desestabilizador a la forma en que está compuesto el mundo que las rodea.

El rodamiento no es un intermediario que facilita el “transporte sin transformación” de un sentido previamente instituido de eficacia: ser el más rápido con el mínimo esfuerzo. En una palabra: vencer. Es más bien una mediación que provoca el despliegue de una naturaleza inercial. Como si de una involución se tratara, desplaza el sentido desde la exterioridad de un resultado (de una buen “actuación”) a las interioridades de una performance entre cuerpos y aparejos. Al no buscar la eficacia, al desacelerar el pensamiento utilitarista del vehículo a motor,

¹⁵ No por casualidad las rodaduras se denominan *races* en inglés.

¹⁶ Algunos competidores de goitiberas, los que optan por optimizar el rendimiento del rodamiento, practican estrías en su cara externa con el fin de obtener un mejor agarre. Otros, que ven en el derrape el placer supremo de pilotar un vehículo tan precario, incorporan tubos de PVC a sus ruedas traseras para potenciar el derrape y descender el mayor tiempo posible en posición de 90 grados respecto a la dirección de descenso.

¹⁷ Se puede ver en Youtube un impagable video, que data de 1976, de una bajada de goitiberas en Galdakao (Bizkaia) que ilustra a la perfección esta deriva hacia el *slapstick* (<https://www.youtube.com/watch?v=A0pHKothkQU>)

cuya presencia fantasmática es constante en las carreras de goitiberas¹⁸, el rodamiento se expresa mediante una praxis indiferente hacia toda composición eficaz y aerodinámica del mundo. Las goitiberas vencen cuando *se vencen*, cuando chirrían y patinan. Cuando la direccionalidad se disipa en fricción y deslizamiento. Es en el derrape, al bajar su velocidad, cuando se despliega en toda su potencia la cosmopolítica de la goitibera.

El despliegue impertinente del rodamiento introduce el diseño especulativo en el corazón mismo de los procesos de composición del mundo. En el caso de las goitiberas, se puede hablar de un diseño que busca el descentramiento, mejor, el deslizamiento (sin frenos) de un sujeto supuestamente autónomo y autocontrolado por el *plano inclinado*, un deslizamiento que introducirá tendencias o querencias extrañas en las trayectorias idealizadas. En tanto que prototipo especulativo, la promesa de la goitibera consiste en su cualidad conjetural, en que nos permite practicar la cosmopolítica en el día a día (Tironi, Hermansen y Neira, 2016) o, lo que viene a ser lo mismo, ejercer de idiotas de una manera proactiva. En una palabra, *enactar* la política de otro modo. También la política del deporte.

El hallazgo semántico de llamar *deportes de inercia*¹⁹ a las competiciones de goitiberas radica en que este concepto opera en el quicio de todos los agenciamientos implicados en la actividad, impidiendo que uno de ellos enrole, discipline, al resto y adquiera centralidad a nivel organizacional. El movimiento y la movilización, políticos y unidireccionales, se ven forzados a ceder el paso a la inercia, cosmopolítica e imprevisible. En las goitiberas, “ninguna materialidad o tipo de material tiene la competencia suficiente para determinar de forma consistente la trayectoria o impacto del grupo” (Bennett, 2010: 24) Antes bien, los efectos generados tienen propiedades emergentes.

Hay dos modalidades o categorías de goitibera: las de rodamientos y las de ruedas, también llamadas goitiberas *neumáticas*. Como se ha señalado ya, no es lo mismo que el rodamiento sea una pieza vicaria que sirve para optimizar el funcionamiento de otra máquina, pongamos una rueda, a que su contacto con el asfalto sea directo. Como en la máquina, en las goitiberas neumáticas, el rodamiento se oculta dentro de la rueda. De hecho, la rueda se puede ver como una pequeña máquina redundante, cuyo correcto funcionamiento queda asegurado, en su interior, por el rodamiento que la sujeta al eje, y en el exterior, por la cubierta de goma, que garantiza un buen *grip* al asfalto. El *grip* contiene la sacudida o inercia (el derrape) de la goitibera en la curva, y con ello frustra toda esa cadena de agenciamientos imprevisibles a los que me he referido.

No considero descabellado inferir de este detalle técnico, aparentemente banal, que ambas modalidades de goitiberas se caracterizan por una economía moral diferente. Pero también por una materialidad pública distinta. La controversia que se teje en torno a las carreras de goitiberas radicaría, así, en las querellas derivadas de estas dos moralidades o formas de hacer: ruedas o rodamientos. El perspicaz acercamiento de Rafael Sánchez Ferlosio (Sánchez Ferlosio, 2008) a la actividad deportiva puede resultar de ayuda aquí para sistematizar estos fundamentos. Este autor lleva a cabo una distinción fundamental entre el juego concebido como una actividad anagnóstica (que no persigue la victoria) y anómica (que no tiene

¹⁸ Muchas goitiberas, sobre todo las neumáticas, imitan la carrocería de los bólidos de carreras.

¹⁹ En el País Vasco, las carreras de goitiberas forman parte de la Federación de Deportes de Inercia de Euskal Herria (EHIKF, Euskal Herriko Inertzia Kirolen Federazioa).

reglas), y su exacto contrario, el deporte competitivo, que busca la victoria y está saturado de reglas. La controversia cosmopolítica versa, evidentemente, sobre si es necesario profesionalizar las carreras de goitiberas, apostando por la mejora competitiva o, al contrario, persistir en el amateurismo. La rueda apuesta por lo primero. El rodamiento se rinde, más bien se *abandona*, a lo segundo. La primera es una apuesta claramente política por la institucionalización. La segunda es cosmopolítica porque aspira a modificar la manera en la que el mundo y las prácticas a él asociadas son construidos.

6. Conclusión. Reconciliando asimetrías

Por revolución los diccionarios entienden por igual el vuelco de una situación política y la acción de girar en torno a un eje. Desde una visión convencional, la primera acepción es política y la segunda técnica. Así, tendríamos objetos *revolucionarios* y objetos *en revolución*. Los primeros son aquellos que obedecen las órdenes de sujetos revolucionarios en su empeño transformador. Los segundos, dado su modo de existencia técnico, operan en ensamblajes mecánicos.

¿Y si invirtiéramos el orden de los factores y especulásemos con la existencia de objetos obviamente políticos que se comportan de manera más interesante o innovadora como objetos técnicos y, viceversa, objetos técnico-mecánicos que pueden desplegar una funcionalidad política transformadora?

Entre las dos acepciones de revolución, asoma una tercera que podríamos denominar tecnopolítica. Esta concepción expandida de lo político apunta a una dimensión que hemos trabajado a lo largo de este trabajo bajo el rubro de la cosmopolítica de Isabelle Stengers. Este concepto hace referencia a lo político como lo atinente a la composición del mundo que nos rodea (*cosmo-política*). Desde esta perspectiva, los objetos adquieren, como los sujetos, una condición política de pleno derecho.

Nos hemos servido de una bandera y un rodamiento para dar cuenta de esta inversión (como vuelco y como beneficio) en el valor político de los objetos. Una bandera, considerada el signo político por excelencia por ser portadora de una *intencionalidad* política (Gell, 2016), puede, observada en determinados contextos y de manera desprejuiciada, revestir un interés más técnico que político. Por su parte, un objeto como el rodamiento, que se ciñe a un modo de existencia meramente técnico (Simondon, 2016), podría producir o encarnar lo político de manera más innovadora que muchos objetos tenidos convencionalmente por políticos.

Hemos llevado a cabo un breve recorrido por algunos usos que se hacen de estos objetos, banderas y rodamientos, y las relacionales que (se) tejen en torno a sí. Y hemos llegado a la conclusión de que son las apariciones idiotas de estos objetos en el espacio público las que, en tanto que desbaratan los sentidos y las utilidades que se les atribuyen convencionalmente, paralizan las lógicas en las que se inscriben habitualmente y presentan un mayor potencial tecnopolítico.

Una bandera descargada de su función simbólico-política se convierte en un objeto técnicamente indómito o especulativo; un rodamiento desgajado de la máquina que le daba función y sentido adquiere la condición de una herramienta que

participa en la construcción del espacio público de una manera disruptiva. Objetos *revolucionarios* que se despliegan como técnica; objetos *en revolución* que hacen política. Estos son los dos extremos lógicos y pragmáticos que anticipan el potencial de los objetos si son observados desde la perspectiva cosmopolítica, que es lo mismo que decir desde su consistencia tecnopolítica: técnica y política a una vez.

7. Bibliografía

- Arendt, H. (1993): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Arrieta, U. y V. Vázquez (2018): *GELDI 2011-2017. Goitibehera Bajadas*, San Sebastián, -zko.
- Austin, J.L. (1982): *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós.
- Bennett, J. (2010): *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press.
- Billig, M. (1995): *Banal Nationalism*, Londres, Sage.
- Bogost, I. (2012): *Alien Phenomenology or what it is like to be a thing*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- Cañedo Rodríguez, M. (ed.) (2013): *Cosmopolíticas*, Madrid, Trotta.
- Casquete, J. y J. L. De la Granja (2012): “Ikurriña” en S. De Pablo; J.L. De la Granja; L. Mees y J. Casquete, eds., *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, pp. 508-531.
- Casquete, J. y L. Mees (2012) “Movimientos sociales, nacionalismo y símbolos” en S. De Pablo; J.L. De la Granja; L. Mees y J. Casquete, eds., *Diccionario ilustrado de símbolos del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, pp. 15-32.
- Corsin, A. (s.f.): *La aventura de aprender. Reclamar las infraestructuras*, Madrid, Medialab Prado.
- Domínguez, F. y U. Fogué, (2017): “Desplegando las capacidades políticas del diseño”, *Diseña*, 11, pp. 96-109.
- Eilenberger, W. (2019): *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, Madrid, Taurus.
- Estalella, A y A. Corsín (2013): “Asambleas al aire: la arquitectura ambulatoria de una política en suspensión”, *Revista de Antropología Experimental*, 13, pp. 73-88.
- Fantini, D. (2017): “El rol del idIoTa en la intervención en Diseño: una aproximación a partir del caso de la ‘casa inteligente’”, *Diseña*, 11, pp. 122-133.
- Farias, I. (2017): “An idiotic catalyst: Accelerating the Slowing Down of Thinking and Action”, *Cultural Anthropology*, 32(1), pp. 35-41.
- Gell, A. (2016): *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, Buenos Aires, Sb Editorial.
- Habermas, J. (1984): *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols, Madrid, Taurus.
- Holert, T. (2014): “National Heterologies: On the Materiality and Mediality of Flags-mali 2013”, *e-flux journal*, 52.
- Ingold, T. (2013): “Los Materiales contra la materialidad”, *Papeles de Trabajo*, 11, pp. 19-39.
- Laclau, E. y Ch. Mouffe (1989): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, México, Siglo XXI.
- Latour, B. (2005): *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial.

- Latour, B y P. Weibel (eds.) (2005): *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Massachussets, MIT Press.
- MacClancy, J. (2018): “The Basques are going downhill! A sports anthropology of go-karts”, en U. Arrieta y V. Vazquez, ed., *GELDI 2011-2017. Goitibehera Bajadas*, San Sebastián, -zko.
- McCannell, D. (2007): “La ‘autenticidad representada’ hoy”, *Revista de Occidente*, 314-315, pp. 89-116.
- Marres, N. (2015): *Material Participation. Technology, the Environment and Everyday Publics*, Londres, Palgrave.
- Marres, N. y J. Lezaun (2011): “Materials and Devices of the Public: An Introduction”, *Economy and Society*, 40(4), pp. 489-509.
- Martínez de Albeniz, I. (2003): “Ciudadanos, multitudes e idiotas. Hacia una subjetividad política posconvencional”, *Inguruak*, 37, pp. 65-82.
- Martínez de Albeniz, I. (2017): “La (di)solución idiota de la política: El 15M en el objetivo”, *Culturas. Debates y Perspectivas en un Mundo en Cambio*, 11, pp. 177-198.
- Mattioli, A. (1988): “Ausencia de cultura u opción por la privacidad”, *Cuadernos Franciscanos*, 82, pp. 3-14.
- Mendizabal, A. (2014): *Toma de tierra*, Bilbao, Carreras Mugica.
- Michael, M. (2012): “De-signing the object of sociology: toward an ‘idiotic’ methodology”, *The Sociological Review*, 60(1), pp. 166-183.
- Mol, A. (1999): “Ontological politics. A Word and some questions”, *The Sociological Review*, 47(1), pp. 74-89.
- Ranciere, J. (1996): *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rowan, J. et al. (2016): “La materia contraataca: una tentativa objetológica”, *Obra Digital*, 9, pp. 80-97.
- Sánchez Ferlosio, R. (2008): *God & Gun. Apuntes de polemología*, Barcelona, Destino.
- Simondon, G. (2018): “El modo de existencia de los objetos técnicos: introducción”, *Laboreal*, 14 (1), pp. 65-68.
- Sloterdijk, P. (1994): *En el mismo barco*, Madrid, Siruela.
- Stengers, I. (2016): “La propuesta cosmopolítica”, *Revista Pléyade*, 14, pp. 17-41.
- Steyerl, H. (2006): *El lenguaje de las cosas*. Disponible en: <https://eipcp.net/transversal/0606/steyerl/es.html> [Consulta: 27 de octubre de 2019].
- Tironi, M. (2016): “Ecologías urbanas temporales: del diseño inteligente al diseño especulativo”, *Inmaterial. Diseño, Arte y Sociedad*, 1(1), pp. 16-42.
- Tironi, M. (2017): “Repensando la política desde el diseño (y el diseño desde la política)”, *Diseña*, 11, pp. 36-45.
- Tironi, M., P. Hermansen y J. Neira (2016): “El prototipo como dispositivo cosmopolítico: Etnografía de prácticas de diseño en el Zoológico Nacional de Chile”, *Revista Pléyade*, 14, pp. 61-95.
- Wilde, G. y G. Araoz (2016): “Arte y agencia: más allá de Alfred Gell”, en A. Gell, *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, Buenos Aires, Sb Editorial, pp. 21-30.
- Zumalde, X. (2004): *Mi lucha clandestina en ETA*, Madrid, Status Ediciones.