

**Entrar e saír
do capitalismo.
Conversa con
Borxa Colmenero**

Borxa Colmenero Ferreiro é doutor en dereito pola Universidade da Coruña e doutor en Teoría Política pola Universidade de Santiago de Compostela, fai parte do grupo de investigación ECRIM (Criminología, Psicología xurídica e Xustiza penal no século XXI) da Universidade da Coruña, do grupo (Des)Leitura: Filosofía, Ciencia e Arte da Universidade Estadual de Londrina (Brasil), ben como do grupo de produción e teoría crítica galega Clara Corbelhe.

Exerce como avogado desde 2009, actualmente no escritorio de Xoán Antón Pérez Lema sito na cidade da Coruña, e é profesor-colaborador da Universitat Oberta de Catalunya, ademais de ter sido docente nas áreas de dereito crítico e pensamento político no 17 Instituto de Estudos Críticos e no Colegio de Michoacán de México.

Os seus campos de traballo esténdense desde os estudos do goberno neoliberal, ás novas subxectividades e ás formas de control social-penal contemporáneo. É autor, entre outras publicacións, de *Vidas culpáveis. Ou controlo neoliberal do crime* (Santiago de Compostela, Laiovento, 2017).

1. Lei do talión... un pre-dereito?

A “lei do talión” hoxe podemos repensala como a máxima expresión do poder de soberanía dun estado, exercida na represión contra as ameazas á orde social e aos consensos que sobre ela se articulan. Desta perspectiva, non estamos ante un dereito anacrónico mais diante dun fenómeno plenamente vivo. Que na miña opinión, tería sobrevivido nos confíns do estado de dereito como condición de posibilidade do propio estado liberal, como apuntaba Carl Schmitt. A norma xurídica, mesmo que ela for garantista, encerra a súa excepción; isto é, a suspensión da normalidade para actuar por fóra das garantías democráticas constituídas contra os seus *inimigos*.

Entender esta lóxica xurídica é fundamental para explicar a regresión en materia de dereitos e liberdades que vivimos na actualidade en estados formalmente democráticos. A ferocidade represiva contra os migrantes, contra os sectores máis empobrecidos da sociedade, contra os movementos políticos críticos, etc. só pode explicarse nesta dupla forma de xestión do social que teñen retratado autores como Agamben. Por iso eu non lle chamaría de pre-dereito, mais de pre-requisito do dereito nacido da revolución burguesa e do capitalismo, comezando pola “Declaración de Dereitos do Home e do Cidadán de 1789” en Francia.

2. Os GAL, exemplo de exepcionalidade?

Con certeza, os GAL constitúen un exemplo ben próximo da expresión do poder soberano do estado español. Xurdido do chamado “estado profundo” para traballar na ilegalidade co obxectivo de restaurar a legalidade ameazada pola independentismo vasco. Nesta aproximación do principio soberano *schmittiano* a lei é sempre sinónimo da orde instituída polo poder, e nela o antagonismo, en tanto cerne do principio democrático, é expulsado da acción política.

3. ONU 1960, proclama o dereito á independencia dos países colonizados... que ten de actualidade?

Existe un amplo recoñecemento do dereito de libre determinación dos pobos no dereito internacional. O artigo 1º do Pacto Internacional de Dereitos Cívís e Políticos de 1976

asinado por practicamente todos os estados occidentais reza: *"Todos os pobos teñen o dereito de libre determinación. Na virtude deste dereito establecen libremente a súa condición política e proveen así mesmo o seu desenvolvemento económico, social e cultural"*, porén, a súa aplicación na realidade ten resultado máis complexa.

A principal doutrina ten entendido que este dereito se expresa de dous modos diferentes. Por un lado, cando un estado que é plurinacional permite formas de autogoberno ás minorías internas, respectando, así, a súa lingua, cultura e idiosincrasia. Por outro, este dereito de autodeterminación, entendido como dereito de secesión, é exercíbel cando non concorre a situación anterior. Este último suposto está, polo seu contexto histórico-político, limitado ao que se ten denominado como "colonias" do terceiro mundo, ocupadas, mesmo militarmente, polas potenciais europeas, sobre todo, en África e Asia.

O debate xurde, entón, con aqueles outros territorios que, non sendo "colonias" no sentido clásico e formando parte do países do primeiro mundo (Francia, Reino Unido, Canadá ou España), manifestan unha vontade nacional e unha aspiración a se constituíren en estados independentes. Pois ben, do punto de vista do dereito internacional actual podemos afirmar, simplificando, que non existe amparo xurídico. Ora ben, isto non significa que estes territorios carezan do dereito a súa libre determinación, mais este debe ser resolto, fundamentalmente, a través da batalla política interna no estado ao que pertenza.

Na miña opinión o dereito de autodeterminación é, antes de máis, un meta-dereito sen o cal non é posíbel o posterior desenvolvemento dos dereitos e liberdades democráticos individuais e colectivos. Noutras palabras, sen autodeterminación non hai verdadeira democracia. E esta é unha disputa política.

4. A Constitución de USA *"we the people..."* unha das primeiras fitas onde se lexitima ao povo?

Nos últimos anos teñen tido, máis no pensamento político que no xurídico, unha notable recepción os traballos de Bruce Ackerman, un dos grandes referentes do constitucionalismo

estadounidense da radicalización democrática. Para este autor, en síntese, existen momentos de ampliación de dereitos, fronte a outros momentos de contracción, dentro do mesmo cadro constitucional en que o pobo se pode afirmar como o auténtico portador da lexitimidade do estado. Sen dúbida a tese de Ackerman é moi interesante. Mais para min ofrece dúbidas na súa aplicación nun contexto como é o europeo e, especificamente, o español.

O proceso de construción dos Estados Unidos e os dos estados europeos é radicalmente distinto. Se os estados europeos encontran a lexitimación na noción de soberanía nacional - diferente da soberanía popular-, que seguindo a visión *hobbesiana* cede nel a súa capacidade de decisión a cambio de protección. Esta cesión é, por encima de todo, a cesión do monopolio da violencia, na medida en que a violencia é o poder, como diría Walter Benjamin. Isto fai que os estados e a súa arquitectura xurídica sexa piramidal, situando na cuspide unha rixida norma suprema (a *grundnorm*). Pola contra, nos Estados Unidos o proceso foi ao invés. O pobo é o único depositario do exercicio da violencia e, por tanto, do poder, e o estado constrúese en tensión co pobo que é o único soberano. De modo que nos Estados Unidos se estableceu un tipo de relación entre o estado e o pobo moi específica que permite os avances (ou retrocesos) en dereitos e liberdades a partir dun constitucionalismo flexible, fronte a un consitucionalismo rixido como é o europeo.

5. A vontade e as esencias no concepto nación? Nación e pobo, que especificidades teóricas e prácticas?

Seguramente as lecturas máis interesantes do concepto de nación teñen sido as desenvolvidas por Anderson, Hobsbawm ou Ranger, como constructo social do estado moderno impulsado polo nacente capitalismo. Pois ben, eu penso que é que nesta tríada nación-estado-capitalismo onde deben centrarse as análises para entender a natureza, as posibilidades e os límites no presente desta noción. Ao meu xuízo, sintetizando, a nación é un conxunto de relacións de poder que se manifesta na estrutura social, cultural, económica e política de un determinado territorio. Desta perspectiva, as nacións son dispositivo de goberno vivos, móbiles e transformables, que, tanto poden servir para conservar o "status quo" como para mudalo.

6. Democracia participativa... que desafíos xurídicos?

Para abordarmos as posibilidades e límites do que se ten denominado por “democracia participativa” debemos ver antes porque xorde esta proposta. Esta xorde como unha resposta á crise democrático-liberal que vivimos nas últimas décadas, ou sexa, o esgotamento da confianza nas institucións, nos partidos políticos, nas formas de gobernanza, mais tamén produto da crise económica, da desigualdade e da incerteza social. Diante desta crise, que é fundamentalmente de lexitimidade, o que se propón é recuperar a participación da cidadanía nas decisións do estado como forma de a restaurar.

Ora ben, as propostas de democracia participativa non afrontan os grandes problemas democráticos, senón que limita a participación cidadá á mecanismos puramente formais, baleirados de contido político, que se asemella máis unha sorte *feedback* comercial que a unha intervención directa do pobo na xestión pública. Así sendo, do punto de vista xurídico non supón unha innovación significativa, pois a constitución española do 1978 xa prevé formas de participación a través das iniciativas lexislativas populares, referendos, dereito de petición, etc.

O verdadeiro repto, neste sentido, sería pasar da “democracia participativa” para unha “democracia directa”, que si supón a recuperación da soberanía por parte do pobo, tomando partido, sen intermediacións, na xestión social, económica e política da vida pública. Mais isto implicaría unha transformación radical do réxime constitucional.

7. Descrédito en política democrática?

Ligando esta pregunta coa anterior, diría que o grande problema da democracia é, precisamente, o “*demos*”, ou sexa, o pobo como suxeito político, e as dificultades para a súa ampliación nun contexto de escaseza como o que vivimos.

Se ao longo da historia a ampliación do “*demos*” foi o principal motor do proceso de democratización, esta ampliación entrou en crise. Así, se o recoñecemento dos dereitos civís e políticos, primeiro a todos os homes, e non só aos notábeis, a seguir ás mulleres, despois os dereitos

das minorías sociais e, eventualmente, aos migrantes; esta ampliación, entendida como inclusión na nación política de todos os integrantes do “*demos*”, do pobo, só foi posíbel dentro dun contexto de desenvolvemento capitalista e progreso económico que hoxe, podería, chegar ao seu fin, tal e como o entendemos até o momento. O descrédito da política democrática é, antes, un descrédito teleolóxico.

8. As Pussy Riot e o seu encarceramento e posterior excarceramento... que posicións perante a lei?

O que máis me interesa do caso das Pussy Riot é o que significa en termos de aplicación do excepcionalismo. Como sinalaba anteriormente, a normalidade política e xurídica dun estado, contén no seu adentro a excepción. E a excepción non é tanto unha resposta da brutalidade do poder contra os seus *inimigos*, mais, pola contra, é unha técnica de goberno. Seguindo coa perspectiva agambeniana, consiste en desposuír da condición de cidadáns de dereitos e liberdades, na deshumanización, daqueles que atacan os consensos da normalidade e que non poden ser combatidos a través desa mesma normalidade. Este é, acho, o caso das Pussy Riot. O importante non é se eran culpábeis dalgún delito, ou se o seu encarceramento era conforme a dereito, o relevante é que eran unha ameaza para a “normalidade”, é dicir, contra a orde social constituída na Rusia. Ao meu xuízo é aquí onde temos que pór o foco da crítica: entender que o dereito é, en última instancia, un medio para o poder, non un fin en si mesmo para restaurar a paz social.

9. Por que factores un estado se sente ameazado?

Fundamentalmente, un estado síntese ameazado cando é incapaz de garantir a orde social e económica nel instituída, unha orde que é naturalizada política e xuridicamente a través de consensos e lexitimades. O estado entra en crise cando estes consensos e lexitimidades deixan de ser funcionais.

10. Para que serve un estado?

Continuando co razoamento anterior, o estado serve, antes de mais, para garantir unha orde social determinada,

transformándose ao tempo que esta orde social se vai reestruturando na súa relación dialéctica coa sociedade. Unha lectura que, acho, encaixa coa natureza violenta do estado descrita por Benjamin, como entidade que tanto é conservadora de dereito (poder) canto creadora dun novo dereito (poder).

11. O estatuto xurídico das mulleres... que evolucións?

Do punto de vista xurídico, a igualdade e, en concreto, a igualdade de homes e mulleres é un principio ordenador do cadro normativo. Formalmente isto é incuestionable. Mais o reto da igualdade, e por extensión do conxunto de dereitos e liberdades para unha sociedade plenamente democrática, é o contido político destes dereitos. Noutras palabras, a democracia non é un procedemento ou só un marco normativo, senón unha batalla política interna que dota de significado material os dereitos. E isto, penso, é o que está facendo o feminismo nos últimos tempos, ir alén das políticas de igualdade para pasar a ser recoñecidas como suxeitos políticos propios. E iso ten provocado unha contra-reacción nos sectores máis conservadores da sociedade e da xustiza, moito máis cómodos na igualdade formal.

12. A “happycratie”, o desafío da felicidade cidadá... as leis deben servir para conseguila?

A “happycratie” é, para min, un produto máis do avance da lóxica neoliberal. A aspiración á felicidade como motor do individuo que debe tentar cumprir os seus soños, desenvolverse e converterse nun *empresario de si*. Esta ligazón xa foi advertida hai máis de 20 anos polo sociólogo Ulrich Beck no libro “*Un novo mundo feliz*”, en que expón como a prometida felicidade veu acompañada do desmonte das políticas de benestar, da flexibilización do mercado laboral que se ten traducido en alta precarización e da fragmentación social e o individualismo. O problema de aspirar, sen termo medio, a ser un *winner* e que, se callar, acabas antes sendo antes un *loser*.

Coido que a función da lei non é garantir a felicidade. A función da lei debe limitarse a balizar o marco do desenvolvemento persoal baixo condicións materiais obxectivas para unha vida digna e en igualdade. A felicidade non debe ser un obxectivo político, nen sequera. Penso que aquí cumpre incorporar as teses da psicoloxía crítica para confrontar o mito da felicidade como aspiración vital.

13. O multiculturalismo... necesidade de leis que promovan a integración?

O problema é o propio concepto de integración. Sobre isto ten polemizado o filósofo Slavoj Žižek, opóndose ás políticas multiculturais por canto son forma de integración nas relacións capitalistas da suposta diversidade cultural. Neste sentido, o concepto integración significa inclusión no capitalismo, e a diversidade queda restrinxida a unha cuestión "estética", a modos de vida, pero nunca a un pleno recoñecemento dos suxeitos. Aliás, a integración da diversidade é sempre o paso previo para a súa posterior disolución. Isto vese perfectamente nas segundas e terceiras xeracións de migrantes, por exemplo. Desde logo eu non teño unha resposta, pero coido que hai que estar moi vixilantes con este tipo de políticas para vermos a que función obedecen.

14. Entón o multiculturalismo, desde o teu punto de vista, non responde á integración?

Apropiándonos libremente da tese do filósofo esloveno Žižek, o actual multiculturalismo do estados sería, antes, unha ficción de diversidade que tería por obxecto ocultar os procesos reais de subalternización das minorías e migrantes.

15. Unha cultura hexemónica exerce de xa dominación?

Para falar de cultura e hexemonía resulta ineludíbel recorrer a Gramsci. Segundo o sardo, a dominación só é posible a través da coerción, e esta forma de goberno é sempre inestábel. Por tanto, para o poder ser mantido sen recorrer á

dominación sobre a poboación o mecanismo desenvolvido nas sociedades do capitalismo contemporáneo é a hexemonía cultural. Esta hexemonía, que eu chamaría "racionalidade", ordena as condutas, as prácticas e as subxectividades que permite circular polo corpo social con "normalidade" unhas concretas relacións de poder. Por tanto, o grupo social que é capaz de exercer esa hexemonía dentro do conxunto da sociedade -que é capaz de marcar o "normal"- é quen controla o rumbo da sociedade mesma, sen necesidade de coerción directa.

16. A comuna de París... que leis sostentan a abolición da propiedade privada?

Dentro do cadro xurídico liberal e, especificamente, o ordenamento xurídico español, ningunha. Os límites á propiedade privada constitucionalmente son dous: a expropiación por interese xeral circunscrita a bens para infraestruturas do estado e un límite sen un desenvolvemento normativo que é "uso social da propiedade". Creo que hoxe resulta absolutamente fora do "sentido común", no sentido *gramsciano*, colocar no debate público a abolición da propiedade privada. Pois esta constitúe un dos piares básicos das sociedades contemporáneas xunto á liberdade individual, garantidos pola constitución e polo dereito comunitario.

Esta foi, sen dúbida, unha das grandes derrotas no terreo ideolóxico após a queda da URSS. A imposibilidade de discutirmos socialmente sobre formas de reparto da riqueza, mais aínda agora, nun momento de escaseza e contracción como o que vivimos. Deste xeito, recuperar imaxinarios como o que representou a Comuna de París en termos emancipatorios pode ser interesante para pensarmos nun outro mundo e reabrir debates fechados. É por iso que a memoria histórica é fundamental, pois permite incorporar no presente as experiencias do pasado.

17. Leis que protexen aos animais... cara un veganismo universal?

As leis de protección animal acho que son unha das materias pendentes, mesmo para aqueles que temos unha visión crítica

da sociedade e do dereito. É un debate complexo, mais que nalgún momento debemos dar como sociedade, alén da punición do maltrato e tortura animal.

18. Capitalismo e anarquismo. Que lugar para o anarco-capitalismo?

O denominado “anarquismo de libre mercado”, nacido da Escola Austríaca de Economía, é, antes de máis, unha corrente constitutiva do neoliberalismo actual, que aínda non sendo hexemónica ten marcado fortemente o devir deste. E autores como Mises, Böhm-Bawerk, Rothbard e, nomeadamente, Hayek, son imprescindíbeis para entender o que podemos chamar “suxeito neoliberal”. Isto é, un suxeito-empresarializado que adopta unha posición vital onde a economía penetra a súa vida e conxunto das súas interaccións sociais. Deste perspectiva, non vexo esta corrente como un fenómeno marxinal ou radical, independentemente do suceso das súas expresións políticas; senón que é un pólo construtor da racionalidade neoliberal que xa hoxe nos goberna.

19. A acumulación e a escaseza. Cal ten máis forza?

A acumulación e a escaseza no capitalismo, tal como recolle a tradición marxista, non son antagónicas. Mais ao contrario, a acumulación dáse, fundamentalmente, en contextos de escaseza e este é un fenómeno plenamente vivo, como nos explicara Harvey coa súa noción de “acumulación por desposuimento”. Para este autor en lugar de producir riqueza, hoxe a acumulación de capital no marco dun capitalismo en crise, o que estaría provocando é, principalmente, unha apropiación do capital preexistente, sen que este produza xa máis riqueza.

Entender esta relación, na miña opinión, é fulcral para o desenvolvemento de políticas económicas verdadeiramente transformadoras. Pois do contrario o que se estaría a dar é un proceso de agravamento da crise, como podemos observar coas medidas contra a suba do prezos das enerxías, por pormos un exemplo cotiá.

20. A revolución, que e para que?

Eu diría que a revolución é a capacidade de imaxinar outros mundos alternativos ao actual, mundos en que a igualdade, a liberdade e a xustiza social sexan os eixos vertebradores. Como sinalou o filósofo Fredric Jamenson, a grande vitoria do capitalismo ten sido, precisamente, a anulación da nosa capacidade como sociedade para pensarmos nun mundo diferente. Deste xeito, asumimos como sendo naturais e inmutábeis as formas sociais, económicas e políticas de hoxe. E, respondendo a segunda parte da pregunta, a revolución serve, pois, para activarmos a imaxinación colectiva, é a ferramenta para enfrontar o escuro presente.

21. Como entendes o concepto liberdade?

A liberdade é a capacidade que ten o individuo para se autodeterminar. Porén, a liberdade só é posíbel nun contexto de igualdade material, substantiva, e non só xurídica, formal, como a entende o liberalismo. Por tanto, para min, a liberdade e a igualdade son parte indisolúbel do mesmo concepto, e, á vez, a condición de posibilidade para a xustiza social.

22. A acción colectiva, que poder ten?

Ten todo o poder. Dito de outro xeito, non existe posibilidade transformadora sen acción colectiva, sen suxeito colectivo, na medida en que o poder non é unha "cousa", nin se encontra nun "lugar". O poder, seguindo a Foucault, é unha relación social que atravesa o corpo social, e, por tanto, o seu exercicio é sempre colectivo. Aliás, o poder non é esencialmente represivo, senón constitutivo. Deste modo, só colectivamente se pode exercer.

23. Idealismo e materialismo. Como se imbrican?

Fuxindo dos grandes debates que a filosofía ten dado ao redor destes conceptos, diría que na lóxica neoliberal coexisten un sorte de idealismo e materialismo como elementos co-constitutivos do suxeito. Un suxeito, como xa dixemos, que toma consciencia do seu "eu" autoxerido, como "suxeito de si", e que se expresa materialmente a través de conductas, prácticas e subxectividades que se resolven na sociedade-empresa.

24. Onde queda o ser consciente?

Con certeza, esta visión podería levarnos a un punto crítico en que desaparece o suxeito, que fica reducido a unha construción social. Eu non concordo con esta tese, o que afirmo é que o neoliberalismo antes que un modelo económico ou unha ideoloxía, como din Dardot e Laval, é unha forma-de-vida que penetra as subxectividades. Ora, este é un proceso imperfecto, en que o que podemos chamar suxeito consciente se resiste, e nestas resistencias estarían, se callar, as hipóteses de transformación.

25. Que factores atravesan o suxeito colectivo galego? Que lugar para o galeguismo?

O suxeito galego non é mais do que a comunidade humana que historicamente ten habitado este territorio, que se foi forxando na súa relación entre si e co seu medio, dando lugar a unha formación social, económica e cultural propia. Mais que hoxe se atopa nun proceso de mutación nos seus elementos constitutivos, xa ao borde da irreversibilidade, como resultado das fondas transformacións provocadas polo capitalismo contemporáneo e a subalternización española. O galeguismo, como movemento de emancipación nacional e social, é, antes de máis, a tentativa reverter este proceso de mutación. Noutras palabras, o galeguismo é a resposta, propia e xenuína, do pobo galego, para afrontar os retos do futuro por si mesmo. Polo que entendo o galeguismo, o soberanismo galego, non como a Galiza do pasado, mais a única posibilidade de unha Galiza para o futuro.

26. A xustiza social, como se acada?

Esta é, indubidabelmente, unha pregunta moi complexa, mais diría, como non se acada. Non se acada se non hai liberdade e se non hai igualdade. A xustiza social debe ser, pois, o resultado dun proceso dialéctico de transformación da sociedade que debe darse a nivel político, cultural e económico nun horizonte de emancipación.

27. A autodeterminación (persoal), en que medida está limitada?

Vou ser moi marxista nunha primeira resposta rápida, a principal limitación á autodeterminación persoal son as condicións materiais de vida da persoa. Ora, con isto non pretender negar a complexidade de factores que operan na construción dos suxeitos (xénero, etnia, cultura, etc.) como elementos constitutivos da subalternización e, por consecuencia, operadores de limitacións internas á libre determinación; ao contrario, na miña opinión, todos estes factores forman parte da estrutura material da sociedade.

28. Exemplos de resistencia

Dinos Foucault que *"onde hai poder, hai resistencia"*. Por tanto, en todo lugar temos mostras de resistencia, sexa individual ou sexa colectiva, cando asistimos a situacións de dominación, de disciplinamento e de control social. A resistencia é consubstancial a todos os procesos sociais, e non existe proceso social sen ela. O grande reto, neste sentido, é que esta resistencia se poida (re)articular para mudar a situación. E aquí é onde os exemplos escasean, pois os mecanismos de integración do antagonismo nas sociedades contemporáneas son moi eficaces para alén de seren funcionais.

29. Que pensas do concepto identidade "nómade"?

A identidade nómade, ao meu xuízo, é unha tentativa de desterritorializar o suxeito asociada ao capitalismo global. Un suxeito transfronteirizo, que adopta unha posición vital como sendo máis un fluxo máis do capital, e que coloca os estados-nación como un obstáculo para a súa circulación. Esta tentativa de identidade tivo as súas posibilidades de éxito no momento expansivo do capitalismo, especialmente, na década de 2000, chocando contra os seus propios límites en 2008 coa grande recesión. De facto, despois do crack de 2008 o que vivimos é mais ben un repregue identitario dos capitalismos nacionais en todos os estados occidentais que daría, acho, que por apagado este nomadismo neoliberal.

30. A sociedade global, realmente existe?

En absoluto. A ficción da sociedade global opera sobre dúas negacións. A primeira, a exclusión da condición de "globalidade" dos migrantes do Sur. Isto é, nun mundo cada vez máis interligado, máis número de persoas son excluídas desta conectividade. A "globalidade" circunscríbese, entón, aos estados do capitalismo occidental e, nomeadamente, á chamada "Europa fortaleza" cuxos muros son infranqueábeis. A segunda negación son os límites do proceso expansivo do capitalismo que sustenta esta sociedade, cada vez máis evidentes, nunha situación de escaseza de recursos como a que vivimos.

31. A subalternidade e a alteridade, poden converxer?

En realidade non pode haber subalternidade sen alteridade. En toda sociedade o proceso de subordinación social pasa previamente polo proceso de construción do "outro", que é o suxeito que recolle toda a negatividade. O que se produce, na miña opinión, é un proceso de baleirado da condición de cidadanía, para que logo poder operar a subalternación.

Isto vese claramente nos migrantes, os disidentes políticos ou minorías sociais, que son identificados como seres non-cidadáns, un "outro", que pode ser sometido social e mesmo xuridicamente a normas de excepcións sen que a normalidade se vexa afectada, por non se sentir interpelada.

Aliás, a alteridade é o mecanismo de xustificación, e até da propia existencia do status quo, de modo que o "nós", os cidadáns integrados na normalidade, existimos porque existen un "outro", que non só ameaza a nos existencia senón que nos constrúe polo seu natureza performativa. Esta lóxica funcionada para a clasificación social de linguas, culturas, minorías nacionais, migrantes, etc.

BIBLIOGRAFÍA DE BORXA COLMENERO

- AGAMBEN, G. (2004), Estado de Excepción (homo sacer II, 1), Pre-textos, Valencia.
- AGAMBEN, G. (2006), Homo sacer, el Poder Soberano y la nuda vida I, Pre-textos, Valencia.
- ARRIGHI, G. (2007), Adam Smith en Pekin, Akal, Madrid.
- ANDERSON, P. (1998), ¿Qué es el neoliberalismo?, Tiempo Presente, Bogotá.
- BADIOU, A. (2010), Filosofía del presente, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- BAUMAN, Z. (2005), Trabajo, consumismo y nuevos pobres, Gedisa, Barcelona.
- BAUMAN, Z. (2007), Vidas de Consumo, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- BECK, U. (2007), Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización, Paidós, Barcelona.
- BECKER, G. (1993), Human Capital, University of Chicago Press, Chicago.
- BELL, D. (1991), El advenimiento de la sociedad postindustrial, Alianza Universidad, Madrid.
- BENJAMÍN, W. (2010), Crítica de la violencia, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- BENJAMÍN, W. (2012), Escritos Políticos, Abada Editores, Madrid.
- CHIAPELLO, E. (2002), El nuevo espíritu del capitalismo, Akal, Madrid.
- BOUTANG, Y.M. (2007), Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation, Éditions Amsterdam, París.
- CASTELLS, M. (2000), La era de la información. Economía, sociedad y cultura, Alianza Editorial, Madrid.

DEBORD, G. (2010), La sociedad del espectáculo, Pre-Textos, Valencia.

DE GIORGI, A. (2006), El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud, Traficantes de Sueños, Madrid.

DELEUZE, G. (2008), Conversações, Editora 34, São Paulo.

FEHER, M. (2017), Le temps des investís. Essai sur la nouvelle question sociale, La Découverte, Paris.

FOUCAULT, M. (1979), Microfísica del poder, La Piqueta, Madrid.

FOUCAULT, M. (1990), Vigilar y castigar, Siglo XXI, Madrid.

FOUCAULT, M. (1991), La verdad y las formas jurídicas, Gedisa, Barcelona.

FOUCAULT, M. (2000), Defender la sociedad, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

FOUCAULT, M. (2006), Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Colegio de Francia (1977-1978), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

HABERMAS, J. (1989), El discurso Filosófico de la Modernidad, Taurus, Madrid.

HARVEY, D. (2012), El enigma del capital y las crisis del capitalismo, Akal, Madrid.

HAYEK, F. (2007), Camino de servidumbre, Alianza Editorial, Madrid.

HOBSBAWM, E. (1999), Historia del siglo XX, Editorial Crítica, Buenos Aires.

JAMESON, F. (1991), El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado, Paidós, Barcelona.

JAPPE, A. (2011), Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos, Pepitas de Calabaza, Logroño.

LAVAL, C. e DARDOT, P. (2013), La nueva razón del mundo, Gedisa, Barcelona.

LIPOVETSKY, G. (2006), Los tiempos hipermodernos, Anagrama, Barcelona.

PAYE, J.C. (2008), El Final de Estado de Derecho, Hiru, Hondarribia.

PECK, J. (2010), Construcction of neolieral reason, Oxford University Press, Oxford.

POULANTZAS, N. (1979), Estado, poder y socialismo, Siglo XXI, México.

RANCIÈRE, J. (1996), El desacuerdo: política y filosofía, Nueva Visión, Buenos Aires.

RIFKIN, J. (1996), El Fin del Trabajo, Paidós, Barcelona.

ROSE, N. (1999), Powers of Freedom, Cambridge University Press, Cambridge.

SCHMITT, C. (1999), El concepto de lo político, Alianza Editorial, Madrid.

SENNETT, R. (2006), La cultura del nuevo capitalismo, Anagrama, Barcelona.

SMITH, A., (2018), La riqueza de las naciones, Alianza Editorial, Madrid.

VON MISES, L. (1998), Human Action. A Treatise on Economics, Ludwig von Mises Institute, Alabama.

WACQUANT, L. (2010), Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad ciudadana, Gedisa, Barcelona.

ZIZEK, S. (2008), En defensa de la intolerancia, Sequitur, Madrid.

**Estela Pan
Vázquez (ronsel
pan). Membro do
Colexio de
Xornalistas de
Galicia.**