

## Inutilidades,

o políticas de la igualdad.

(Jorge Larrosa. Universidad de Barcelona).

Este texto se publicó en *Pedagogía Profana. Estudios sobre lenguaje, subjetividad y educación* (edición conmemorativa y ampliada). Buenos Aires. Miño y Dávila 2017.

A Karen C. Rechia.

*Un saber realmente útil* es el título de una exposición que tuvo lugar entre 2014 y 2015 en el Museo Reina Sofía de Madrid y que provocó cierto ruido mediático y algunas reacciones interesantes. La presentación de la exposición desarrollaba así su título:

*“El concepto de ‘saber realmente útil’ surgió a comienzos del siglo XIX, cuando los obreros tomaron conciencia de la necesidad de la autoformación. En las décadas de 1820 y 1830, las organizaciones obreras del Reino Unido introdujeron esta frase para describir el corpus de conocimientos que abarcaba diversas disciplinas ‘poco prácticas’ como la política, la economía y la filosofía, caracterizadas como opuestas a los ‘saberes útiles’ proclamados como tales por los empresarios, que habían empezado a invertir cada vez más en el desarrollo de sus negocios mediante la financiación de programas educativos destinados a los obreros y centrados en ‘competencias aplicables’ (...). Mientras que el concepto de ‘saber útil’ sirve como herramienta de reproducción social y protección del status quo, el ‘saber realmente útil’ exige el cambio en tanto que revela las causas de la explotación y rastrea sus orígenes”<sup>1</sup>.*

La idea que inspira el proyecto comienza señalando que la separación de los saberes en útiles e inútiles (unos para obreros y para los hijos de los obreros, y otros para los burgueses y los hijos de los burgueses) implica también la separación de las personas. Por tanto, la contestación de esa distribución desigual de los saberes es también una contestación del orden social, del modo como la sociedad establece distintas posiciones para los sujetos, distintas posiciones para los saberes, y distintas posiciones para la relación entre los sujetos y los saberes.

Lo que esos obreros hacían era reclamar para ellos y para sus hijos los saberes inútiles (la filosofía, la historia, la política, la sociología, la literatura, la economía), unos saberes que ellos declaran como ‘realmente útiles’ puesto que son los que pueden esclarecer las causas de la explotación y comenzar a subvertirla. Desde ese punto de partida, la exposición se articula sobre la distinción entre el saber útil y el saber realmente útil. Los “saberes útiles” eran saberes destinados a los obreros, con el objetivo de formarlos como obreros y, desde luego, tomando como punto de partida las “necesidades educativas” de los obreros tal como esas “necesidades” eran definidas por los empresarios.

Era el momento en que los poderes económicos empezaban a interesarse por la educación y empezaban a invertir en educación. Y eso no ha hecho sino aumentar: tanto las iniciativas educativas y culturales que vienen de los poderes económicos como, lo que es más alarmante, el modo en que los poderes públicos están poniendo

---

<sup>1</sup> “What, How & for Whom”, en *Un saber realmente útil*. Madrid. Museo Nacional de Arte Reina Sofía 2014. Pág. 19.

en manos de los poderes económicos la definición misma de las políticas públicas en educación y cultura.

Los saberes inútiles, los que los obreros consideran como “realmente útiles”, son esos saberes que no los fijaban a su propia condición, que no se ajustaban a sus “necesidades”, que no se adaptaban a su identidad, o a su posición, o a su perfil. Pero, precisamente por eso, los obreros los veían como saberes emancipadores. Porque los saberes emancipadores son aquellos que igualan a cualquiera con cualquiera y, de paso, permiten a cada uno, no sólo tomar conciencia de su condición sino, sobre todo, poner esa condición a distancia e imaginar otras posibilidades de vida. La emancipación intelectual, que es también emancipación política, no es otra cosa que la afirmación, por parte de cada uno, de una capacidad o de una potencia común a todos, igual a todos. Lo que hicieron esos obreros fue contestar la idea de “utilidad” de los poderosos y poner en juego otra idea según la cual lo que era “realmente útil” era, precisamente, lo que los empresarios consideraban “inútil” para ellos. Y, al mismo tiempo, contestar la manera como la definición utilitaria del saber que hacían los poderosos los fijaba a ellos, los obreros, en una posición, en una condición, en una identidad. El saber útil posicionaba a los obreros como obreros, es decir como el tipo o la categoría de personas que “necesitaban” ese tipo de saber precisamente por su condición de obreros. Pero lo que los obreros reclaman es el saber realmente útil, ese que es considerado como social y económicamente inútil por los empresarios, el único que para ellos, para los obreros, puede ser emancipador. Y eso por dos razones.

Primero, porque es un saber que no fija a la gente en su lugar, porque no es el tipo de saber que “necesita” la gente en función de su condición, de su identidad y de su capacidad, pero que, precisamente por eso, permite a las personas ir más allá de su condición, de su identidad y de su capacidad. Y segundo porque es el saber que contiene las posibilidades de analizar y subvertir las lógicas de la sumisión, esas que hacen que cada uno esté en su lugar, que coincida con su lugar, es decir, que se identifique con su condición, con su identidad y con su capacidad.

La discusión, por tanto, no tiene que ver sólo, ni fundamentalmente, con la definición de qué es lo útil. Esos obreros visionarios sospechaban ya de esa lógica, tan común hoy en día, de la perfilización de los saberes, esa que asigna a cada uno el saber que necesita, el que le corresponde, el que le conviene, el que se ajusta con lo que cada uno es, con la condición de cada uno, con la identidad de cada uno, con la posición de cada uno, con la capacidad de cada uno. Para esos obreros, sin embargo, la emancipación pasa por el acceso a un saber que no les corresponde, que no necesitan, que no les conviene, que no ha sido pensado ni organizado para ellos, que no les es útil ni adecuado. Y eso porque, para ellos, la emancipación pasa por el acceso a un saber que les permite escapar de esa condición, de esa identidad, de esa posición, de esa capacidad. A un saber, en suma, que les permite dejar de ser lo que son, escapar de sí mismos, experimentar la igualdad de cualquiera con cualquiera.

1.

El catálogo de la exposición contiene un artículo de un colectivo indio que se llama *Raqs Media* y que comienza así:

*“¿Qué cosas merece la pena recordar del siglo XX? Una cosa memorable es el silencio que sobrevino tras la manifestación hecha por un obrero una noche de verano de la última década del siglo en Faridabad, al norte de la India. ¿Qué fue lo que dijo? A ese*

*obrero acababan de expulsarlo temporalmente de la fábrica. Acudía todas las mañanas a las puertas de la fábrica para ver si habían anulado su orden de expulsión y para entrar en la biblioteca de los obreros. Allí se reunían muchos obreros provistos de libros y periódicos. Aquel año hubo cierres patronales en Liverpool y Bombay. Todo tenía que debatirse. Discusiones, acuerdos, discrepancias y más conversaciones. Por la noche los obreros subían a la terraza y seguían conversando. Pero por la noche hablaban de un modo diferente. Hablaban de otras cosas. ¿De qué otras cosas? Cosas. Como lo que dijo el obrero aquella noche. ¿Y qué dijo? Mientras contemplaba el cielo nocturno sentenció: ‘El clamor del metal no te satura la cabeza cuando cuentas las estrellas. Qué alivio no tener que entrar en la fábrica’. ¿Qué significa eso? En 2011 hicimos la obra *Strikes at Time (Rupturas del tiempo)*, en parte con la intención de comprender la importancia que tiene para un obrero contar las estrellas”<sup>2</sup>.*

Durante el día, los obreros son obreros y hacen de obreros: trabajan, o van a la puerta de la fábrica para ver si pueden trabajar, o hablan entre sí de los problemas de los obreros, de las luchas de los obreros, de las victorias y de las derrotas de los obreros, de la vida obrera, de la lucha obrera, de la condición obrera. Pero por la noche esos mismos obreros hablan de otras cosas y hablan de otro modo: hablan de que la cabeza, en la fábrica, está saturada por el clamor del metal, de que en la fábrica no se pueden contar las estrellas. Y dicen que es un alivio contar las estrellas porque entonces no se está en la fábrica ni se quiere estar en la fábrica, porque cuando se cuentan estrellas no se oye el clamor del metal, la cabeza no está en la fábrica ni está saturada por la fábrica. Lo que hace inhumana a la fábrica no es sólo la manera como captura, para explotarlo, el cuerpo de los trabajadores, su fuerza de trabajo, sino la manera como captura su cabeza y como anula su capacidad de contar estrellas.

El texto continúa así:

*“En *Strikes at Time* se hacían lecturas del diario informal de un obrero llamado Heeraprasad, que vivió y se suicidó en Delhi, que hacía largos paseos nocturnos por el extrarradio de la ciudad, por esa la ‘tierra de nadie’ que la mente lúcida arrebatada a la fatiga de la jornada laboral, en el que insertamos una discreta anotación de *La noche de los proletarios*, de Jacques Rancière. He aquí una de las entradas del diario:*

*Hoy ha amanecido especialmente para mí. Volví a casa a las ya 4’45 de la madrugada. 180 rupias para la electricidad. 10 rupias para la leche. ¿Qué significa pertenecer a todo el mundo? Cuando el cielo fresco crepuscular adquiere un tono azul oscuro y se transforma en una imagen de infinitud, produce una interferencia incesante. Esa cosa que pertenece al mundo entero, esa cosa que suscita deseo o cualquier sensación en el cuerpo o la mente establece en algún lugar una conexión entre todos nosotros. Hoy ha sido el mejor día. Todo lo demás es normal y corriente”<sup>3</sup>.*

Está lo ordinario y lo extraordinario, lo que es normal y corriente y lo que no lo es. Lo corriente es el trabajo, la dureza de las condiciones de vida, el precio de la electricidad o de la leche, la vida diurna, lo que es propio de cada uno, de la condición de cada uno. Pero también está lo extraordinario, la vida nocturna, el cielo crepuscular o ese sol que parece amanecer especialmente para uno, lo que pertenece al mundo entero, lo que te conecta con todos los demás, lo que es emancipatorio, justamente, porque no

---

<sup>2</sup> Raqs Media Collective, “Esa cosa que pertenece al mundo entero. Epílogo al diario de un autodidacta”, en *Un saber realmente útil*. Op. Cit. Págs. 81-82.

<sup>3</sup> Idem. Págs. 82-83.

pertenece a cada uno, porque no es propio de cada uno, sino que pertenece a todos en general y a nadie en particular, porque iguala a cualquiera con cualquiera.

Y más adelante:

*“Ese afán de traspasar los limitados horizontes de lo que los obreros ‘supuestamente’ debían conocer y pensar es quizá lo que los obreros británicos radicales empezaron a denominar ‘saber realmente útil’ ya en 1832 (...). La realidad de un obrero ¿consiste en las cosas que le permiten operar mejor en la máquina, o consiste en cuestionarse sobre si es o no posible otra forma de vida colectiva? Un aspecto fundamental de esta otra forma de vida es que debe concebirse en un orden diferente del tiempo y el espacio. Un tiempo liberado del ritmo de la producción incesante, un espacio arrancado de los confines de la fábrica”<sup>4</sup>.*

El reparto de los saberes (y de las personas, y de las capacidades) es también el reparto de los tiempos y de los espacios. La reivindicación de un saber que no se corresponde con la propia condición es también la de un tiempo y de un espacio que no se corresponden con ella. Los obreros no sólo reclaman un saber inútil sino también un tiempo inútil (liberado de los ritmos de la producción) y un espacio inútil (arrancado de los confines de la fábrica). La emancipación pasa entonces por el acceso a un espacio otro, a un espacio que no es propio sino impropio, que no es el que corresponde a la identidad y a la condición de cada uno, sino que es de cualquiera. La emancipación pasa también por el acceso a un tiempo otro, a un tiempo que no es propio sino impropio, que no se corresponde con la condición y con la identidad de cada uno, sino que es de cualquiera. Y la emancipación pasa, por último, por el acceso a unas materialidades y a unas prácticas, a unas actividades, que tampoco son propias sino impropias, que no se corresponden con las que son propias de cada uno, de cada condición, de cada identidad, sino que pertenecen al mundo entero, es decir, que son de todos en general y de nadie en particular, y que sólo pueden darse en un tiempo y en un espacio no productivo: estrellas para contar, crepúsculos en los que pasear, cielos que contemplar, todo eso que no es normal y corriente. Además, son esos tiempos, esos espacios, esas materialidades y esas actividades, justamente porque son de todos y de nadie, precisamente porque son de cualquiera, los que nos hacen iguales, los que nos reciben a todos desde el punto de vista de la igualdad (una igualdad, desde luego, que no hay que confundir con homogeneidad).

2.

Hay varias referencias a la obra de Jacques Rancière en el texto de Raqs Media. No sólo esa cita discreta colocada en medio del diario de un autodidacta sino también esa distinción entre el día y la noche (por la noche los obreros hablan de otras cosas); esa afirmación de que el reparto de saberes implica también un reparto de personas, de capacidades y, sobre todo, de tiempos y espacios; esa concepción del saber emancipatorio no como el que corresponde a la propia condición sino como el que permite escapar a la propia condición, el que pertenece al mundo entero; y ese énfasis en una igualdad que no se percibe como un resultado a alcanzar sino que está ya dada en algunas prácticas, esa idea de la emancipación como verificación de la igualdad, como ejercicio concreto y práctico de la igualdad, como acontecimiento de la igualdad de cualquiera con cualquiera, es decir, como ruptura de las distribuciones socialmente dadas entre saberes, tiempos, espacios, materialidades, actividades y capacidades.

---

<sup>4</sup> Idem. Pág. 84.

Parece, entonces, que la obra de Rancière tiene que ver con los obreros que cuentan estrellas, con esa tierra de nadie que una mente lúcida arrebató a la fatiga de la jornada laboral, con lo que pertenece al mundo entero, con esos saberes realmente útiles que los obreros reclamaban ya en la primera mitad del siglo XIX.

Como se sabe, Rancière se formó como archivista del movimiento obrero o, quizá mejor, como archivista de la palabra obrera. Y lo que descubrió en los archivos es que lo que dicen las palabras de los obreros no es siempre la condición obrera. Muchas veces, las palabras de los obreros son capaces de trascender los tiempos y los espacios “obrerost”, pueden decir más y otra cosa que lo que se puede decir (y pensar, y ver) desde los tiempos y los espacios (y las maneras de hablar, y de pensar) que determinan la condición obrera. Las palabras de los obreros, entonces, son capaces de escapar de su propia condición, de su propia identidad, de sus propias determinaciones, y eso lo hacen abriendo un tiempo otro, el tiempo de la noche, un tiempo que escapa a la dominación.

Eso es lo que se cuenta en *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. El prólogo del libro comienza afirmando que su tema no es tanto la condición obrera, “los dolores de los esclavos de las manufacturas”, sino lo que dice “la mirada y la palabra, las razones y los sueños” de algunas centenas de obreros que eran jóvenes en 1830 (en los albores del movimiento obrero, mucho antes de la Comuna de París, masacrada en 1871, y antes también del Manifiesto Comunista, publicado en 1848). Esos obreros, dice Rancière, habían decidido “no soportar más lo insoportable”. Pero lo insoportable no era sólo la miseria, el hambre, la insalubridad de las casas, la brutalidad de la explotación, sino sobre todo el uso del tiempo, la reducción de la vida obrera a ese tiempo proletario que no es otra cosa que tiempo de trabajo. Lo insoportable es, dice Rancière,

*“El dolor del tiempo robado cada día para trabajar la madera o el hierro, para coser trajes o para clavar zapatos, sin otro fin que el de conservar indefinidamente las fuerzas de la servidumbre junto a las de la dominación; el humillante absurdo de tener que mendigar, día tras día, ese trabajo donde la vida se pierde. Terminar con eso, saber por qué aún no se termina, cambiar la vida”<sup>5</sup>.*

Lo que esos obreros no pueden soportar es un tiempo en el que la vida no se vive sino que se pierde (porque la vida no es otra cosa que tiempo que pasa, y nuestra forma de vivir la vida no es otra cosa que la manera como pasamos el tiempo). Y para eso, para vivir la vida, esos obreros tienen que encontrar tiempo y espacio (un tiempo separado del tiempo productivo, un espacio que no sea el de la fábrica).

*“La subversión del mundo comienza a esa hora en que los trabajadores normales deberían disfrutar del sueño apacible de aquellos cuyo oficio no obliga a pensar (...), en ese esfuerzo para retardar hasta el límite extremo el ingreso en el sueño que repara las fuerzas de la máquina servil (...), en esas noches arrancadas a la sucesión del trabajo y el reposo: interrupción imperceptible, inofensiva, se diría, del curso normal de las cosas, donde se prepara, se sueña, se vive ya lo imposible: la suspensión de la ancestral jerarquía que subordina a quienes se dedican a trabajar con sus manos a aquellos que han recibido el privilegio del pensamiento. Noches de estudio, noches de embriaguez.*

---

<sup>5</sup> Jaques Rancière, *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Buenos Aires. Tinta limón 2010. Págs. 19-20.

*Jornadas laboriosas prolongadas para aprender, soñar, discutir o escribir. Mañanas de domingo adelantadas para ir juntos al campo a ver amanecer*<sup>6</sup>.

El tiempo de la subversión del mundo, dice Rancière, es el que se roba a la noche para hacer otras cosas que dormir, y otras cosas que no son trabajo ni están relacionadas con el trabajo. Los personajes del libro son, por ejemplo, un fabricante de compases que es músico y que escribe canciones satíricas, un carpintero que es poeta y que escribe cartas, un pocero que también es poeta. Es decir, personas que son obreros pero también algo más que obreros y otra cosa que obreros, personas que, por la noche, en sus actividades nocturnas, robadas al descanso o a la embriaguez embrutecedora, desafían el imperativo de que cada uno tiene que ser lo que es y sólo lo que es. Esos obreros, dice Rancière, roban un tiempo que interrumpe el curso normal de las cosas (lo que es normal y corriente) y, sobre todo, la separación entre los que piensan y los que no, entre los que estudian y los que no, entre los que cultivan lo inútil y los que están condenados a lo útil. Esos obreros, dice Rancière, abren en la noche un tiempo para escuchar, para aprender, para discutir, para cantar, para escribir, para soñar, para ver amanecer, para sentir que otra vida es posible, para contar las estrellas, para dar paseos solitarios, para conectarse a lo que pertenece al mundo entero, para sentirse iguales a todos los otros, para subvertir el mundo.

Algunos de esos obreros rememoran el tiempo libre de la infancia, ese tiempo intermedio dedicado a errar, a aprender y a soñar *“entre la edad de la inconsciencia y la del servicio”*<sup>7</sup>. Otros cuentan cómo aprendieron a leer en las hojas en las que se envolvían las lentejas, en fragmentos de papel recogidos del suelo, en escuelas de pueblo regentadas por monjas monárquicas, o instruidos por una madre iletrada que aplica, sin saberlo, el método de la emancipación intelectual de Joseph Jacotot, ese que llama a enseñar lo que no se sabe. Y todos ellos identifican su mal y su desgracia con el ingreso en el trabajo embrutecedor y asfixiante, pero *“no debido a las condiciones o al salario del empleo, sino a la necesidad del trabajo en sí misma”*<sup>8</sup>, a la necesidad de vender no sólo su cuerpo sino también su alma (la posibilidad de cultivar su alma).

Con el vocabulario de la época, el que tienen a su disposición, esos obreros sienten que el trabajo les devora el alma. Pero a esa distinción entre el cuerpo y el alma ellos superponen otra distinción, la que distingue el tiempo esclavo y el tiempo libre. De la misma manera que tratan de resistir ese uso embrutecedor del cuerpo que satura las posibilidades del alma, tratan de resistir también *“el tiempo de la servidumbre necesaria que ocupa el tiempo de la libertad posible”*<sup>9</sup>. Lo que les hace sufrir y encolerizarse no es sólo la conciencia de la explotación sino *“el pensamiento abandonado”*<sup>10</sup>. El problema que se plantean, entonces, es

*“¿Cómo instaurar en los intervalos de la servidumbre el tiempo otro de una liberación que no sea la insurrección de los esclavos sino el advenimiento de una sociabilidad nueva entre individuos que se han despojado, cada uno por su cuenta, de esas pasiones*

---

<sup>6</sup> Idem. Pág. 20.

<sup>7</sup> Idem. Pág. 81.

<sup>8</sup> Idem. Pág. 87.

<sup>9</sup> Idem. Pág. 92.

<sup>10</sup> Idem. Pág. 97.

*serviles que, sin embargo, el ritmo de las horas de trabajo, los ciclos de la actividad y del reposo, de la ocupación y el desempleo reproducen indefinidamente?”<sup>11</sup>.*

El problema no es tanto el día de esclavitud, sino la noche en que se anuncia otro mundo posible, otra vida posible,

*“Allí donde el alma se extiende obstinadamente hacia los goces del estudio, quiere abstraerse de las preocupaciones del trabajo y de la necesidad, y consagrar la noche al placer de aprender”<sup>12</sup>.*

En una entrevista hecha para la edición argentina del libro, Rancière insiste en la cuestión del tiempo, en las máquinas que hacen funcionar el tiempo (entre las que destaca el trabajo y la escuela), y en cómo la emancipación consiste en la interrupción de esos dispositivos temporales:

*“Hay un tiempo ‘normal’ que es el de la dominación. Ésta impone sus ritmos (...). Fija el tiempo de trabajo –y de su ausencia–, tanto como el orden de adquisición de los conocimientos y de los diplomas. Separa entre quienes tienen tiempo y quienes no lo tienen (...). Los proletarios están sometidos a la experiencia de un tiempo fragmentado, de un tiempo escandido por las aceleraciones, los retardos y los vacíos determinados por el sistema. Su emancipación consiste en reapropiarse de esta fragmentación del tiempo para crear formas de subjetividad que vivan otro ritmo que el del sistema”<sup>13</sup>.*

Abrir un tiempo otro y explorar su potencia, crear momentos de igualdad, romper con el sistema de la dominación viviendo en él de otra manera, vivir la desigualdad según el modo de la igualdad. No sólo interrumpir, por un tiempo, los dispositivos temporales del sistema, sino experimentar en esas interrupciones, prácticamente,

*“Mutaciones efectivas del paisaje de lo visible, de lo decible y de lo pensable, transformaciones del mundo de los posibles”<sup>14</sup>.*

La desigualdad es lo ordinario, el curso normal de las cosas, ese orden de la dominación en el que cada posición social determina lo que desde ahí puede ser visible, decible y pensable, el orden de los saberes útiles, de lo práctico y de lo instrumental, de lo que cada uno necesita según su identidad, su condición. Pero a veces se crean, o se abren, otros tiempos y otros espacios y otras relaciones en el que ese orden se quiebra y en el que aparece, siquiera por un instante, la igualdad de cualquiera con cualquiera. En un comentario al diario de ese obrero indio que en un paseo nocturno descubrió lo que pertenece a todo el mundo para afirmar después que todo lo demás es normal y corriente, Rancière escribe:

*“Lo extraordinario comienza con la decisión de escribir, de comprar el cuaderno y el bolígrafo. La escritura del diario es el primer paso para escapar de lo normal y corriente, del mismo modo que el punto de partida para la emancipación intelectual según Jacotot puede consistir simplemente en la visualización de un calendario, la escritura de una plegaria o la repetición de la primera frase de Télémaque”<sup>15</sup>.*

Y el colectivo Raqs Media termina así su artículo:

*“¿A dónde nos lleva este anhelo de horizontes? La cara añil de la noche busca señales de vida en las estrellas y en los confines de la ciudad. ¿Puede existir otra vida? ¿Qué*

---

<sup>11</sup> Idem. Pág. 101.

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Colectivo situaciones y Jaques Rancière, “Desarrollar la temporalidad de los momentos de igualdad”, en *La noche de los proletarios*. Op. Cit. Pág. 9.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Jacques Rancière, “I No Longer Have Faith in Time”, en Nikolaus Hirsch y Sheveta Sarda (Eds.), *Cybermohalla Hub*. Stenberg Press. Berlín 2012.

*más podemos leer a través de las traducciones entre lo corriente y lo extraordinario, entre lo útil y lo realmente útil (...)? Una joven encuentra el sorprendente diario de su tío. Cada día tiene su correspondiente entrada con listas de gastos, préstamos, deudas, y al final de cada página aparece la misma frase: todo lo demás es normal y corriente. ¿Qué tiene de especial? No mucho. Sólo la diligencia del autor del diario que anotó minuciosamente lo cotidiano en cada página. Pero así se empieza a comprender la distinción entre el saber útil y el realmente útil”<sup>16</sup>.*

3.

Como se sabe, Simone Weil experimentó el trabajo en cadena en la factoría parisina de la Renault donde trabajó entre diciembre de 1934 y agosto de 1935. De esa experiencia resulta *La condición obrera*, un libro cuya publicación fue apoyada por Marcel Camus y cuya inteligencia fue alabada por Hannah Arendt. En ese libro, Weil teoriza que la alienación no se refiere sólo al producto del trabajo sino al extrañamiento de la humanidad misma. El trabajo es una vida que no es vida, una vida no sólo robada, sino degradada, humillada. Para Weil, lo peor de la fábrica no es tanto la explotación económica sino la inmersión de los trabajadores en formas embrutecedoras y destructivas de relación con el mundo que son repetitivas, automáticas y, sobre todo, que no permiten pararse a pensar:

*“El peor atentado, que merecería quizás ser equiparado al crimen contra el Espíritu, y que no tiene perdón si no fuera cometido probablemente por inconscientes, es el atentado contra la atención de los trabajadores. Mata en el alma la facultad que constituye en ella la raíz misma de toda vocación sobrenatural. La baja especie de atención exigida por el trabajo taylorizado no es compatible con ninguna otra, porque vacía el alma de todo cuanto no sea la preocupación por la rapidez. Este género de trabajo no puede ser transfigurado, es necesario suprimirlo”<sup>17</sup>.*

Para Simone Weil la lucha obrera no tiene que ver sólo con un reparto equitativo de los beneficios del trabajo, o con la suavización de las condiciones de su realización, sino que debería dirigirse a la eliminación de un tipo de trabajo que es, por su propia naturaleza, indigno de la condición humana. El trabajo no sólo produce mercancías, sino que produce a la vez el cuerpo (exhausto) y el alma (degradada) del trabajador. Por eso, para Weil el trabajo de la fábrica es, en sí mismo, un atentado contra el alma. Y la emancipación de los trabajadores no tiene que ver sólo con la mejora del trabajo sino con la invención de formas de vida que supongan una relación con el mundo y con uno mismo distinta de la del trabajo, es decir, distintas de la utilidad. Por eso lo que Simone Weil reclama es la posibilidad para los obreros de atender a otras cosas y, sobre todo, de atender de otro modo.

4.

Los obreros del Reino Unido y los proletarios franceses alrededor de 1830. Los obreros franceses cien años después, alrededor de 1930. Como un eco, los obreros indios en la última década del siglo XX. Siempre la misma separación de los tiempos (el tiempo de trabajo para unos, el del ocio para otros), de los saberes (los saberes útiles para unos, los inútiles para otros), de las personas (los que simplemente trabajan y los que piensan, o estudian, o divagan). Siempre la misma contestación a esas separaciones

---

<sup>16</sup> “Esa cosa que pertenece al mundo entero”. Op. Cit. Pág. 91.

<sup>17</sup> Simone Weil, *La condición obrera*. Madrid. Trotta 2014. Pág. 66.

que son, en el fondo, la misma separación. Siempre la afirmación, o la búsqueda, de una vida otra, de una vida emancipada en la que se pueda experimentar, aunque sea por un tiempo, la igualdad de cualquiera con cualquiera. Y algo parecido puede encontrarse también, en España, en la experiencia de las Misiones Pedagógicas de la Segunda República, entre 1932 y 1935.

Me referiré a su artefacto más loco, al más inútil, concretamente el Museo Circulante, o Museo del Pueblo, a un dispositivo pedagógico y cultural portátil que consistía en 14 copias (a tamaño real) de grandes obras del Museo del Prado (Ribera, Zurbarán, Murillo, Goya, Velázquez y el Greco), además de copias, de tamaño menor, de algunos de los grabados de las series de los *Caprichos*, los *Disparates* y los *Desastre de la guerra* de Goya. Esos cuadros se llevaban a las aldeas más pobres y más remotas de España, se instalaban en escuelas o ayuntamientos para que pudieran verlos los campesinos, y eso no porque pudieran serles de alguna utilidad, sino por la única razón de que eran suyos. En palabras de Manuel Bartolomé Cossío, el director de las Misiones,

*“Quiero enseñárselos (estos tesoros) a las gente que no los ha visto nunca. Porque también son suyos. Pero en absoluto quiero darles ninguna lección. Sólo quiero que sepan que existen y que, aunque estén encerrados en el Museo del Prado, también son suyos”*<sup>18</sup>.

Los misioneros, desde luego, sabían a dónde llevaban el Museo y a qué tipo de gente iban a mostrar los cuadros, pero no había ninguna elaboración de eso que hoy se llama el perfil, o las características, o los intereses, o las necesidades de los destinatarios (aquello que les pudiera ser más útil o más adecuado), sino que llevaban lo que para ellos era lo mejor, lo más interesante y lo más digno que podían entregar, lo que para ellos constituía el mayor tesoro. Por eso el gesto de componer y montar el Museo Circulante es un gesto que dice igualdad y no desigualdad. Así cuenta Ramón Gaya (uno de los encargados del Museo) lo que les dijo Cossío antes de salir de misión:

*“Cossío nos dijo: ‘yo lo dejo en manos de ustedes. Porque son ustedes los que me van a decir cómo tiene que funcionar el Museo. Yo lo único que les digo es que no quiero que tenga ningún carácter pedagógico’. Después nos dijo: ‘hay una palabra, la palabra Misiones, por la que he estado luchando, pero no se encontró otra. Yo quisiera que ustedes no tuvieran nada de misión, y tampoco que lo que digan a esas gentes tenga nada de escolar o de blando’. Cossío escribió unas palabras que leímos en la primera salida, pero él mismo, cuando nos las entregó, nos dijo: ‘creo que tienen un aire un poco ñoño. Yo, al principio, pensaba que tenían que tener un tono paternal, pero veo que ese tono es ofensivo. Procuren no ofender a la gente. Les van a enseñar ustedes cosas, pero no vayan en plan de presumir de ellas’”*<sup>19</sup>.

Cuando Cossío dice que no quiere que el museo sea pedagógico, que no quiere que tenga nada de misión, que no quiere que el tono con el que se dirija a las gentes sea blando o paternalista, que no quiere que sea un tono escolar, que no quiere que sea un tono pedante y, sobre todo, cuando dice eso tan hermoso de “procuren no ofender a la gente”, lo que está diciendo es que no los traten como tontos, o como ignorantes, o como niños, o como inferiores, o como campesinos, o como analfabetos, sino que los

---

<sup>18</sup> Palabras citadas en Eugenio Otero (Ed.), *Las Misiones Pedagógicas. 1931-1936*. Madrid. Amigos de la Residencia de Estudiantes 2006. Pág. 80.

<sup>19</sup> Ramón Gaya, “Mi experiencia en las Misiones Pedagógicas. Con el Museo del Prado de viaje por España”, en Gonzalo Sáenz de Buruaga (Ed.), *Val del Omar y las Misiones Pedagógicas*. Madrid. Amigos de la Residencia de Estudiantes 2003. Pág. 29.

traten de igual a igual. Y ese gesto de igualdad está, fundamentalmente, en el carácter desinteresado o, si se quiere, inútil, del Museo. Gaya lo dice así:

*“La gente siempre nos preguntaba: ‘¿pero eso sirve para algo?’. Yo no quise nunca contestar a esa pregunta porque inutilizaba toda la idea de Cossío. Cossío no quería que sirviese para nada concreto, sólo quería que existiera, quería regalar eso de una manera desinteresada”<sup>20</sup>.*

De ahí que Cossío insistiera en que el Museo del Pueblo no enseñaba estrictamente nada. Para él era bastante con que los campesinos sintieran y gozasen de esos cuadros como suyos. Y lo que más le interesaba era que supieran que, más allá del trabajo con el que ganaban su sustento, había un mundo de goces intangibles al que tenían derecho, y que podían ejercer ese derecho

*“Para sentir las cosas por sí mismas, para contemplarlas, para gozar de su belleza, no como un medio sino como un fin”<sup>21</sup>.*

Era justamente esa inutilidad del Museo lo que reparaba la injusticia ancestral que sufría el pueblo: la de haber sido tratado siempre como sujeto del trabajo y de la necesidad. La injusticia no está sólo en el reparto desigual de la riqueza (también de la riqueza cultural), sino que está, fundamentalmente, en el reparto desigual del tiempo, en el hecho de que algunas personas sean desposeídas de su tiempo y, por tanto, de su vida, en el hecho de que, para algunos, nunca haya tiempo para otra cosa que no sea la estricta necesidad. Para Cossío la educación y especialmente el arte debían entenderse como goce y como juego, y para ello era esencial mantener una distinción fuerte entre el trabajo productivo y el juego improductivo. Por eso Cossío insistía en la separación de los tiempos y en que la tarea de las Misiones debía entenderse como una acción para el tiempo de ocio o, mejor, como una acción que creaba tiempo de ocio, que regalaba a la gente tiempo libre, una forma de tiempo antes inexistente, un tiempo para jugar y para gozar, para perder, un tiempo para nada. Como escribió Cossío en un breve tratadito sobre las distintas artes que escribió para que los misioneros lo leyeran, si les parecía oportuno, en la inauguración de cada una de las instalaciones del Museo Circulante:

*“Y si los hombres han inventado el pintar que, según parece, es cosa de lujo, siglos, muchos siglos antes de que inventasen cosas tan útiles y necesarias como el hacer cacharros, azadones y arados, y si además han seguido siempre pintando, tal vez por el ansia irresistible que sentirían de hacer cosas bellas, no debe ser enteramente una locura que la obra justiciera de las Misiones quiera llevar a los pueblos campesinos, para el goce y enseñanza de que tanto disfrutaban ya los artesanos, unas modestas copias, al menos, de las mejores pinturas que como magnífico tesoro guarda la nación en sus museos”<sup>22</sup>.*

Las Misiones y, en especial, el Museo del Pueblo, estaban pensadas como cosa de lujo. Y, como es de esperar, eso era lo que molestaba a todo el mundo. En primer lugar, a la España clerical y anti-ilustrada que creía que los campesinos, sin formación de ninguna clase, no sólo no necesitaban de la cultura, sino que ni siquiera podían aprovecharse de ella. El razonamiento era impecable: los labriegos no entienden, no pueden entender y, por tanto, es inútil llevarles los cuadros del Museo del Prado: las Misiones son un lujo. Pero también molestaba a la España políticamente progresista que

---

<sup>20</sup> Idem. Pág. 27.

<sup>21</sup> Eugenio Otero (Ed.), *Las Misiones Pedagógicas. 1931-1936*. Pág. 89.

<sup>22</sup> Manuel B. Cossío, “Significación del Museo”, en Eugenio Otero. Op. Cit. Pág. 369.

utilizaba un argumento que, curiosamente, llegaba a la misma conclusión: la situación de atraso de los campesinos no es un problema de cultura sino que es un asunto económico y político, tiene que ver con la explotación y con la sumisión y, por tanto, la tentativa de desarrollar una labor cultural sin hacer nada para cambiar esas condiciones no tiene sentido. Las Misiones, desde este punto de vista, serían una actividad que no conduciría a la transformación social y, por tanto, también serían un lujo. Además, después del comienzo de la guerra civil, en 1936, cuando las prioridades cambiaron y ya no había tiempo para lujos, la cultura pasó a pensarse como un arma de guerra contra el fascismo, es decir, como propaganda.

Para unos, las Misiones eran cosa de “rojos”, para otros eran cosa de “señoritos escasamente comprometidos”, y para otros más eran cosas de “intelectuales de salón”, de “artistas y de poetas”, de gentes bien intencionadas pero poco prácticas, ciegas a las enormes necesidades de todo tipo que aquejaban a la España rural. Cuando decían eso de que llevar catorce copias del Museo del Prado a los rincones más pobres y apartados de España era “cosa de lujo”, lo que estaban diciendo era “que no había tiempo para eso”, que había cosas mucho más urgentes y mucho más necesarias que hacer, que era inútil.

El Museo del Pueblo, sin embargo, precisamente por ser inútil, interrumpe lo que es propio del pueblo, lo que lo distingue y lo define como tal pueblo, y muestra lo que le es impropio (no lo que lo identifica sino lo que lo iguala): su capacidad para experimentar, como cualquier otra persona, ese lujo y ese goce de la existencia que son los cuadros del Museo del Prado. Muchos misioneros hablan en sus informes de la realidad brutal con la que se encuentran, de su visión de los niños harapientos y llenos de piojos, de las mujeres con enfermedades congénitas, de las viviendas insalubres y sin luz, del trabajo embrutecedor, de la necesidad de comida y de medicinas. Otros, o los mismos, vieron también en ese pueblo miserable a otro pueblo más sabio y más verdadero, al que encarnaba la riqueza de la cultura popular. Los jóvenes misioneros vieron lo propio del pueblo, tanto las carencias populares como la identidad popular, tanto lo que el pueblo “necesitaba” como lo que el pueblo “era”.

Pero cuando instalaron el Museo hicieron algo inédito: crearon un espacio que antes no existía (un espacio que no era el propio del pueblo, que era “cosa de lujo”), abrieron un tiempo que antes no existía (un tiempo que también era “cosa de lujo”) y pusieron unas materialidades, unas cosas, que antes no existían (los cuadros de Velázquez, o de Goya, que también eran “cosa de lujo”). Ni el pueblo “necesitaba” ese espacio, ese tiempo y esas cosas ni, desde luego, se correspondían con su identidad, con su forma de ser, con su experiencia, con sus formas de vida. Pero ellos hicieron lo que no era necesario hacer, lo que no servía para nada, hicieron que la gente mirara los cuadros del Prado. Luis Cernuda vio en esas miradas el resplandor efímero de la posibilidad humana cuando escribió que

*“Tenían tal brillo y vivacidad que me apenas a pensar cómo al transcurrir el tiempo la inercia, falta de estímulo y sórdido ambiente ahogarían las posibilidades humanas que en aquellas miradas aparecían”<sup>23</sup>.*

Porque lo posible, en esa cita de Cernuda, no es la utopía, en el sentido de lo que está en espera, de lo que algún día será, quizá, real, sino que remite a lo que algún día brilló en unas formas de existencia que no estaban previstas por sus condiciones de

---

<sup>23</sup> Luis Cernuda, “Con el Museo del Pueblo. Soledades de España”, en Eugenio Otero (Ed.), *Las Misiones Pedagógicas. 1931-1936* Op. Cit. Pág. 179.

posibilidad, que significaban un exceso en relación a esas condiciones, pero que, al mismo tiempo, definían ya algo así como la posibilidad de otro mundo. Algo que es emancipatorio, no tanto porque prometa la posibilidad de escapar, algún día, a la dominación, sino porque ofrece, aquí y ahora, la posibilidad de vivir otras vidas que las que se vivían.

El Museo del Pueblo le da al pueblo un lugar que no es el suyo, un lugar que es puro lujo, un lugar en el que puede apartarse, por un momento, de su propia condición y del ámbito de posibilidades que esa condición le marca. Le da también un tiempo que no es el suyo, un tiempo que es puro lujo, un tiempo en el que pueden apartarse, por un instante, del tiempo de la necesidad y del tiempo del trabajo. Y le da también al pueblo unas cosas que no son las suyas, que no corresponden a sus necesidades, a sus intereses, a sus modos de hacer y de vivir. Lo que hizo el Museo del Pueblo es darle al pueblo, como suyo, lo que no era suyo.

5.

La exposición sobre los saberes realmente útiles incluía también prácticas organizadas de lectura colectiva. Entre otras, las que organizó el Colectivo Subtramas con el título de *“cuatro preguntas para una utilidad por venir”*<sup>24</sup>. El Colectivo Subtramas, que trabaja en la intersección entre el arte, las pedagogías críticas, las prácticas colaborativas y el activismo social, produjo *“un programa de mediación educativa y de actividades públicas en torno a la exposición”* a través de una serie de *“dispositivos de aprendizaje que tratan de profundizar en los modos de ver, interpretar y habitar la exposición”*. Ese dispositivo constaba de tres acciones. La primera, más convencional, era una serie de recorridos por la exposición organizados a partir de cuatro preguntas: ¿por qué es útil aprender juntos? ¿cómo activamos la imaginación para crear una felicidad distinta a la que organiza el capitalismo? ¿qué aprendizajes emergen de los movimientos sociales? ¿qué activan políticamente las imágenes? Pero la que más me interesa en el marco de este texto es la que se titulaba *“acciones sobre saberes realmente útiles”* y en la que invitaron a distintos colectivos a exponer su experiencia *“en la producción de tiempos y saberes que no provienen de los espacios autorizados”*. El asunto era la producción de tiempos otros, de espacios otros y de saberes otros.

Y aquí la referencia también era Rancière en tanto que su obra muestra el modo como los obreros *“secretamente enamorados de lo inútil”* son capaces de romper los estereotipos de su condición creando tiempos libres, tiempos liberados, tiempos inútiles, que no se corresponden con las escansiones del tiempo obrero, ese que estaba constituido en el siglo XIX por la oscilación sin fisuras entre el trabajo y el descanso y ese que está constituido, en la actualidad, por la oscilación sin fisuras entre el tiempo de trabajo y el tiempo de consumo. En las lecturas de Subtramas, se trataba de reflexionar sobre la apertura de tiempos, espacios y saberes no funcionales, no capitalizables, no mercantilizables y, en general, no productivos o, en sus propias palabras, sobre la apertura de *“una inutilidad actual transferida a otra utilidad por venir”*.

6.

Terminaré hablando de tres instituciones que son muy antiguas (de hecho las tres tienen un origen griego, son invenciones griegas) pero que la modernidad codifica de

---

<sup>24</sup> En *Un saber realmente útil*. Op. Cit. Págs. 127-135.

una forma particularmente interesante: la escuela, la biblioteca y el museo. Y hablaré de ellas en tanto que encarnan la institucionalización de un espacio, de un tiempo, y de unas materialidades y unas actividades que constituyen como una ruptura de las distribuciones económicas y sociales apelando, precisamente, a la igualdad de cualquiera con cualquiera. La escuela, la biblioteca y el museo son realmente útiles precisamente porque son inútiles desde el punto de vista de lo social y de lo económico. Y es precisamente por eso, porque no se adaptan a las demandas sociales y a las demandas económicas, por lo que son emancipatorias. Esas instituciones son importantes, no porque sirvan para algo, sino porque crean espacios de igualdad (espacios públicos), tiempos de igualdad (tiempos libres), y materialidades de igualdad (los saberes en el caso de las escuelas, las artes en el caso de los museos y de los centros culturales, los libros en el caso de las bibliotecas), porque reciben a los sujetos en términos de igualdad de cualquiera con cualquiera (y no en términos de identidad de cada uno con su propia condición), y porque son de todos y para todos, es decir, de nadie en particular y de todos en general. Desde ese punto de vista, la tarea es evitar que esas instituciones sean capturadas por lo útil, es decir, por las lógicas económicas y sociales que determinan lo que cada uno necesita, lo que cada uno puede, lo que a cada uno le conviene o, dicho de otra manera, por las lógicas identitarias que separan tipos de espacios, tipos de tiempos y tipos de saberes para distintos tipos de personas. Y no hace falta que insista en que la utilidad (entendida además en su sentido más estrecho: como rentabilidad) es hoy en día palabra de orden en todas las políticas educativas y culturales y que, por tanto, vivimos malos tiempos para la igualdad. Nosotros, sin embargo, seguiremos maldiciendo al tirano y, al igual que los obreros de los que habla Rancière, seguiremos secretamente enamorados de lo inútil y, aunque sea en la oscura clandestinidad de la noche, seguiremos tratando de que las personas puedan tener tiempos (libres) y espacios (públicos) para atender a esas cosas (comunes) que pertenecen al mundo entero, es decir, para poder contar las estrellas que es, como la lectura, como el estudio, una actividad que no sirve para nada, que no acaba nunca y que, desde luego, no puede realizarse cuando la cabeza está saturada por el ruido de la fábrica o por las luces del shopping. *Ars longa, vita brevis.*